

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Endriß, Stefan: *»In der Beichte beginnt die Umwandlung des einzelnen Gläubigen und die Reform der Kirche« – Zur Kirchenreform in den Augen von Papst Franziskus* 118–126
- Flis, Jan: *Gewinn nach dem Völkerapostel Paulus in Phil 1,21–3,7f* 81–91
- Geissler, Hermann: *Die Sendung der Christen in der Welt nach John Henry Newman* 199–208
- Hauke, Manfred: *»Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1,27). Ein philosophischer und theologischer Zugang zur Komplementarität der Geschlechter* 161–181
- Ders.: *Maria als Mutter und Prophetin der Barmherzigkeit* 241–270
- Jacoby, Norbert: *Ich und der Vater sind eins (Joh 10,30 EÜ): Ein neuer Versuch* . . . 23–55
- Kolffhaus, Florian: *Tod oder Nicht-Tod? Das ist hier die Frage. Warum es angemessen ist zu zweifeln, dass Maria gestorben sei* 271–290
- Moll, Helmut: *Ist die päpstliche Heiligsprechung ein Ausdruck des unfehlbaren Lehramtes? Geschichtliche und theologische Erörterungen* 56–74
- Nebel, Johannes: *Die participatio plena et actuosa im Lichte der sacra potestas. Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie* 1–22
- Tauwinkl, Wilhelm: *Eine Rahnersche Auslegung des Ablasses in der Bulle »Misericordiae vultus«?* 102–117
- Spindelböck, Josef: *Das Leben aus dem Ehesakrament. Der inkarnatorische und dynamische Charakter der christlichen Ehe* 181–198
- Vijgen, Jörgen: *Ist ein katholischer Staat im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils noch möglich und erstrebenswert?* 291–305
- Wasilewski, Edward: *Ein »Gutenbergischer« Wendepunkt in der Theologie* 92–107

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Kreiml, Josef: *Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft. Erkenntnisse im Kontext der Kindheitsgeschichten*. 209–215
- Nebel, Johannes: *Zur Entwicklung der Gnadenlehre im 20. Jahrhundert* 127–151
- Savarimuthu, Jayaraj: *Die Geschichte der Diözese Ahmedabad in Gujarat im Nordwesten Indiens* 227–237
- Stickelbroeck, Michael: *Das geistliche Leben des Landpfarrers in Bernanos' Priesterroman*. 216–226

BUCHBESPRECHUNGEN

- Aichelburg, Wladimir: *Erzherzog Franz-Ferdinand von Österreich* (E. Valasek). 238–239
- Augustin, George / Proft, Ingo (Hgg.): *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive* (J. Kreiml). 158–159
- Baumgartner, Konrad / Voderholzer, Rudolf (Hgg.): *Johann Michael Sailer als Brückenbauer* (J. Kreiml) 76–77
- Brockman, James R.: *Oscar Romero. Anwalt der Armen* (J. Kreiml). 320
- Deckers, Daniel: *Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens* (F. N. Otterbeck) 315–317
- Düren, Peter Christoph: *Minister und Märtyrer. Der bayerische Innenminister Franz Xaver Schweyer* (A. Ziegenaus) 77–78
- Finzel, Helmut: *Die Bischofssynode. Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität* (M. Ambros) 306–309
- Hartmann, Peter Klaus: *Der Jesuitenstaat in Südamerika* (A. Ziegenaus) 239–240

Koch, Kurt: <i>Bund zwischen Liebe und Vernunft. Das theologische Erbe von Papst Benedikt XVI.</i> (J. Kreiml)	317–319
Kreiml, Josef: <i>Die Rolle der Frau in der Kirche</i> (M. Hauke)	152–153
Kulundaisamy, Denis S.: <i>The Birth of Jesus or the Birth of Christians? An Inquiry into the Authenticity of John 1,13</i> (M. Hauke)	156–158
Metz, Johann B.: <i>Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe</i> (J. Kreiml)	153–154
Moll, Helmut: <i>Selige und heilige Ehepaare</i> (R. Haas)	319
Reiser, Marius: <i>Kritische Geschichte der Jesusforschung. Von Kelsos und Origenes bis heute</i> (A. Desecar)	311–315
Roos, Lothar u. a.: <i>Benedikt XVI. und die Weltbeziehung der Kirche</i> (A. Rauscher)	75–76
Serra, Aristide: <i>Die Frau des Bundes. Präfigurationen Marias im Alten Testament</i> (A. Ziegenaus)	309–311
Ders.: <i>Maria nelle sacre Scritture</i> (R. Willi)	154–156
Zimmermann, Beate: <i>Heilung des Familienstammbaums</i> (O. Rickmann)	78–80

B 51765

32. Jahrgang Heft 1/2016

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: *Die participatio plena et actuosa im Lichte der sacra potestas Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie* 1
- Norbert Jacoby: *Ich und der Vater sind eins (Joh 10,30 EÜ): Ein neuer Versuch* 23
- Helmut Moll: *Ist die päpstliche Heiligsprechung ein Ausdruck des unfehlbaren Lehramtes? Geschichtliche und theologische Erörterungen* 56

BUCHBESPRECHUNGEN 75

Christliche Gesellschaftslehre – Neuere Kirchengeschichte – Psychologie

*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 beigefügt wird.

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

Die *participatio plena et actuosa* im Lichte der *sacra potestas*

Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie

Von Johannes Nebel FSO (Bregenz)

Zusammenfassung

Die Abhandlung hat zum Ziel, zwei unverzichtbare Begriffe der Theologie der Liturgie fruchtbar miteinander zu konfrontieren: *Sacra potestas* ist zentral für die traditionelle Auffassung der Liturgie; *participatio* ist zentral für die liturgische Erneuerung des 20. Jahrhunderts. Dabei zeigt sich, dass der Begriff *participatio*, genau analysiert, gerade in seiner Unterscheidung von der Liturgie als *actio sacra praecellenter* (SC 10) sinnvoll ist und deshalb auf *sacra potestas* der amtlichen Diener verweist. Dies wird aus der Logik des Begriffs *participatio*, aus der Heilsgeschichte und aus dem Prinzip der *analogia entis* aufgezeigt. – Umgekehrt wird die bleibende Bedeutung bevollmächtigter liturgischer Diener (der Kleriker) auch im Blick auf den Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgestellt. – In einem dritten Schritt der Überlegungen zeigt sich aber, dass auch der Gesamtheit aller Gläubigen in einem grundlegenden Sinne *sacra potestas* zukommen muss und dass gerade daran das Verhältnis der Liturgie zur Welt verankert ist. Das Weltverhältnis der Liturgie aber lässt die Frage nach der Kultkraft wichtig werden, was dazu veranlasst, die *sacra potestas* der Kleriker und das Wesen des bevollmächtigten liturgischen Aktes theologisch darzustellen. Dies Letztere hat aber sein entscheidendes Fundament im liturgischen Gedächtnis (Anamnese), womit das konkrete liturgische Wort theologische Bedeutung erhält. – Das Wort erscheint somit als Angelpunkt liturgischer Kultkraft. Auch der Struktur des *Ordo*, in den die Kleriker eingegliedert sind, kommt selbst ein worthafter Charakter zu. Für die Kultkraft wird daher bedeutsam, wie ausdrücklich die Struktur des *Ordo* die *sacra potestas* nachzeichnet. – All dies wird fruchtbar gemacht, um den Begriff *participatio* differenziert zu klären: Dabei zeigt sich, dass, wie den Gläubigen eine grundlegende *potestas* zukommt, so auch im Gegenzug den Klerikern die *participatio* zukommen muss, sogar an ihren eigenen liturgischen Vollzügen. – Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind jedoch Tendenzen erkennbar, *participatio* und *actio* zu der neuen Synthese der *celebratio* begrifflich zu fusionieren. Dies weist darauf hin, dass beide Ausgangsbegriffe nicht mehr in Komplementarität zueinander, sondern unausgesprochen in Konkurrenz zueinander aufgefasst werden. In der neuen Synthese verlieren sie ihre bisherige Tragweite, mit Folgen für das Konzept des hierarchischen *Ordo* und für das Verhältnis zwischen Liturgie und Welt.

Es gibt wohl keinen Begriff, welcher im Anliegen der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts so dominant war wie jener der *participatio plena et actuosa* der Gläubigen. Als Papst Pius X. davon erstmals in seinem *Motu proprio Tra le sollecitudini* sprach, galt dies dem Rahmen der Kirchenmusik. Danach aber hat sich die Idee einer vollen und tätigen Teilnahme aller Anwesenden ausgeweitet auf ihren Bezug zur gesamten Liturgie.

1. Participatio als Hinweis auf Differenz

1.1. Die innere Logik des Begriffs

Was dabei allerdings oft vernachlässigt wird, ist die innere begriffliche Logik, die dem Ausdruck *participatio* unaufgebar eigen ist. Diese ist allein schon am liturgischen Gebrauch des Wortes ablesbar, der an dieser Stelle (unter Einschluss des Adjektivs *particeps*) freilich nicht erschöpfend untersucht werden kann. Es genügt, auf ein Gebet des *Ordo Missae* – sowohl des überlieferten wie des neuen – hinzuweisen, und zwar zur Mischung des Wassers in den Wein bei den Riten der Opferung (bzw. Gabenbereitung): *da nobis ... eius divinitatis esse* (Novus Ordo Missae: *eius divinitatis efficiamur*) *consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps*. Es wird darum gebetet, dass wir der Gottheit dessen teilhaftig (*consortes*) werden, der sich gewürdigt hat, unserer Menschennatur teilhaftig (*particeps*) zu werden. Der Aussagesinn dieser Formulierung ergibt sich daraus, dass die Adjektive *consors* und *particeps* Synonyme sind: Die Rede ist von jenem *admirabile commercium* zwischen Gottheit und Menschheit, das oft in der patristischen Literatur und darüber hinaus ausgedrückt wurde.

Von diesem *commercium* (»Tausch«) empfängt der Ausdruck *particeps* überhaupt seinen Sinn: nämlich an einer Wirklichkeit teilzunehmen, die von der eigenen Wirklichkeit verschieden ist. Anders ausgedrückt: von *participatio* zu sprechen, ist erst dann logisch sinnvoll, wenn es sich auf etwas bezieht, das zu dem Eigenen desjenigen, der partizipiert, in Differenz steht. Denn an dem, was jemandem ohnehin zueigen ist, braucht man nicht mehr zu partizipieren. Auch für die *participatio plena et actiosa* an der Liturgie gilt, dass das Partizipierte, also das Zueigen-Gemachte (= die Liturgie) unterscheidbar bleiben muss von dem was den Partizipierenden (= den Gläubigen) von vorneherein zueigen ist. Sonst kann man von *participatio* nicht mehr sprechen.

Auch zwei Varianten aus dem säkularen Bereich können dies veranschaulichen: Bei der »Teilnahme« an einem Fußballspiel sind die »Teilnehmenden«, also die Zuschauer, von den Fußballspielern zu unterscheiden. Die Trennung ist hier noch radikaler als in der Liturgie, wie wir im Folgenden sehen werden. – Anders bei jemandem, der an einer Firma »teilhat«: Er ist durch die »Teilhabe« Miteigentümer der Firma. Aber auch hier bleibt eine Differenz, solange die betreffende Person nicht alleiniger Eigentümer ist.

1.2. Der Blick in die Heilsgeschichte

Von der logischen Begriffsanalyse führt uns der Blick in die Heilsgeschichte einen Schritt weiter. Das Anliegen, die Liturgie theologisch stärker in den Zusammenhang der Heilsgeschichte zu stellen, hatte vor allem Odo Casel eingebracht.¹ Im Blick auf den Begriff *participatio* fällt dabei etwas auf: Niemals tritt Gott in ein direktes Verhältnis zur Allgemeinheit des Geschaffenen, sondern immer bedient er sich eines be-

¹ Dies hat zusammenfassend in neuerer Zeit gewürdigt z.B. H. Hoping, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, in: J.-H. Tück (Hrsg.), *Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 2012, 143–164.

sonders Erwählten, der die Allgemeinheit repräsentiert und zwischen Gott und dem Allgemeinen der Schöpfung vermittelt. Es ist wichtig, dies kurz an zentralen Begebenheiten der Heilsgeschichte aufzuweisen.

- Der Mensch repräsentiert vor Gott die Allgemeinheit der Schöpfung und zugleich – als Gottes Ebenbild – Gott in der Schöpfung.² Die ganze Schöpfung partizipiert an der Stellung des Menschen.
- Nicht die Allgemeinheit aller Menschen wurde kollektiv zum Glauben berufen, sondern Abraham wurde erwählt, Vater aller Glaubenden zu werden.³ Alle Glaubenden partizipieren an der Berufung Abrahams.
- Gott offenbarte das Gesetz nicht allen Israeliten zugleich, sondern ließ dazu Mose in seine besondere Nähe treten. Die Israeliten partizipieren an dem, was Mose ihnen vermittelte. Ähnliches beobachtet man in der ganzen weiteren Geschichte der Richter, Könige und Propheten des Alten Bundes.
- Nie ist die Allgemeinheit der Israeliten direkt mit der Opferdarbringung beschäftigt. Für den Kultdienst des Alten Bundes bedurfte es eines eigenen Priestertums. Die übrigen Israeliten partizipieren daran.
- All diese Erwählungen nahm Jesus Christus in seiner Person auf. Über ihn offenbart der Vater: »Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe« (Mt 2,17; Mt 17,5; 2 Petr 1,17). Jesus ist der Erwählte aller Erwählten. »Als mit Gott geeinter Mensch war er in einzigartiger Weise Repräsentant Gottes vor den Menschen, aber zugleich auch in durchgreifender Weise Stellvertreter der Menschheit vor dem Vater.«⁴
- Was Jesus der Menschheit gebracht hat, ist »Gnade und Wahrheit« (Joh 1,17). Aber die Menschen, »die ihn aufnahmen« (Joh 1,12), heißen nicht einfach nur »Gotteskinder« oder »Erlöste«, sondern »Christen« (Apg 11,26; Gal 3,16.26–29): Damit wird nochmals anerkannt, dass wir als Erlöste nur partizipieren an der Erwählung des Einen, Jesu Christi nämlich. Für die gesamte Zeit der Kirche gibt es also keine direkte Relation der Allgemeinheit der Gotteskinder zu Gott ohne die Betonung der Partizipation an Christus. An dem, was Christus eigen ist, können die Menschen durch die Gnade partizipieren.
- Dieses Verhältnis zwischen Christus und den Christen bildet sich in der sakramentalen Struktur der Kirche sichtbar ab im Verhältnis der geweihten Amtsträger zu den übrigen Gläubigen. »In den Amtsträgern sollte sein [Christi] priesterliches Mittlertum zu Häupten der Menschheit auch sichtbar und leibhaftig dargestellt werden bis zum Ende der Zeiten.«⁵ Der priesterliche Dienst an den Gläubigen bewirkt also, »dass Christus im weitergehenden Heilsgeschehen das autoritative

² Vgl. L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik Bd. 3), Aachen 1997, 268; 271ff.; Ders., »Stellvertretung« und *Sendung des Priesters*, in: Ders., *Glaube als Lebensinspiration* (Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 2), Einsiedeln 1980, 413–425, hier 415; vgl. auch ebd., 416–418, eine weitere Ausgestaltung dieser heilsgeschichtlichen Perspektive.

³ Vgl. Gal 3,6–18; auch Scheffczyk, »Stellvertretung« (wie Anm. 2), 416.

⁴ Scheffczyk, »Stellvertretung« (wie Anm. 2), 417f.

⁵ Scheffczyk, *Das allgemeine und besondere Priestertum*, in: *Klerusblatt* 50 (1970/20), 331–334, hier 333.

Gegenüber des heilsempfangenden Menschen bleibt und dieser nicht seiner Subjektivität ausgeliefert ist.«⁶

Damit sind wir wieder beim liturgischen Geschehen angekommen: Die Liturgie ist Abglanz der göttlichen Heilsökonomie immer auch insofern, als die Allgemeinheit des Kreatürlichen stets nur über die Instanz eines besonders Erwählten mit Gott in Beziehung tritt.

1.3. Die *analogia entis* als letzte Begründung

Wir müssen nun grundlegender fragen, warum dies so ist. Wenn wir eben vom göttlichen Heilswerk sprachen und die Liturgie in diesem Zusammenhang steht, stellt sich die Frage nach dem Wirken und Wirken können. Dazu zunächst einmal eine grundsätzliche Erwägung: Jedes Wirken, an dem mehrere beteiligt sind, ist überhaupt nur möglich, wenn zwischen den Beteiligten grundlegende Ähnlichkeit besteht. Sollen also Gott und Kreatur miteinander wirken, muss von der Ähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur ausgegangen werden.

Dabei ist aber das in die Lehrverkündigung der Kirche aufgenommene Prinzip der *analogia entis* zu beachten, das besagt: »Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«⁷ Somit überwiegt im Verhältnis zwischen Gott und Kreatur allgemein immer die Unähnlichkeit.

Deshalb kann Gott niemals mit dem Allgemeinen seiner Schöpfung direkt und unterschiedslos zusammengehen: Dann würde nämlich das Gesetz der *analogia entis* ins Gegenteil verkehrt, indem die Ähnlichkeit zwischen Gott und Schöpfung größer als die Unähnlichkeit veranschlagt würde. So wäre Gott nicht mehr Gott, sondern würde letztlich zu einem Teil der Schöpfung: Gott würde dann an der Schöpfung partizipieren; er würde profaniert.

Wegen der Unmöglichkeit dieser Umkehrung muss immer zwischen Schöpfung und Gott die Vermittlung einer besonders erwählten und abgesonderten Instanz treten: Nur dann bleibt die Eigenständigkeit Gottes gegenüber der Schöpfung und gleichzeitig die Möglichkeit eines Zusammenwirkens der Schöpfung mit Gott gewahrt. Nur dann kann die Schöpfung an Gottes Leben partizipieren; nur dann gibt die unantastbare Heiligkeit Gottes das alleinige Maß der Beziehung zur Schöpfung an.

⁶ Scheffczyk, *Die sakramentale Grundidee des Priestertums*, in: *Unio Apostolica* 30 (1989), 2–13, hier 11. Außerdem werden in der Feier der verschiedenen Sakramente geschöpfliche und leibliche Dinge in das Gegenüber von Gott und Mensch einbezogen; somit wird dieses Gegenüber umso mehr »konkret, geschichtlich greifbar dargestellt und repräsentiert« (Scheffczyk, *Das allgemeine und besondere Priestertum* [wie Anm. 5], 333). – Ähnlich auch J. Ratzinger: »Die paulinischen Briefe ... zeigen uns den Apostel als Träger einer von Christus kommenden Autorität im Gegenüber zur Gemeinde. In diesem Gegenüberstehen des Apostels setzt sich das Gegenüber Christi zur Welt und zur Kirche fort – jene dialogische Struktur, die zum Wesen von Offenbarung gehört. ... Wo dieses Gegenüber als Ausdruck der Exteriorität der Gnade verschwindet, ist die Wesensstruktur des Christentums zerstört« (*Vom Wesen des Priestertums*, in: Ders., *Künder des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes* [Gesammelte Schriften Bd. 12], Freiburg i.Br. 2010, 33–50, hier 42f.).

⁷ DH 806; lat.: »quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda«.

2. Die Träger der liturgischen Handlung

Wenn wir das Bisherige zusammenfassen, können wir erkennen, wie der Begriff der *participatio* in dreifacher Hinsicht eine Differenz fordert zwischen denjenigen, die partizipieren, und dem, woran sie partizipieren: (1) logisch, (2) gemäß der geoffenbarten Heilsökonomie, (3) von dem Prinzip der *analogia entis* her. Darin besteht auch zutiefst das Wesen der Liturgie: Sie ist das, was von der Allgemeinheit der Gläubigen unterschiedlich ist, damit die Gläubigen daran *plene et actuose* partizipieren.

Vorweg sei bemerkt, dass es für die *participatio* eine grundlegende gnadenhafte Dimension gibt im dem Sinne, dass alle an einer Liturgie Teilnehmenden und Beteiligten dabei Empfänger von Gnade sein sollen. So gefasst, ist *participatio* identisch mit Gnadenempfang. Diese gnadentheologische Dimension betrifft aber nicht das Anliegen, aus dem die *participatio plena et actuosa* für die Liturgie betont wird. In diesem Anliegen steht vielmehr die Liturgie als Geschehen im Vordergrund: Dem gelten die folgenden Überlegungen.

2.1. Theologische Erwägungen

Die Sakramentalität der christlichen Liturgie besteht gerade darin, dass das Unsichtbare unzertrennlich eins ist mit dem Sichtbaren, indem es durch das Sichtbare ontologisch repräsentiert wird.⁸ Dies entspricht überhaupt dem sakramentalen Wesen der Kirche, wie es gerade von *Lumen Gentium* stark betont wurde.⁹ Daher dürfen wir bei der Liturgie nicht nur an Christus als ihren Träger denken, sondern müssen immer jene miteinbeziehen, die Christus sichtbar repräsentieren. Weil zwischen der *participatio* und dem, woran partizipiert wird, eine Differenz besteht, kann diese Repräsen-

⁸ Dies hat Odo Casel nicht genug berücksichtigt: So wegweisend seine Einordnung der Liturgie in das göttliche Heilsmysterium war, so irreleitend war es, auf welche Weise er der Liturgie formell einen Mysteriencharakter zuschrieb. Genau auf diese Differenzierung zwischen inhaltlicher und formeller Orientierung am Mysterium in Casels Theologie weist H. Hopping hin: »Wenn Casel vom christlichen ›Kult- und Opfermysterium‹ spricht, geschieht dies (was nicht selten übersehen wird) in formaler und nicht in inhaltlicher Analogie zu den antiken Kultmysterien« (*Die Mysterientheologie* [wie Anm 1], 147). Casel sah in dem sichtbaren liturgischen Geschehen nur einen »Schleier«, »hinter dem« sich unsichtbar die »eigentliche« Liturgie – Liturgie als theologisches Mysterium, als Kultmysterium – vollziehe. Casel schrieb z.B.: »Deshalb tritt auch im christlichen Kult, wenn man ihn etwa mit jüdischem oder heidnischem Kult vergleicht, das äußere Handeln im engeren Sinne zurück zugunsten des geistigen Handelns durch den ›Logos‹.« Daher »entspricht ... der rituellen Handlung eine innersakramentale göttliche oder gottmenschliche Handlung« (*Die Messopferlehre der Tradition*, in: *Theologie und Glaube* 23 [1931], 351–367, hier 362). Die rituelle Handlung »ist nicht in diesem Sinne sakramental, sondern übernatürlich« (ebd., weiter oben). Auch Hopping (a.a.O., 147) stellt fest: »Eine angemessene begriffliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Paschamysterium und dem liturgischen Geschehen ist Casel nicht gelungen.« Ein unsichtbares Kultmysterium, wie Casel es mit sehr großer Wirkungsgeschichte behauptet hat, gibt es nicht. Es gibt keine Spaltung in eine nur vorbereitende sichtbare Kulthandlung einerseits und eine eigentliche unsichtbare Kulthandlung andererseits (vgl. dazu G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953; J. 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). Das Konzil von Trient lehrt, dass das Messopfer ein »visibile ... sacrificium«, ein »sichtbares Opfer« (22. Sitzung, Messopferdekret, Kap 1 [DH 1740]) und ebenso ein »verum et proprium sacrificium«, ein »wahres und eigentliches Opfer« (22. Sitzung, Canon 1 über das Messopfer [DH 1751]) ist.

⁹ Vgl. LG 8.

tation nicht unterschiedslos von der ganzen liturgischen Versammlung wahrgenommen werden. Innerhalb des liturgischen Geschehens muss es solche geben, die als einzelne Subjekte gegenüber der Allgemeinheit der Anwesenden in der Christusrepräsentation stehen: Dies sind jene liturgischen Diener, die in den von Christus der Kirche eingestifteten sakramentalen *Ordo* eingegliedert sind.

Unabhängig davon, ob wir von der »ordentlichen« oder »außerordentlichen« Form der römischen Liturgie sprechen, ist sinnvoll, hierfür das Wort »Kleriker« zu gebrauchen: Denn so wird der Blick nicht auf den Priester eingeengt, sondern auf jeweils alle hierarchischen Dienstämter ausgeweitet. Wir dürfen das Wort »Kleriker« nicht vorschnell mit falschen charakterlichen Haltungen – bekannt unter dem Wort »Klerikalismus« – identifizieren. Wenn Papst Franziskus den »Klerikalismus« in der Kirche bekämpft, kann er nicht den »Kleriker« als solchen meinen: Die Kleriker haben eine spezifische Vollmacht dazu, dass die eigentliche liturgische Handlung – das Handeln Christi selbst – ihrem eigenen sichtbaren Handeln (und damit ihnen selbst!) *innerlich* wird.¹⁰

Woran also partizipieren die Gläubigen *plene et actuose*? An einem von Klerikern vollzogenen liturgischen Geschehen! Eine andere Möglichkeit, den Begriff der liturgischen *participatio* sinnvoll zu verwenden, gibt es nicht. Wenn wir den Begriff »Kleriker« im authentischen sakramentalen Sinne verstehen, hat christliche Liturgie – um der *plena participatio* der Gläubigen willen – von ihrem innersten theologischen Wesen her immer auch einen klerikalen Charakter. Diese Beobachtung wird im weiteren Verlauf der Darlegung durch andere Erwägungen in das rechte Licht gerückt.

2.2. Die Lehre des Zweiten Vatikanums

Das eben angesprochene Prinzip bleibt auch in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkannt. Aber es war kein Anliegen des Konzils, dies besonders zu betonen. Doch auch was zur Zeit des Konzils selbstverständlich war, muss als Wille der Konzilsväter anerkannt bleiben.¹¹ Der Gegenstand der *participatio*, die Liturgie, wird von der Liturgiekonstitution in Kontinuität zur Enzyklika *Mediator Dei* als *cultus publicus* Christi, des Hauptes, zusammen mit seiner Braut, der Kirche, bezeichnet.¹² Das Konzil nennt die Liturgie in demselben Zusammenhang auch *actio sacra praecellentior* (»im vorzüglichen Sinn heilige Handlung«),¹³ und zwar ohne Distanzierung von der Quelle dieser Formulierung, einem Lehrschreiben von Papst

¹⁰ Vgl. dazu J. Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz (Eigenverlag) 2006.

¹¹ Dass der Konzilswille so zu verstehen ist, kann immerhin an einer Bemerkung über die Verrichtung des Stundengebetes erkannt werden, wo davon die Rede ist, dass es »die Priester und andere kraft kirchlicher Ordnung Beauftragte« (SC 84) beten. Deshalb setzt die Liturgiekonstitution wie selbstverständlich die bis dahin seit vielen Jahrhunderten üblichen Stufen des Klerikates gemäß »höheren« und »niederen« Weihen voraus (vgl. SC 17, 55, 76, 84, 95c, 96, 113). An einer Stelle der Liturgiekonstitution wird der Dienst der Leviten beim gesungenen Hochamt erwähnt (vgl. SC 113).

¹² SC 7.

¹³ Ebd.

Pius XI.¹⁴ Die Differenz der partizipierenden Gläubigen an der partizipierten sichtbaren liturgischen Handlung drückt das Konzil insofern aus, als die Gegenwart Christi »in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht«,¹⁵ an vorrangiger Stelle genannt wird: Sichtbares Subjekt der liturgischen Handlung ist somit vor allem der geweihte Amtsträger.

In der Liturgiekonstitution gibt es eine einzige Stelle, die den Eindruck erweckt, von einer Gemeinsamkeit aller vorrangig zur *participatio* auszugehen: Unter Nr. 48 heißt es, die Gläubigen sollen »Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen«. Dieses »gemeinsam mit ihm«, das für die Gläubigen im Verhältnis zum Priester ausgesagt wird, muss aber in Kontinuität zur Enzyklika *Mediator Dei* verstanden werden: Auch Emil Joseph Lengeling, ein Liturgiker, der den nachkonziliaren Reformwillen nach Kräften gefördert hat, versteht diese Stelle ausdrücklich so.¹⁶ Die Enzyklika Pius' XII. unterschied für das Opfer der Messe nämlich zwischen der *immolatio*, womit das bevollmächtigte Opferhandeln des Priesters *in persona Christi* gemeint ist, und der darin einfließenden *oblatio*, nämlich den Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und des Dankes und den persönlichen Anliegen.¹⁷ Nur in dieser letztgenannten Dimension, die eine geistliche ist, spricht die Enzyklika

¹⁴ Vgl. Pius XI., Konstitution *Divini cultus*, in: Acta Apostolicae Sedis 21 (1929), 33–41, hier 33.

¹⁵ SC 7.

¹⁶ Diesen Hinweis verdanke ich P. lic.theol. Sven L. Conrad FSSP; vgl. *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie* (lat.-dt. Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling; Reihe Lebendiger Gottesdienst Heft 5/6), Münster 1964, 108f.: »Die Teilnahme am Opfer besteht darin, dass der Gläubige die unbefleckte Opfergabe nicht nur durch die Hände des Priesters darbringt, sondern auch gemeinsam mit ihm. An diesem wirklichen Mitopfern (im Sinne der *oblatio*, nicht natürlich der *consecratio* und *mystica immolatio*) hat das Konzil festgehalten.«

¹⁷ Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei*, in: AAS 39 (1947), 521–600, hier 555: »Incruenta enim illa immolatio, qua consecrationis verbis prolatis Christus in statu victimae super altare praesens redditur, ab ipso solo sacerdote perficitur, prout Christi personam sustinet, non vero prout christifidelium personam gerit. (...) Hanc autem restricti nominis oblationem christifideles suo modo duplicique ratione participant: quia nempe non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt: qua quidem participatione, populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum. Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre. Populum vero una cum ipso sacerdote offerre (...) statuitur (...) idcirco quod sua vota laudis, impetrationis, expiationis gratiarumque actionis una cum votis seu mentis intentione sacerdotis, Summi ipsius Sacerdotis, eo fine coniungit, ut eadem in ipsa victimae oblatione, externo quoque sacerdotis ritu, Deo Patri exhibeantur.« – »Die unblutige Hinopferung, wobei kraft der Wandlungsworte Christus im Zustand des Opferlammes auf dem Altare gegenwärtig wird, ist das Werk des Priesters allein, insofern er die Person Christi vertritt, nicht aber insofern er die Person der Gläubigen darstellt. (...) An dieser Opferdarbringung im strengen Sinne nehmen die Gläubigen auf ihre Art und in zweifacher Hinsicht teil: sie bringen nämlich das Opfer dar, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern gewissermaßen zusammen mit ihm; durch diese Teilnahme wird auch die Darbringung des Volkes in den liturgischen Kult selbst einbezogen. Dass die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor: Der Diener des Altars vertritt die Person Christi als Haupt, das im Namen aller Glieder opfert; deshalb kann man auch mit Recht sagen, die gesamte Kirche vollziehe durch Christus die Darbringung der Opfergabe. Die Behauptung aber, das Volk bringe zugleich mit dem Priester das Opfer dar (...) bedeutet (...), dass das Volk seine Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und der Danksagung mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, dass sie in der eigentlichen Opferdarbringung auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden« (zit. n. A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nrr. 285f.).

von einer Gemeinsamkeit zwischen Priester und Gläubigen. Der Konzilswille steht ganz in dieser Kontinuität, auch wenn die begriffliche Unterscheidung der Enzyklika nicht mehr eigens wiederholt, sondern vorausgesetzt wird. Die geistliche *oblatio* aller kann daher nicht anders aufgefasst werden denn als eine Partizipation¹⁸ an der sakramentalen *immolatio*, die allein Sache des Priesters ist. Dem entspricht, dass der Konzilstext an derselben Stelle auch von einer *participatio* der Gläubigen an der *actio sacra* ausgeht (*sacram actionem conscie, pie et actuose participant*).

Wir können somit festhalten: Der liturgische Wille des Zweiten Vatikanischen Konzils übernimmt in fragloser Selbstverständlichkeit von der Tradition eine Bipolarität liturgischer Gestalt: Liturgie einerseits als eine vor allem von Klerikern vorgenommene *actio sacra praecellenter* und andererseits die *participatio plena et actuosa* aller Gläubigen an dieser *actio*.

3. Die Bedeutung der *sacra potestas*

Weil – und zugleich damit – beides nicht in eins fällt, ist das Klerikat als besonderer Träger der *actio* von Bedeutung. Damit wird der Begriff kultischer Vollmacht bedeutsam.

3.1. Die *potestas* aller Gläubigen

Für das Verständnis der Liturgie ist es aber wichtig, zunächst allen Gläubigen Vollmacht zuzuschreiben. Denn ausdrücklich hält der Johannesprolog fest: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12). Für »Macht« steht in der Vulgata *potestas* und im griechischen Text *exousía*. Interessant ist freilich, dass diese *potestas* nicht dem Kind-Gottes-Sein, sondern dem Kind-Gottes-Werden (lateinisch *feri*, griechisch *génésthai*) zugeschrieben wird. Wenn aber bereits das Werden eine von Gott verliehene *potestas* benötigt, dann kommt dem Kind-Gottes-Sein *a fortiori* ebenfalls *potestas* zu, in Worten Christi: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (Joh 17,18). Somit muss den Gotteskindern Vollmacht im Blick auf die Welt zukommen.

Folgerichtig erkennt das Neue Testament in den Christen jene, die von Gott erwählt sind.¹⁹ Die Kirche wird im Hebräerbrief bezeichnet als »Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind« (Hebr 12,23). Dazu passt der Sache nach die Etymologie des griechischen Wortes für »Kirche«, *ekklesia*: Auch wenn diese Etymologie für die neutestamentlichen Autoren keine große Rolle spielt,²⁰ ist *ekklesia* »in der Tat die von Gott aus der Welt herausgerufene Menschenschar«.²¹ Dieses Er-

¹⁸ Vgl. dazu aus dem eben aus der Enzyklika Zitierten die Formulierung: »qua quidem participatione, populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum« – »durch diese Teilnahme wird auch die Darbringung des Volkes in den liturgischen Kult selbst einbezogen«.

¹⁹ »Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, dass ihr erwählt seid« (1 Thess 1,4).

²⁰ Vgl. K. L. Schmidt, Art. »kaléō [u.a.]«, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (hrsg. v. G. Kittel), Bd. 3, Stuttgart 1938, 488–539, hier 533.

²¹ Ebd., 534.

wählt-Sein²² der Christen ist dogmatisch nicht lösbar von der *analogia entis*²³ und ebenso wenig davon, dass den Christen in ihrem Verhältnis zur Welt die Position der Stellvertretung vor Gott zukommt.²⁴ So erscheint die Welt als eine Allgemeinheit, die von den Christen kraft der besonderen Erwählung, die das Christ-Sein als solches ausmacht, vor Gott repräsentiert wird. Aus demselben Bewusstsein konnte der Diognetbrief formulieren: »Was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.«²⁵

Das vorkonziliare Kirchenrecht verschaffte der liturgischen *potestas*, welche allen Gläubigen im Blick auf die Welt eigen ist, keinen Ausdruck. Vielmehr wurde zwischen *De ministro* und *De subiecto* unterschieden und für die Gläubigen lediglich eine *lex de audiendo Sacro* festgehalten.²⁶ Anders aber die überlieferte römische Liturgie selbst: In ihr wird – wenn auch quantitativ nicht sehr entfaltet – der Gesamtheit der Gläubigen eine akklamatorische Eigenmacht zuerkannt, welche der Priester sogar in einem Falle – nämlich nach der Akklamation der letzten Vater-unser-Bitte *Sed libera nos a malo* – mit einem stillen *Amen* zu bestätigen hat. Umgekehrt bestätigen die Gläubigen den Vollzug des *Canon* mit der Akklamation des *Amen*. Noch andere Akklamationen wären hier zu nennen. Erwähnt werden darf auch, dass die Gläubigen eingeladen werden, Gesten der Verneigung und der Kniebeugung des Priesters während der Rezitation der Lesungen mitzuvollziehen. Die Lesungen werden ja als Kultakt aufgefasst, der allen Lebenden und Verstorbenen zugute

²² Dies ist auch gnadentheologisch greifbar: »Die Heilige Schrift spricht zu wiederholten Malen vom göttlichen Schenken der Gnade, das allgemein und allen gilt wie auch alle betrifft, das aber auch in Form einer electio, einer Auswahl ergeht, die als Wahl offensichtlich nicht alle betrifft. Das erscheint zunächst als ein Widerspruch. Er liegt aber allenfalls in den Worten (>allgemein< – >auserwählend<), nicht aber in der Sache; denn die Entscheidung des freien Willens des Menschen bewirkt es, dass der universale Heilswille Gottes zu einem auserwählenden Willen wird. Die Scholastik hat mit Bezug auf den Willensakt Gottes die rein gedankliche Unterscheidung in >voluntas antecedens< (das ist der der Entscheidung des Menschen vorausgehende göttliche Wille) und in >voluntas consequens< (der der Entscheidung des Menschen folgende Wille) getroffen« (L. Scheffczyk, *Die Heilswirklichkeit in der Gnade. Gnadenteologie* [Katholische Dogmatik Bd. 6], Aachen 1998, 207).

²³ Denn Gnade ist grundlegend »ungeschaffen«: »Die Gnade ist das göttliche Leben oder die göttliche Liebe, insofern sie sich dem Geschöpf zuneigt und ihm Anteil gibt am göttlichen Sein« (L. Scheffczyk, *Die Heilswirklichkeit in der Gnade* [wie Anm. 22], 266). Die »realistische katholische Gnadenauffassung« (ebd., 270) fordert aber, dass die Gnade den Menschen innerlich so ergreift, dass der Mensch selbst übernatürliche Akte auf Gott hin setzen kann. Doch für diese Einwohnung Gottes und das Mitwirken mit ihr ist die Geschöpflichkeit des Menschen von sich aus nicht disponiert (vgl. ebd.): Hier zeigt sich das Prinzip der *analogia entis*. Deshalb bedarf es der »Setzung einer endlichen göttlichen Wirkung übernatürlichen Charakters« (ebd., 271), die dem Menschen angemessen ist: der sogenannten »geschaffenen« Gnade.

²⁴ »Nicht mehr Christus als einzelner [hat] die Stellvertretung zu leisten..., sondern ... er [vollzieht] sie als >Christus totus< (wie Augustinus sagt), als Ganzchristus in seinen Gliedern und mit ihnen zusammen zur Ausweitung der Erlösung« (L. Scheffczyk, »Stellvertretung« [wie Anm. 2], 420).

²⁵ *Diognetbrief*, Kap. 6,1 (Die Apostolischen Väter, hrsg. v. F. X. Funk, bearb. v. K. Bihlmeyer, Tübingen 1970, 144).

²⁶ Vgl. K. Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier*, in: M. Schmaus (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 72–91, hier 73. Dies hat seine tiefste historische Ursache darin, dass sich die biblisch-altechristliche Vorstellung von einer Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche unter dem Einfluss des Aristotelismus löste. »Beide wurden stärker in ihrem Eigensein erkannt, ihre gegenseitigen Beziehungen wurden unter dem Aspekt von Ursache und Wirkung gesehen.« So überwog eine »ursächliche Betrachtung des Verhältnisses von Eucharistie und Kirche« (ebd., 74f.).

kommt,²⁷ und die anwesenden Gläubigen tragen diesen Kultakt sichtbar mit.²⁸ Berücksichtigt man dazu noch die ursprüngliche Bedeutung des Ostiarers, nämlich durch seine Gewalt über den Kirchenschlüssel die Gläubigen von den übrigen Menschen abzusondern, wird die Erwählung zum Kult (und somit wenigstens unausgesprochen die Stellvertretung für die Welt) mit ausgesagt.

Gerade also anhand der Vollmacht, die allen Gläubigen zukommt, kommt die Liturgie überhaupt in ihrem Weltverhältnis in den Blick – im Sinne der Stellvertretung für die Welt vor Gott. Ein Bezug von Liturgie und Welt wird neutestamentlich zumindest unübergebar eröffnet, wenn auch nicht näher expliziert: »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« (Joh 6,51). Die Präposition »für« – griechisch »hypér« – entspricht dem »hypér« der eucharistischen Opferaussage in Mk 14,24 und Lk 22,19f.

Die »Welt« ist aber nicht nur äußerlich der profane Bereich außerhalb des Gotteshauses, sondern findet ihr »Territorium« – vom johanneischen Gegensatz zum »Licht« her aufgefasst – auch in jedem Menschenherzen, bis hin zu dem des »höchsten« Kultdieners, so lange Folgen der Erbsünde vorhanden sind. Ein »Seufzen und In-Geburtswehen-Liegen« (vgl. Röm 8,22) der Schöpfung gilt auch noch für die Seelen am Läuterungsort: Immer ist es »Welt«, die von Vollmacht vertreten werden muss: Diese Stellvertretung hat Einfluss auf die Welt, denn die Welt hat gemäß der Lehre Johannes Pauls II. die Fähigkeit, »die Heilskraft des Kreuzes anzunehmen«.²⁹

²⁷ Vgl. hierzu z.B. im überlieferten Usus der römischen Liturgie (gemäß seiner tridentinischen Gestalt) beim Ritus der Subdiakonenweihe die Übergabeformel des Lektionars. Der Bischof spricht: »Accipe librum Epistolarum, et habe potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. R: Amen.« (*Pontificale Romanum Summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, Mechliniae, 1958, 78). Beim Ritus der Diakonenweihe heißt es an entsprechender Stelle (also zur Übergabe des Evangeliums) bereits im 12. Jahrhundert: »Accipe potestatem legendi evangelium in ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine domini. Amen« (*Pontificale Romanum Saeculi XII*, IX, 149 [gemäß folgender Ausgabe: Andrieu, M., *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, Bd. 1: *Le Pontifical Romain du XIIe siècle*, Studi e Testi 86, Città del Vaticano 1938, 133]).

²⁸ All diese Zeichen der äußeren Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Handlung wurden zwar für lange Zeit nur von Klerikern ausgeführt, und das überlieferte *Missale Romanum* erwähnt die Gläubigen in seinen Rubriken nicht. Dennoch war es gemäß dem früheren Kirchenrecht für den Priester verboten, ohne wenigstens einen Ministranten zu zelebrieren, der ihm die Antworten gibt. Für den Fall, dass kein Ministrant da war, konnte dieser – damit nur ja keine Assistenz ausbleibt – sogar von einer Frau ersetzt werden (von den Kirchenbänken aus, nicht wie ein Ministrant innerhalb des Altarraums; vgl. can. 813/CIC 1917: »§1. Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat. – §2. Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat«). Grundsätzlich wurden Zeichen äußerer Beteiligung der Gläubigen niemals ausdrücklich und autoritativ ausgeschlossen: Auch schon vor Beginn der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts gab es Liturgiker, die aus ihrer bloßen Kenntnis der liturgischen Tradition ihren Wunsch einer Re-Integration der Gläubigen ausdrückten, und dies in einer Weise, die auch nicht ansatzhaft erkennen lässt, dass damit eine förmliche Änderung liturgischer Gestalt gegeben wäre; vgl. z.B. Fr. J. Battlogg, *Die liturgischen Gesangsgebete beim Hochamte*, Regensburg 1875, 27: »Von alters her wurde der Gruß des Priesters vom ganzen Volke beantwortet, und es wäre sehr zu wünschen, daß dieses heilige Gepflogenheit zum Nutzen der Priester und des Volkes wieder eingeführt würde«. Vgl. dazu auch G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl dem Großen*, Innsbruck 1930.

²⁹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache über den Weltcharakter der Laien* (Generalaudienz am 3. 11. 1993), Nr. 3 (<http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-04/28-10/31193.html>).

Die Vollmacht, die dem Christ-Sein als solchen zukommt, dient der Erlösung der Welt.

So gewinnt die Frage nach der Kraft dieser Stellvertretung an Bedeutung. Die Kultkraft der Liturgie hängt mit der *potestas* zusammen. Kultkraft ist, so gesehen, Gnadenkraft zur Durchsetzung der Erlösung, nicht nur stellvertretend für Nichtchristen, sondern eben auch für die Gläubigen selbst: Auch was in ihnen »Welt« ist, wird zur Partizipation an der von Gott kommenden Vollmacht und damit zur Erlösung gerufen.

3.2. Die *potestas* der geweihten Amtsträger

Aber innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bilden die Gläubigen, die nicht Kleriker sind, wiederum eine Allgemeinheit des Gottesvolkes, die an der Besonderheit klerikaler Kultvollzüge partizipiert. Deshalb muss (wegen der eingangs herausgearbeiteten Eigenart der *participatio*) Vollmacht im engeren Sinne von den Klerikern ausgesagt bleiben, denen sie nämlich auch als Einzelhandelnden zukommt, während die Vollmacht aller Gläubigen unspezifisch und auch stets kollektiv bleibt.³⁰ Dies führt zu drei Konsequenzen:

- Weil die spezifischen liturgischen Dienstämter mit spezifischen Einzelvollmachten verbunden sind, und weil sich die Ausübung dieser Einzelvollmachten in sichtbaren und textlich/rituell gebundenen Vollzügen verwirklicht, sind ihre Inhaber dementsprechend zu einer spezifischen amtlichen Observanz gerufen. Darin unterscheiden sich die Kleriker von den übrigen Gläubigen, dass zu der allgemeinen »Observanz« des Glaubens eine amtlich-hierarchische Observanz hinzutritt.
- Genau wegen dieser spezifischen Observanz ist der sakramentale *Ordo* aber zugleich eine Garantie für die Einheit liturgischen Handelns: in Gebeten, Riten, Inhalten. (Auch über die liturgiethologische Bedeutung des Lateins könnte man hier übrigens neu nachdenken.)
- In überhaupt jeder Dimension der Einheit der Christen liegt Herrlichkeit (vgl. Joh 17,22) – also auch in der hier angesprochenen liturgischen Dimension –, und Herrlichkeit ist zugleich Macht (vgl. Röm 6,3) – *potestas*.

Die spezifische liturgische Observanz des Klerus führt also zu einer spezifischen liturgisch-ekklesialen Einheit und somit auch zu einer spezifischen Ausformung der *potestas*.

3.3. Die theologische Natur des bevollmächtigten liturgischen Aktes

Weil wir gerade die Frage der Kultkraft berührt haben, müssen wir nun untersuchen, wie ein bevollmächtigter liturgischer Akt, theologisch gesehen, zustande kommt.³¹ Stellen wir dies in vier kleinen gedanklichen Schritten dar:

- Der Johannesprolog schreibt die Vollmacht der Gotteskinder jenen zu, »die ihn aufnahmen« (Joh 1,12). Damit ist zunächst einmal der Glaube als Quelle der *po-*

³⁰ Vgl. L. Scheffczyk, *Das Amt in der Kirche. Friedliche Erwägungen zu einem umstrittenen Thema* (Antwort des Glaubens 43), Freiburg 1986, 14: »Bezeichnenderweise nennt das Neue Testament nie einen einzelnen Gläubigen ›Priester‹, sondern bezeichnet alle zusammen als ›Priesterschaft‹. Das zeigt, dass das Allgemeine Priestertum kein hervorgehobenes Amt ist, sondern die gemeinsame Qualität des aus Taufe und Firmung hervorgegangenen Gnadenlebens des Christen.«

³¹ Vgl. dazu J. Nebel, *Opfer und Person* (wie Anm. 10), 71ff.

testas angesprochen. Der Glaube aber ist nie bloß subjektives Vertrauen (*fides qua*), sondern hat konkreten Inhalt (*fides quae*), den man auch als Gedächtnis des göttlichen Heilswerkes ansehen kann. Das Gedächtnis – etwa daran, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, oder grundsätzlich an alles, was das *Credo* der Kirche beinhaltet – ist sozusagen »Kanal« zwischen dem göttlichen Heilswerk und der persönlichen *fides* des Glaubenden.

- Innerhalb der Liturgie aber, die von geweihten Amtsträgern geführt wird, vollzieht sich dieses Gedächtnis (griechisch *Anamnese*) in der Macht der Einheit der gesamten Kirche gemäß der eben herausgestellten spezifischen Observanz und spezifischen *potestas*.
- Diese Macht der Einheit, die göttlichen Ursprungs ist, »hebt« die ganze Kirche in ihrem liturgischen Tun hinein in die Macht dessen, dessen sie gedenkt. Deshalb kann die liturgische Handlung nie über das hinausgehen, was Christus im Abendmahlssaal und am Kreuz getan hat.³²
- In welcher Intensität aber die einzelnen Glieder der Kirche von dieser liturgischen Macht des Gedächtnisses ontologisch betroffen werden, ist verschieden, je nach der jeweils gegebenen Hinordnung zum Kult. Bei einfachen Gläubigen ist diese Ausrichtung auf den Kult nur Ausdruck ihrer fundamentalen *potestas* als Gotteskinder. Wer aber durch eine Weihe Glied des sakramentalen *Ordo* geworden ist, ist auf spezifische Weise auf den Kult hingebunden und wird dementsprechend von der Mächtigkeit des liturgischen Gedächtnisses spezifisch erfasst. Dies befähigt ihn zu entsprechend spezifischen bevollmächtigten Akten.

So gesehen ergibt sich also liturgische *potestas* aus dem Zusammenwirken des liturgischen Gedächtnisses mit der je spezifischen hierarchisch verliehenen Hinordnung zum Kult.

3.4. Die Verbindung zwischen Bezug zur Liturgie und Bezug zur Kirche

Die *potestas* der geweihten Amtsträger hat zwei Dimensionen: Einerseits bezieht sie sich auf die Kirche – das *Corpus Christi Mysticum* –, andererseits auf die Eucharistie – das *Corpus Christi Verum*. Allein die Tatsache dieser Verschränkung von Eucharistie und Kirche entspricht dem altchristlichen Kirchenbild – auch unabhängig davon, wie die Beiwörter »mysticum« und »verum« der Kirche bzw. der Eucharistie zugeordnet werden.³³ Zugleich wird die liturgische *potestas* in sich selbst von dieser

³² Deshalb kann das Konzil von Trient das sichtbare Messopfer als *sacramentum verum et proprium* (DH 1751) bezeichnen, ohne dass dies über seinen Charakter als *sacramentum relativum* (vgl. DH 1743: »una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa«) hinausgehen könnte.

³³ Hier hat es im Frühmittelalter eine Änderung gegeben; vgl. dazu K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 138–141. Bedingt durch den Verlust des griechischen Urbild-Abbild-Denkens (vgl. ebd., 138), begegnet der »Tausch der Termini« (ebd., 140) erstmals bei Rhabanus Maurus, dann in den Sentenzen des Petrus Lombardus und auf diesem Wege auch bei Thomas von Aquin (vgl. ebd.; Thomas von Aquin, *Summa theologica* III, qu. 80, art. 4). Aber auch bei Thomas darf man die nun erkennbare Unterscheidung zwischen Eucharistie und Kirche »nicht überbewerten« (Menke, ebd.). Langfristig rückte freilich »die Wirkung des Sakramentes im einzelnen Empfänger« (ebd.) in den Vordergrund, doch es wurde »kaum noch« betont, »dass der Empfänger sichtbar machen soll, was er empfängt« (ebd., 140f.).

Zweidimensionalität strukturiert: Immer bezieht sie sich sowohl auf eine *res divina* als auch auf die Gläubigen. Grundlage ist aber jeweils das liturgische Gedächtnis.

Ein Beispiel: Wenn der Priester die Konsekrationsworte spricht, so ist er im engsten Sinne auf die Eucharistie bezogen: »*Hoc/Hic est enim...*«, und auf Gott Vater, an den er das Gebet des ganzen *Canon* richtet. Aber die Worte *pro vobis et pro multis* fügen den Bezug zu den Gläubigen ein. Und die gesamten Konsekrationsworte gehören in das Gedächtnis der Abendmahlshandlung Jesu hinein (*Qui pridie...*) und sind mit dem Gedächtnis von Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu engstens verbunden (*Unde et memores...*).³⁴

Wenn in den liturgischen Gebeten außerdem verschiedene Bitten ausgesprochen werden, so muss man diese immer in Verbindung sehen zu jener Ausrichtung der *potestas*, die auf die Heilungsvermittlung an die Gläubigen zielt. Weil aber die liturgische Ausübung der *potestas* als ganze am Gedächtnis hängt, hängen somit auch die in die *potestas* eingeschlossenen Bitten theologisch am Gedächtnis.

4. Sacra potestas und Kultkraft

4.1. Die Kultkraft im Wort

Die Betonung des liturgischen Gedächtnisses für bevollmächtigte Kultakte ist nicht nur wichtig für die Einordnung der Liturgie in das Heilsmysterium Gottes, sondern auch für die Frage der Kultkraft. Denn das Gedächtnis vollzieht sich immer vor allem in Worten: Dadurch wird die Kraft des konkreten Wortes für die Liturgie bedeutsam. Weil die liturgischen Bitten in das Bezugsfeld der *potestas* gehören (eben jener auf die Gläubigen bezogenen Dimension), kommt es auch bei den Bitten auf den konkreten Wortlaut an. Die Kraft liegt nicht in der quantitativen Länge der Texte, sondern in dem, was ihre Worte inhaltlich ausdrücken. Dies hat die traditionelle Theologie auch so gesehen: »Nur solche von der Andacht des Empfängers unabhängige Wirkungen kommen überhaupt in Frage, welche die Kirche als Fürbitterin bei

³⁴ Der überlieferte römische Messritus kennt noch andere Beispiele: Der Subdiakon hat die Vollmacht, bei der Opferung dem Wein das Wasser beizugeben. Dies ist aber verbunden mit einem Gebet des Priesters, welches das liturgische Gedächtnis beinhaltet: »*Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabiliter reformasti*« – und nochmals »*eius divinitatis ... qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps*«. Das zuletzt Zitierte bezieht sich auf die hypostatische Union, also auf die Person Jesu Christi. Das zuerst Zitierte aber bezieht sich auf Gottes Wirken an den Gläubigen. Genauso ist der Tropfen Wasser, der dem Wein beigemischt wird, sowohl auf die Gläubigen zu beziehen, die davon repräsentiert werden, als auch auf die Eucharistie, deren Konsekration dadurch mit vorbereitet wird. Indem der *Novus Ordo Missae* das Gedächtnis des Heilswerkes Gottes an den Gläubigen (»*mirabiliter condidisti et mirabiliter reformasti*«) wegfallen ließ, kommt diese doppelte Dimension weniger zum Ausdruck. – Ein zweites Beispiel: Der Diakon betet vor der Verkündigung des Evangeliums: »*Deus, qui labia Isaiae Prophetae calculo mundasti ignito*«. Dies ist das Gedächtnis göttlichen Wirkens am Propheten Jesaja (vgl. Jes 6,6f.). Und damit verbindet der Diakon seine Bitte: »*ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare*«. Das *digne* (»würdig«) wird in der anschließenden Segensbitte ergänzt durch *competenter* (»passend«): Das eine (*digne*) gilt der Gottesbeziehung, das zweite (*competenter*) dem Bezug zu den Gläubigen. Dieser doppelte Bezug ist aber bereits in der Reinigung Jesajas gegeben (vgl. Jes 6,7–8), also in dem Gegenstand des Gedächtnisses.

den betreffenden Konsekrationen, Benediktionen und Exorzismen *jeweils erbittet*, was aus dem Wortlaute der Weihe- und Benediktionsformularien zu entnehmen ist.«³⁵

Vertieft wird dies in der modernen Theologie durch Einsichten in die Kraft, die überhaupt dem menschlichen Wort eigen ist: Das Wort wird nämlich »gleich einem Werke und einer Tat in der Welt als geistige Kraft wirksam«,³⁶ zumal in der Bibel, wo »das Wort Gottes Geschehens- und Tatcharakter«³⁷ hat.

Das gilt für das Gotteswort im Alten Testament und setzt sich im Neuen Testament fort; es zeigt sich bei den Aposteln³⁸ und darf auch für jeden autorisierten Verkünder des Gotteswortes, sogar für das Predigtwort, ausgesagt werden.³⁹ Es gilt auch für das liturgische Wort, und hier zunächst einmal für die innere Konstitution der Sakramente. Diese entstehen nämlich aus dem Wort und einem natürlichen Element. Weil aber das Wort »im Verhältnis zum dinglichen Element als die das Sakrament belebende, erfüllende und heiligende Kraft verstanden werden muss, hat es als das höhere Konstitutiv des sakramentalen Zeichens zu gelten.«⁴⁰ Doch auch die Wortgestalt der Liturgie als ganzer hat Anteil an der vom Gotteswort ausgehenden Heilsmacht.⁴¹ Die Heilskraft des Wortes ist also nicht auf das biblisch-inspirierte Wort eingrenzbar: Wenn man vielmehr der Kirche als solcher sakramentalen Charakter zuerkennt,⁴² muss für ein deutlich weiteres Spektrum an kirchlichen Gestalten des Wortes – auch kirchlich veränderbaren – eine Quelle im göttlichen Bereich zuerkannt werden.

4.2. Die Kultkraft im *Ordo* der Dienstämter

Die Ausdrücklichkeit der Texte ist jedoch nur eine der Säulen, auf denen die Kultkraft beruht. Auch die sakramentale Welt in sich hat den Charakter einer Verkündigung. Das Neue Testament bezeugt dies für das zentrale Sakrament, die Eucharistie: »Sooft ihr dieses Brot esst und diesen Wein trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (1 Kor 11,26). Was für die Eucharistie gilt, hat für alle Sakramente Bedeutung, daher nicht zuletzt für jene sakramentale Struktur, kraft deren Vollmacht Eucharistie überhaupt möglich wird: den *Ordo* der hierarchischen Dienstämter. Der sakramentale *Ordo* als ganzer ist, so gesehen, eine von Gott ausgehende und auf die Welt ausgerichtete »Verkündigung«. Daher hat der *Ordo* einen Charakter des Wortes. Daraus ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen:

- Wenn dem Wort umso mehr Heilskraft zukommt, je ausdrücklicher es ist, dann bedeutet dies für den *Ordo*: Je differenzierter der eine *Ordo* sich in einzelne Weihe-

³⁵ J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* (neu bearb. v. J. Gummersbach), Bd. 3, Paderborn 1960, 76.

³⁶ L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966, 89.

³⁷ Ebd., 90.

³⁸ Vgl. ebd., 182ff.

³⁹ Vgl. ebd., 243ff.

⁴⁰ Ebd., 268.

⁴¹ Dies findet übrigens auf ganz anderer Ebene einen Wiederhall: Es hat nämlich Anteil daran, dass die Liturgie im ganzen eine Quelle theologischer Erkenntnisbildung ist (vgl. z.B. J. Schumacher, *Liturgie als »locus theologicus«*, in: Forum katholische Theologie 18 [2002], 161–185).

⁴² Vgl. z.B. L. Scheffczyk, *Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi*, in: H. Luthé (Hrsg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer³1994, 67–124.

stufen gliedert, umso ausdrücklicher manifestiert sich in ihm jene *potestas*, mit der Christus seine Kirche ausgestattet hat.

- Die *potestas* zum Vollzug der Sakramente bleibt der Kirche unverlierbar erhalten, und daher ist die Gültigkeit der Sakramente und Sakramentalien stets garantiert. Aber an der Kirche liegt es, in welchem Ausmaß sie die *potestas* expliziert, konkret, wie ausführlich sie die Dimensionen der *potestas* durch verschiedene Dienstämter nachzeichnet. Je mehr oder weniger ausdrücklich dadurch die *potestas* ist, umso größer oder kleiner ist folglich die kultische Kraft, welche (innerhalb dieses Bezugsrahmens) die Gültigkeit sakramentaler Vollzüge umkleidet und sich mit ihr verbindet.

5. Kultkraft und participatio

Aber auch das Gesetz der *analogia entis*, dass jeder Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt eine noch größere Unähnlichkeit entspricht, wirkt sich im Wort aus. Dies ist biblisch greifbar:

»So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken. Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, ... so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe« (Jes 55,9–11).

Demnach ist die Wirksamkeit des Wortes bestätigendes Zeichen für Gottes Erhabenheit.⁴³ Das Wort hat somit selbst sakramentalen Charakter: So hat z.B. Augustinus das Vaterunser einmal als *sacramentum orationis dominicae* bezeichnen können.⁴⁴ Daher kommt dem Wort eine Mittlerstellung zwischen Gott und Kreatur zu, und dies

⁴³ Interessant ist der Vergleich des Gebrauchs der Konjunktionen: Ausgangspunkt ist Gottes großes Erbarmen gegenüber dem Sünder, der umkehrt (55,7). Nun folgt die erste Begründung für dieses Erbarmen (55,8): »Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und meine Wege sind nicht eure Wege«. Das begründende »Denn« ist sowohl in der *Biblia Hebraica* (*ki*) als auch in der *LXX* (*gar*) als auch in der *Vulgata Clementina* (*enim*) gegeben. Nun folgt als zweite Erläuterung (55,9): »So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken«: Dies wird in der *Biblia Hebraica* mit einem weiterführenden *ki* eingeleitet, d.h. das »Denn« aus 55,8 wird fortgesetzt. Anders die *LXX*, die 55,9 einleitet mit *all' hōs* (»sondern wie«), was zwar keine Änderung der Aussage bringt, aber logisch mit der in 55,8 gegebenen Negation korrespondiert. Wieder anders formuliert die *Vulgata*, die 55,9 mit *quia* einleitet: Damit ist die Erhabenheit der Wege und Gedanken Gottes die Begründung dafür, dass seine Wege und Gedanken nicht die der Menschen sind. – Nun folgt die Aussage über die Wirksamkeit des göttlichen Wortes (55,10f.): Sie wird in der *Biblia hebraica* nochmals mit *ki* eingeleitet, so dass sich immer noch das »Denn« aus 55,8 fortsetzt. Die *LXX* wechselt jedoch wieder auf *gar* (»denn«), wodurch nun die Aussage über die Kraft des Wortes gleichsam wie eine Bewahrheitung der zuvor ausgesagten göttlichen Erhabenheit erscheint. Die *Vulgata* leitet hingegen 55,10f. mit einem einfachen *et* ein, wodurch das *quia* von 55,9 fortgesetzt wird. – In jedem Fall schreitet die prophetische Aussage von der Erhabenheit göttlicher Gedanken und Wege bis zur Wirksamkeit des Wortes fort in einer Weise, die begründend vorgeht. In unserem Zusammenhang ist bedeutsam, dass die Wirksamkeit des Wortes Ausweis göttlicher Erhabenheit ist, was sich am genauesten in der Formulierung der *LXX* widerspiegelt.

⁴⁴ Augustinus, *Sermo* 228,3; vgl. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (wie Anm. 36), 264.

führt uns – gemäß dem weiter oben gedanklich Entwickelten – zurück zur Frage der *participatio*. Das heilskräftige menschliche Wort ist ein von Gott beanspruchtes Menschenwort. Stellvertretend für alle anderen menschlichen Worte verkörpert es die höchste Würde, die menschlichem Wort überhaupt zukommen kann.

5.1. Subjektive *participatio*

Menschliches Wort ist aber nicht erst das mit den Lippen ausgesprochene oder das geschriebene Wort, sondern zuerst das im Geist gebildete Wort: Es steht für die sprachliche Struktur der gesamten Geistigkeit des Menschen.⁴⁵ In dem Maße, als nun die ganze Geistigkeit des Menschen danach strebt, sich in einem konkreten von Gott besonders beanspruchten Wort repräsentiert zu sehen, erhebt sie sich dazu – im Leben und im Herzen. Dies ist nichts anderes als der Grad persönlicher Heiligkeit, sowie die konkrete *devotio*, mit der der Mensch an der Heilskraft des Wortes partizipiert. *Devotio* und Heiligkeit werden hier also von der *participatio* her aufgefasst: als persönliches Streben, sich selbst immer mehr vom Gotteswort her zu verstehen, wie dieses im liturgischen Wort begegnet – eine geistliche Anstrengung, die sich nicht nur in der konkreten Andacht zeigt, sondern die ganze Lebensführung mitprägt.

Freilich bezieht sich die *participatio actuosa* im Kern auf die innere Heilsdimension der Liturgie (welche unabhängig von der konkreten werthafter Ausprägung allein aus dem wesenhaften Zustandekommen echter Liturgie gegeben ist). Was jedoch die liturgische Kultkraft im Blick auf die Welt betrifft, fließt in diese nicht bloß die *potestas*, sondern erst insofern auch die *participatio* (übrigens als eine Quelle der *potestas* der Gläubigen) ein, als ebendiese *participatio actuosa* – getragen von der generellen christlichen Lebensführung – sich in konkreter liturgischer *devotio* manifestiert: Und darin bleibt sie auf die konkrete liturgische Wortgestalt (im hier gebrauchten umfassenden Sinne) verwiesen.

So gilt die *participatio actuosa* jedoch nicht nur für die gläubigen »Laien«, sondern auch für die bevollmächtigten Kleriker, und zwar sogar im Blick auf ihre eigenen liturgischen Vollzüge.⁴⁶ Denn der Kleriker ist kein besserer oder anderer Christ als die übrigen Gläubigen: Die Macht der Gotteskindschaft (vgl. Joh 1,17) und das daraus sich ergebende Verhältnis zur Welt gilt grundlegend auch für ihn.⁴⁷

Die hier angesprochene Kultkraft bezeichnet man klassisch als äußere Verdienstlichkeit der Liturgie, welche dem unendlichen inneren Wert des in der Liturgie gegen-

⁴⁵ Vgl. Scheffczyk, a.a.O., 30ff.; 56ff.

⁴⁶ Dass das Christsein im Klerikersein nicht untergeht, findet liturgisch seinen Niederschlag z.B. im Gebet *Nobis quoque peccatoribus* des *Canon Romanus*: Mit den Worten *famulis tuis* und dem Brustschlag gilt der Bezug den amtlichen Kultdienern, v.a. dem Zelebranten selbst. Aber inhaltlich drückt er das aus, was er mit allen anderen Gläubigen gemeinsam hat: die Sündigkeit und persönliche Verwiesenheit auf die Gnade.

⁴⁷ Leo Scheffczyk hält sogar fest: Den Weltbezug kann der Priester, »streng genommen, nicht als Amtsträger« aufbauen, »weil ein Amtsträger nur in dem Bereich« bevollmächtigt ist, »für den er bestellt ist und in dem er als solcher auch anerkannt ist. . . . D.h. auf eine Kurzformel gebracht: Für die Welt ist und wirkt der Amtspriester nur wie ein Laie« (*Das allgemeine und besondere Priestertum*, in: Klerusblatt 50 [15. 10. 1970], 331–334, hier 334. Scheffczyk bezieht dies auf priesterliche Leitungsautorität. Insofern dies aber auf das Verhältnis zwischen Liturgie und Welt bezogen wird, darf hier noch weiter differenziert werden; vgl. dazu 5.3.

wärtig gesetzten Erlösungswerkes zufließt. Bezogen auf die *devotio* der Gläubigen ist die Rede von einem Gnadenverdienst tatsächlich angemessen, weil hier die spirituell-moralische Ebene immer einbezogen ist.

Diese äußere Verdienstlichkeit wird durch die Gestalt der Liturgie gefördert. Sie ist zwar, wie gesagt, im objektiven und jeder echten Liturgie innerlichen göttlichen Heilsakt gegründet, der in jeder konkreten Wortgestalt gleichermaßen gegeben ist. Die (im umfassenden Sinne) werthafte Gestalt der Liturgie ist darüber hinaus aber auch der einzige Weg, zwischen dieser inneren Dimension und der *participatio* in deren spezifischem Gnadenverdienst zu vermitteln.

Die Konsequenz davon: Es ist das größere – oder geringere – Ausmaß an Ausdrücklichkeit, wodurch die *participatio* der Gläubigen konkret genährt und folglich zu ihrer größeren (oder geringeren) Kultkraft gebracht wird.

5.2. Formelle *participatio*

Aber diesem umfassend werthafte Bezugspunkt der *devotio* und damit der *participatio*, also der liturgischen Gestalt in Textinhalten, rituellem Gefüge, Strukturierung des *Ordo* der Dienstämter, ja sogar im »Schmuck« (also in zeremonieller, musikalischer und künstlerischer Entfaltung),⁴⁸ muss Kultkraft gewissermaßen auch in sich selbst zukommen – unabhängig von der *devotio* der Gläubigen.⁴⁹ Es verbinden sich also nicht nur innere unendliche Werthaftigkeit des Messopfers und die »von außen« dazukommende Verdienstlichkeit der andächtig Betenden. Als »Mittleres« gibt es noch die Kultkraft der Gestalt selbst: Hier passt nun das Wort »Verdienstlichkeit« nicht mehr.

Dennoch ist dieses Mittlere keineswegs magisch zu verstehen: Vielmehr berührt es einen Aspekt der Intention der Beteiligten, die liturgische Handlung vorzunehmen, vorweg der Intention des hauptverantwortlichen Zelebranten, aber sekundär auch der Intention aller. Die Intention bezieht sich ja nicht nur darauf, formell tun zu wollen, was die Kirche tut. Vielmehr wird jeder Text, der gebetet wird, jede Vollmacht des *Ordo*, die beansprucht wird – um bei diesen beiden Säulen der Kultkraft zu bleiben – von der betreffenden Person allein schon kraft der Tatsache des liturgischen Vollzuges selbst bejaht. Anders ausgedrückt: Vorgängig zu jeder persönlichen *devotio*, ist jeder liturgische Vollzug ein echter personaler Akt, der die gesamte äußere Gestalt dieses Vollzuges umfasst und bejaht.⁵⁰ Diese Art der Intention ist auch eine Weise der *participatio*. Weil es aber um ein Bejahen allein aus dem Faktum des Vollzugs geht, hat diese *participatio* einen formellen Charakter.

⁴⁸ Vgl. hierzu Chad Ripperger FSSP, *The Merit of a Mass*, in: *Latin Mass* (Summer 2003), 21–31 (<http://www.u.arizona.edu/~aversa/modernism/Merit%20of%20the%20Mass%20%28Fr.%20Ripperger.%20F.S.S.P.%29.pdf> [18. 2. 2015])

⁴⁹ Diese Einsicht verdanke ich Herrn Mag. theol. Jürgen Lercher.

⁵⁰ Vgl. als biblische Grundlage z.B. Ex 17,8–13. – Dass es diese Dimension gibt, kann man an einem ganz anderen Bereich veranschaulichen: Bereits das bloße Christ-Sein – unabhängig also von der subjektiven Intensität, mit der es gelebt wird – hat die Kraft, bei Christenverfolgern zum *odium fidei* gegenüber der konkreten Person zu führen.

5.3. Überblick

Hier ist nun ein Überblick über die Dimensionen der *participatio* angebracht:

- Gnadenhaft ist die *participatio* im Blick auf die Gnade, welche in der Liturgie allen angeboten wird. (Dies ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung.)
- Ontologisch nennen wir hier die *participatio* nicht im Blick auf die subjektive Begnadung (so sehr diese auch »ontologisch« verstanden werden darf), sondern im Blick auf das liturgische Gedächtnis: Kraft des liturgischen Gedächtnisses werden nämlich alle hineingenommen in das Heilstun Gottes, dessen die Kirche gedenkt. Im Blick auf spezifische bevollmächtigte liturgische Akte unterscheiden sich hierbei Kleriker der verschiedenen Weihestufen von den übrigen Gläubigen. Diese »ontologisch«-anamnetische *participatio* ist Quelle der *potestas* im Blick auf das liturgische Geschehen selbst.
- Wenn sich die *participatio* hingegen auf die liturgische Gestalt bezieht, ist sie
 - formell insofern, als das *In se* der liturgischen Gestalt personal getragen und bejaht wird. Insofern Kleriker die Kirche repräsentieren, kommt ihnen hier eine höhere Bedeutung als den übrigen Gläubigen zu.
 - Subjektiv (verdienstlich) ist sie insofern, als die Gläubigen an der Gestalt (und damit auch am Gehalt und der Gnade) persönlich Anteil nehmen durch den Grad ihrer persönlichen Heiligkeit und durch ihre *devotio*. Dem sakramentalen Opfer der Messe und den Sakramentalien fließt der Grad an Heiligkeit und Andacht von den bevollmächtigten Kultdienern innerlicher zu – weil diese die Träger der jeweiligen *actio* sind – als von den übrigen Gläubigen.⁵¹ Dennoch wird die Liturgie von dem, was ihr von den übrigen Gläubigen zufließt – vor allem aus der sakramentalen Ehe – auf eine ganz einzigartige und von klerikalischen Kultdienern so nicht realisierbare Weise in ihrer Kultkraft bereichert.⁵²

Diese formelle bzw. subjektive *participatio* ist Quelle der *potestas* im Blick auf die Welt, weshalb die Frage nach der Kultkraft relevant wird. Die Kultkraft bemisst sich somit an der liturgischen Gestalt und der auf sie bezogenen *participatio*: Denn an der Gestalt hängt es, wie ausdrücklich der fundamentale Wort-Charakter der Liturgie (der alles umfasst: Texte, Riten, Schmuck, aber auch die innere Strukturierung des *Ordo*) ist.

6. Ergebnisse der Untersuchung

Das Ergebnis dieser Überlegungen kann nun in einer stringenten gedanklichen Aufeinanderfolge formuliert werden:

- Die Begriffe *potestas* und *participatio* kann man nicht einfach zwischen Klerus und übrigen Gläubigen aufteilen: Für beide Gruppen gilt beides, jeweils aber auf unterschiedliche Weise.

⁵¹ Vgl. im Blick auf das Opfer der Messe: J. Nebel, *Opfer und Person* (wie Anm. 10), 156–173.

⁵² Vgl. dazu wichtige Argumente bei: L. Scheffczyk, *Eucharistie und Ehesakrament*, in: Ders., *Glaube als Lebensinspiration* (Gesammelte Schriften [Bd. 2]), Einsiedeln 1980, 371–393, hier v.a. 387.

- Zur begrifflichen Aufteilung ist vielmehr die *potestas* der Dimension des »sichtbaren« liturgischen Vollzuges zuzumessen; die *participatio* ist hingegen eine »unsichtbare« Dimension an diesem Sichtbaren.
- In dieser Einordnung liegt das entscheidende Fundament dafür, dass die *participatio* von der sichtbaren liturgischen *actio* in ihrer gestuften Vollmacht unterschieden und somit die eingangs reflektierte innere Logik des *participatio*-Begriffs respektiert bleiben kann.
- Dank dieser Unterscheidung behält folglich auch die *actio* ihren Eigenwert. Weil es dabei aber um spezifisches sakramentales Handeln geht, kann die *actio* nicht nur auf der allgemeinen kollektiven *potestas* des Christ-Seins aller Gläubigen aufbauen, sondern muss eine spezifische *potestas* zur Grundlage und zum Erkennungsmerkmal haben.
- Daher wird vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen *participatio* und *actio* der Klerus als eigentlicher Träger der liturgischen *actio* in einer Weise einsichtig, dass sowohl die liturgische *potestas* der Gläubigen als auch die dem Klerus selbst zukommende *participatio* einbezogen bleiben.
- Der Einbezug der *potestas*, die dem Christ-Sein als solchen eigen ist, lässt die Bedeutung christlicher Liturgie für die Welt erkennen.
- Weil es bei dieser Weltbedeutung der Liturgie um die Durchsetzung der von Christus gewirkten Erlösung geht, ist nicht der innere (unendliche) Wert der Liturgie allein maßgebend, sondern die Intensität, in der dieser Wert einer konkreten raumzeitlichen Situation zugewendet wird.
- Diese Intensität ist die liturgische Kultkraft, für welche die konkrete Ausformung des liturgischen Wort-Charakters (im umfassenden Sinn des Begriffs) entscheidend ist.
- Je mehr Kultkraft die *actio* hat, umso mehr Kultkraft hat auch die *participatio*. Je größer die Kultkraft, umso größer überhaupt die Bedeutung der *participatio* (– und damit aller Gläubigen in der ihnen zukommenden *potestas* –) für die Welt, die »Welt« in ihnen selbst und die Welt »draußen«.

Hier könnte man einwenden, dass dieser gesamte Gedankengang eine Reflexionsebene in den Mittelpunkt stelle, die in Wirklichkeit jedoch »akzidentell« sei. Gewiss, die »essentielle« Wirkkraft christlicher Liturgie kann nur im inneren heilsökonomischen Wert selbst liegen. Dennoch ergibt sich als wichtiges Ergebnis dieser Studie, dass die Kultkraft liturgischer Gestalt, die dem heilsökonomischen Fundament zufließt, sozusagen als »Kanal« fungiert, durch welchen das heilsökonomisch Essentielle überhaupt die konkrete raumzeitliche Situation als Zuwendungspunkt einzelner liturgischer Handlungen erreicht. Kurzum: Obwohl die hier fokussierte Dimension nur »akzidentell« ist, bleibt sie für den gnadenhaften Weltbezug christlicher Liturgie immer das Zünglein an der Waage.

7. Tendenzen zu einem Paradigmenwechsel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Liturgische Kultkraft lebt ganz aus der Unterscheidung zwischen *actio* und *participatio*. Wird nun aber – wie im 20. Jahrhundert vielfach geschehen – die *participatio actuosa* vorrangig der äußeren Ebene sichtbarer liturgischer Vollzüge zugemessen,

geraten *participatio* und *actio* auf gleiche Ebene und laufen folglich Gefahr, miteinander zu konkurrieren. Daraus erklären sich einflussreiche Tendenzen der nachkonziliaren Liturgiereform zu einer neuartigen Synthese zwischen *participatio* und *actio*, nämlich zu einer »neue[n] Akzentuierung für die liturgischen und sakramentalen Handlungen. Sie müssen immer mehr zu ›Feiern‹ werden.«⁵³ Diese Synthese besteht also darin, die Liturgie einfach als *celebratio*, als Feier der Gemeinde, aufzufassen, in der jeder – Amtsträger wie Gläubige – verschiedene ihnen jeweils zukommende Funktionen ausüben. Zumindest der Sache nach folgte Annibale Bugnini dabei der Mysterientheologie Odo Casels, wenn er schrieb, dass das Osterereignis selbst – so wörtlich – »im Sakrament der Kirche lebt und *Mysterium der Gottesverehrung* [»mistero di culto«] geworden ist«:⁵⁴ Dieses Mysterium, als Gegenstand gemeinsamer Feier, appelliert nun an das Bewusstsein der Anwesenden; es ist nicht (oder nicht vorzugsweise) Krafraum eines gestuft vollzogenen Kultaktes. Ein solches Umdenken hat Konsequenzen:

- Obwohl der Ausdruck *participatio actuosa* beibehalten wird, verliert er in dem neuen Paradigma an Relevanz, denn das »Feiern« haben alle gleichursprünglich gemeinsam.
- Auch der Begriff der *actio liturgica* bleibt in theologischen Formulierungen erhalten, aber nicht in dem Sinne, dass die *actio* den inneren Kern der *celebratio* ausmacht, sondern im umgekehrten Sinne, dass die gemeinsame *celebratio* einfach zur *actio* erklärt wird.⁵⁵ Somit verliert der Begriff *actio* seinen Eigenwert und büßt folglich ebenfalls an Relevanz ein.
- Die Frage nach der Kultkraft der Liturgie scheint innerhalb des Paradigmas einer Gemeindefeier nicht mehr vorrangig zu sein. Im Mittelpunkt des liturgischen Interesses steht die gemeinsame Feier der abgeschlossenen Heilstat Christi, nicht aber eine noch ausstehende Durchsetzung der Erlösung in der Welt. Es geht daher nicht in erster Linie um einen liturgischen Akt, der die Erlösung der Welt weiter fördern will, sondern um die gemeinsame Freude über das, was in Kreuz und Auferstehung geschehen ist: die Erlösung der ganzen Welt, von der sich aber ihre noch zu realisierende Durchsetzung nicht mehr abhebt. Das Verhältnis zur Welt ist optimistischer. So wird der Gläubige eingeladen, nach Abschluss der Liturgie mit dem Lob Gottes im Herzen zu seinen täglichen Aufgaben zurückzukehren.⁵⁶ Die Kirche versteht sich somit nur noch sekundär als bevollmächtigt Wirkende und Mitwirkende, primär aber als Empfangende.

Dies hatte Folgen für die liturgischen Texte und auch für die innere Struktur des *Ordo*:

- Die Texte betonen stärker heilsgeschichtliche Inhalte – nun aber nicht, um daraus gezielt anamnetische Kraft für einen Kultakt zu ziehen, sondern um damit an das

⁵³ A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament* (dt. Ausg. hrsg. v. J. Wagner unter Mitarb. v. F. Raas), Freiburg 1988, 62.

⁵⁴ A. Bugnini, *Die Liturgiereform*, (wie Anm. 53), 61 [Hervorhebung v. Verf.]; Ders., *La riforma liturgica (1948–1975)* (Biblioteca »Ephemerides Liturgicae« »Subsidia« Bd. 30), Rom 1983, 50.

⁵⁵ Vgl. Nebel, *Von der actio zur celebratio* (wie Anm. 9), 85.

⁵⁶ Vgl. *Institutio Generalis Missalis Romani* (2000), Nr. 90.

Bewusstsein der Anwesenden zu appellieren und so miteinander Gott zu loben. Entsprechend hat dann auch jene Ausdrücklichkeit, die in liturgischen Akten konkrete Anliegen betont, aufs Ganze gesehen abgenommen.

- Der hierarchische *Ordo* wurde reduziert auf jene drei Ämter, die im engeren Sinne als sakramental und als pastoral angesehen wurden; was hingegen bisher in erster Linie in seinem Kultcharakter die Zeiten überdauert hat – unbeschadet einer ursprünglichen pastoralen Verankerung – fiel weg oder wurde durch laikale Funktionen ersetzt.⁵⁷

Wenn man diese Tendenzen im Blick auf die Kultkraft und die traditionelle Idee der *participatio actuosa* beurteilen würde, käme man in Versuchung, von einer Abschwächung sprechen zu müssen. Dies könnte freilich provozieren zum Gegenargument etwa in dem Sinne, dass die Kultkraft nun wieder entschieden dem alltäglichen Leben, der Bewährung in Glaube und Liebe, zuerkannt sei. Dabei wird die Kultkraft also radikal extrinsisch aufgefasst – »radikal« deshalb, weil die überlieferte Liturgie sehr wohl das Extrinsische kannte und sogar betonte, nämlich die von der Liturgie selbst in den Gläubigen geförderte *devotio* und über die *devotio* auch die Heiligkeit. Die nachkonziliaren liturgischen Tendenzen dagegen betonen – freilich nicht ohne die *participatio* an der Gnade des gültig Vollzogenen zu umgehen (zu diesem unaufgebbaren dogmatischen Kern kann der Begriff freilich weiterhin dienen) – eine gemeinschaftliche Feier, daher die Freude am bewusst Gefeierten, und dies als Stimulator des christlichen Einsatzes in der Welt. Kultkraft ist somit – nicht ausschließlich, aber in erster Linie – außerliturgisch.

Bei alledem handelt es sich freilich nicht um absolute Gegensätze, wohl aber um deutliche Schwerpunktverschiebungen. Hier zeichnet sich ein grundlegenderer Paradigmenwechsel ab, der dann auch zu spürbar anderen liturgischen Erwartungen und Motivationen führt:

- Die Förderung eines extrinsischen Verständnisses christlicher Kultkraft mag dadurch motiviert sein, die Frage nach der Wirksamkeit des Christlichen nicht auf rituelle Vollzüge zu konzentrieren bis zu dem Punkt, am Ende den christlichen Welt-einsatz als sekundär erscheinen zu lassen. So aufgefasst, erweckt der Paradigmenwechsel geradezu den Eindruck einer heilsamen Korrektur. Bei allem Respekt vor solchen Beweggründen stellt sich freilich die Frage, wieweit der Verdacht auf eine solche Korrekturbedürftigkeit wirklich zutrifft: Man wird den Katholiken, die im Rahmen der überlieferten Liturgie gelebt haben und noch heute leben, nicht kate-

⁵⁷ Bedarf daher seit dem *Motu proprio Summorum Pontificum* der »Sprung« aus dem neuen in das überlieferte Paradigma nicht einer wachsam Prüfung im Blick auf die Kultkraft? Für Priester, welche die *Ordines Minores* nicht empfangen haben, steht die Gültigkeit altritueller Vollzüge freilich außer Frage; aber hängt die der Gültigkeit zufließende Kultkraft, wie oben dargestellt, nicht nur einerseits an den Texten, andererseits jedoch auch an der Ausdrücklichkeit, mit welcher der sakramentale *Ordo* in einzelnen Weihestufen Dimensionen der *potestas* Christi nachzeichnet? Und gilt dies nicht umso mehr, als ein Text oder Ritus eine spezifische in den *Ordines Minores* zum Ausdruck kommende Vollmacht zum Ausdruck bringt? – Dieses Anliegen darf natürlich nicht im Sinne eines simplen additiv-quantifizierenden Denkens missverstanden werden: Vielmehr verleiht sich der grundlegende, von Gott herkommende Wort-Charakter in der Liturgie vieldimensional, so dass gefragt werden muss, inwieweit die Schwächung einer dieser Dimensionen eine qualitative (aber als solche eben für die Kultkraft relevante) Verarmung bedeutet.

gorisch Lauheit im Einsatz für die Welt vorwerfen können. Dies würde keiner historischen oder religionssoziologischen Prüfung stand halten.

- Ein intrinsisches Verständnis liturgischer Kultkraft fasst demgegenüber die Durchdringung der Welt mit der Erlösung vor allem innerlich. Wenn man dabei davon ausgeht, dass »materielle« Gegebenheiten – wie das konkret formulierte Wort, Inhaltlichkeit und Ausdrücklichkeit, rituelle Gestalt, Gliederung des Weihe-*Ordo* – die Kultkraft beeinflussen, so liegt dem die Überzeugung von einem ganz engen Verhältnis von Geist und Materie zugrunde. Im Zuge einer vom Deutschen Idealismus geprägten Philosophie und Theologie ist dies manchmal in den Verdacht eines dinglichen Denkens oder sogar der Magie geraten. Diesem Verdacht wollen die Überlegungen der vorliegenden Studie entgegenwirken, indem das Verhältnis zwischen *participatio*, *actio* und *potestas* neu durchdacht wird. Zugleich aber erfordert diese Problematik eine erneute naturphilosophische Klärung des Verhältnisses von Geist und Materie, und auch eine theologische Klärung des Verhältnisses zwischen Welt und Sünde.

The *participatio plena et actuosa* in the Light of *sacra potestas*

An Attempt to Explain the Meaning of Christian Liturgy

Abstract

This study intends to confront two central concepts: *sacra potestas* is significant for the traditional idea of liturgy; *participatio* is basic for the liturgical reform of the 20th century. The study shows that the concept of *participatio* makes sense properly in its distinction from the liturgy as *actio sacra praecellenter* (SC 10) and therefore implies the *sacra potestas* of the ordained ministers. The importance of authorized liturgical ministers (clerics) results from the liturgical will of the Second Vatican Council as well. – On a principal level *sacra potestas* is also proper to all the faithful. That is mainly how liturgy comes into relation with the world. This leads to the question of cult-power. In this light the *sacra potestas* of the clerics and the essence of the authorized liturgical act are theologially explained. The latter is principally based on the liturgical remembrance (*anamnesis*), whereby the liturgical word becomes relevant as the core issue of the cult-power. The structure of the hierarchical *Ordo* has the character of word as well. How explicitly this structure retraces the *sacra potestas* is therefore relevant for the cult-power. All this leads to explaining the term *participatio* in a nuanced light. – After the Second Vatican Council, however, tendencies arose to amalgamate *participatio* and *actio* to *celebratio* as a novel synthesis. This is symptomatic of a mental attitude by which the two basic terms are no longer seen as complementary but as subliminally concurrent with each other. In the new synthesis their former significance is attenuated. This has consequences for the concept of the hierarchical *Ordo* and for the relation between liturgy and world.

Ich und der Vater sind eins (Joh 10,30 EÜ): Ein neuer Versuch

Von Norbert Jacoby*, Landau/Pfalz

Zusammenfassung

Der Aufsatz setzt bei der Überlegung an, dass dem Evangelisten Johannes schwerlich unterstellt werden darf, er habe seine Aussagen über den göttlichen und den menschlichen Jesus widersprüchlich konzipiert. Den Schlüssel zu einer widerspruchsfreien Interpretation bietet die antike Freundschaftslehre, deren beste theoretische Darstellung die in hellenistischer Zeit durchgehend bekannte Nikomachische Ethik des Aristoteles bietet. Da diese Konzeption auch in populären Texten der Antike weit verbreitet ist, braucht keineswegs vorausgesetzt zu werden, dass der Evangelist Aristoteles Texte rezipiert habe.

Die platonisch-aristotelische Analyse der menschlichen ψυχή kann als Ausgangspunkt auch für eine moderne Interpretation dienen. Mehrere Menschen mit je eigener ψυχή als personaler ὑπόστασις können gemeinsam etwa über das Haus-εἶδος/ὄν – in der Regel auch nach der Erkenntnis nur δυνάμει – verfügen. Diese Hauserkenntnis ist zwar an raumzeitlichen Häusern gleichsam abgegriffen, aber keineswegs auf die Summe der erkannten Häuser beschränkt: Ein völlig neu konzipiertes Haus kann von unterschiedlich sozialisierten Menschen, falls sprachliche Missverständnisse ausgeräumt sind, jeweils ohne den geringsten Zweifel – also intersubjektiv – als Haus erkannt werden, da der Begriff des Hauses auf keinen Typus eines kontingenten Hauses beschränkt ist. Analog verfügen die göttlichen Personen mit ebenfalls je eigener ὑπόστασις gemeinsam über sämtliche εἶδη/ὄντα – freilich, da identisch mit ihrem Sein, ἐνεργείᾳ, d.h. ohne zeitliche oder räumliche Einschränkung. Auch der Mensch integriert ein neu erworbenes εἶδος/ὄν nicht als Fremdkörper in seine ὑπόστασις, sondern aktiviert bei der entsprechenden Einzelerkenntnis den zu genau dieser Erkenntnis fähigen Bereich seiner ψυχή, präziser seines intellectus possibilis.

Menschliche Freundschaft ist für Aristoteles umso inniger, je mehr Einzelerkenntnisse gemeinsam aktiviert werden. Im aristotelischen Idealfall wird bereits der optimale menschliche Freund zu einem ἄλλος αὐτός, d.h. einerseits zu einem in Bezug auf die erkannten Inhalte vollkommen identischen αὐτός, andererseits zu einem den Inhalten zugrunde liegenden, in einer eigenen ψυχή unterschiedenen ἕν-Prinzip und insofern zu einem ἄλλος. Diese ἄλλος αὐτός-Formel wird geradezu zu einem antiken Schlagwort für gelungene Freundschaften.

Im Unterschied zum Menschen sind – wie beim unbewegten Bewegten des Aristoteles – die göttlichen ὑποστάσεις in den Bereichen aller ὄντα jederzeit gleichsam voll aktiviert, so dass sie im Höchstmaß einander ἄλλος αὐτός sind. Wenn das Johannesevangelium einerseits für Jesus volle Menschheit beansprucht, würde die Inkarnation implizieren, dass beim menschlichen Jesus die göttliche ἐνέργεια-Verfügung über alle ὄντα auf die menschliche δυνάμις-Verfügung reduziert ist. Wenn das Johannesevangelium andererseits die Göttlichkeit auch des irdischen Jesus u.a. in 10,30 behauptet und an Wundern und Weissagungen exemplifiziert, würde das heißen, dass der menschliche Jesus des Evangeliums jederzeit die göttlichen Möglichkeiten in dem jeweils relevanten Teilbereich reaktivieren kann, ohne den zeitraubenden Umweg über kontingente naturgesetzlich verhaftete Instanzen zu gehen. Dies ist gleichsam die Verlängerung verbreiteter Alltagserfahrung: Hochintelligente Menschen brauchen im Unterschied zu anderen häufig nur wenige Beispiele, um eine für sie neue intelligible Erkenntnis zu gewinnen, die ja wie jedes εἶδος/ὄν (im Unterschied zu einer φαντασία) jedweder Kontingenz enthoben ist.

* Wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem alttestamentlichen DFG-Projekt zur Erstellung einer synoptischen deutschen Übersetzung des Jeremia-Buches in MT und LXX (Proff. Karin Finsterbusch, Uni Koblenz-Landau/Pfalz, und Armin Lange, Uni Wien).

1. Einleitung

In 10,30 ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν »ich und der Vater, eines sind wir«¹ liegt zweifellos »einer der Zentralsätze des Joh« vor, »der über alles hinausgeht, was in den anderen Schriften des NT über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott gesagt wird«². Bekanntlich kann die hier ausgedrückte Identität unmöglich wie die seit Gottlob FREGE vielfach diskutierte Bedeutungsidentität von Morgen- und Abendstern im Planeten Venus³ gemeint sein. Denn dann müsste der Text lauten: Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ εἷς ἑσμεν »ich und der Vater, *einer* sind wir«⁴ oder gar ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ εἷς εἶμι »ich und der Vater, *einer bin ich*«⁵. Damit läge eine erstaunliche Übereinstimmung mit der von Philodem überlieferten stoischen Theologie Chrysipps vor, der den vorher mit Zeus identifizierten αἰθήρ als ἅπαντά (τ') ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐ(τ)ὸς ὢν καὶ πατήρ καὶ υἱός »(Und letztlich) ist alles Himmelsluft, wobei dieselbe sowohl Vater als auch Sohn ist«⁶ beschreibt. Jesus würde sich dann über das etwa aus Jes 63,16 oder 64,7 den Zuhörern bekannte יְיָ אֱלֹהֵינוּ »unser Vater« proteusartig mit dem grundlegenden יהוה יהוה »JHWH (ist) einer« (Dtn 6,4) identifizieren. Auf den ersten Blick würde das zwar zur Antwort Jesu auf die Frage des Philippus in Joh 14,9 passen: [...] οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις, Δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; Mit einer solchen Aussage deutet der Evangelist doch eine gewisse Bedeutungsidentität Jesu mit dem Vater an. Das Verständnis wird dadurch erschwert, dass Jesus kurz nach dieser Identitätsaussage den Vater ausdrücklich als größer als sich bezeichnet: Ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν (14,28b). Gerade das Johannesevangelium macht ja auch mit den unübersehbaren Klammern einerseits von θεὸς ἦν ὁ λόγος (1,1) bzw. μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (1,18) und ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεὸς μου (20,28) die Gottheit Jesu, andererseits von ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1,14) und ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (19,5) das Menschsein Jesu »in seiner extremsten Konsequenz sichtbar«⁷.

¹ Diese und alle weiteren Übersetzungen (auch im Haupttext) vom Vf.: Sie sind möglichst wörtlich gegeben und dienen ausschließlich dazu, das Verständnis des griechischen bzw. lateinischen Originals zu erleichtern.

² WILCKENS 1998, 168.

³ FREGE 1892.

⁴ So schon Tert., adv. Prax. 22,11 (ed. SIEBEN FC 34, 208):

»Si enim dixisset quod »unus sumus«, potuisset adiuvare sententiam illorum ...«.

»Wenn (Jesus) gesagt hätte, »einer sind wir«, hätte er die Meinung jener (d.h. des Praxeas und seiner Anhänger) unterstützen können ...«. Vgl. BROWN 1966, 403; HAENCHEN 1980, 392; BLANK 1981, 237; BEASLEY-MURRAY 1987, 174 u.v.a.

⁵ Hippol., c. Haer. Noeti 7,1 (ed. SCHWARTZ 1936; vgl. POLLARD 1956–57, 335):

Οὐκ εἶπεν ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν εἰμί, ἀλλ' ἐν ἑσμεν. τὸ γὰρ ἑσμεν οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται, ἀλλ' ἐπὶ δύο· [δύο] πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν δὲ μίαν.

»(Jesus) sagte nicht »Ich und der Vater, eines bin ich«, sondern »eines sind wir«. Das »sind wir« ist nämlich nicht auf ein Eines bezogen, sondern auf zwei; zwei Personen zeigt er auf und eine einzige Wirkung.«

⁶ Philod., piet. 79,24–25 und 80,26–29 (ed. GOMPERZ 1866): Vgl. USENER 1900, 293.

⁷ BULTMANN 1941, 510.

2. Sekundärliteratur

2.1 Kurzer Überblick

Der 2013 publizierte Kommentar zum Johannes-Evangelium von Johannes BEUTLER gibt eine treffende Kurzinterpretation zu Joh 10,30: »Auch wenn die Aussage von V.30 von der Einheit von Vater und Sohn im Handeln ausgeht, muss sie doch als Aussage über die Einheit von Vater und Sohn im Sein verstanden werden. Vater und Sohn sind nicht >>einer<<, sondern >>eins<<, aber damit dann doch im Wesen eins.«⁸ Damit folgt BEUTLER zahlreichen meist älteren Auslegungen des Verses, etwa von HENDRIKSEN: »Though two persons, the two are one substance or essence.«⁹ Selbstverständlich ist dabei vielfach darauf verwiesen worden, dass Joh 10,30 im Munde Jesu die schon genannte »logos doctrine of the prologue« aufgreift.¹⁰ BEUTLER räumt freilich im Anschluss an die oben zitierte Passage resignierend ein: »Hieran scheiden sich bis zur Stunde die Geister.«¹¹ Von WAHLDE hatte 2010 eine Einigung über eine rationale Interpretation von Joh 10,30 gar für unmöglich gehalten: »I do not think it is possible to finally settle the issue one way or the other«¹².

Denn viele Interpreten halten Joh 10,30 entweder lediglich für eine pointierte Formulierung »not offered as a proposition in metaphysics, but simply as the explanation why an attack on the Son is also an attack on the Father, and so bound to fail«¹³. Oder sie deuten den johanneischen Jesus als eine Person, die ihr eigenes Profil zurücknimmt, um völlig transparent für den Willen des Vaters zu sein, eben so sehr, dass die Gläubigen in ihm den Vater sehen können. Entsprechend pointiert HAENCHEN seine Auslegung des Verses: »Johannes vertritt eine ausgesprochen subordinatianische Christologie«¹⁴.

Ein Hauptgrund für die genannte »Scheidung der Geister« scheint in der Befürchtung vieler Interpreten begründet zu sein, Joh 10,30 im Sinn einer »späteren, vom griechischen Denken beeinflussten Theologie«¹⁵ zu verstehen. Nach dem Hinweis USENERs auf das bereits zitierte Chrysipp-Fragment¹⁶ halten zum einen manche ältere Exegeten die »metaphysische Einheit« von Vater und Sohn »im Zusammenhang der Logospekulation« für ein Interpretament »stoischer Theologie«.¹⁷ Zum anderen sehen viele Interpreten in der traditionellen Auslegung im Sinne BEUTLERs eine Rezeption platonisch-aristotelischer Philosophie der Spätantike. So hatte schon BERNARD Augustins analoge Kurzformel »Per *sumus* refutatur Sabellius, per *unum*

⁸ BEUTLER 2013, 317.

⁹ HENDRIKSEN 1954, 126; ähnlich etwa SCHNEIDER/FASCHER 1976, 206f.; auch der 2010 publizierte Kommentar zur Zürcher Bibel folgt der traditionellen Deutung: »Jesus nimmt für sich in Anspruch, als der Sohn Gottes mit seinem Vater wesenseins zu sein«.

¹⁰ HOWARD o.J., 633; MARSH 1968, 407 u.v.a.

¹¹ BEUTLER 2013, 317.

¹² Von WAHLDE 2010, 473.

¹³ SANDERS/MASTIN 1968, 258; ähnlich etwa STRATHMANN/STÄHLIN 1962, 170.

¹⁴ HAENCHEN 1980, 392.

¹⁵ BLANK 1981, 237; ähnlich von WAHLDE 2010, 473.

¹⁶ USENER 1900, 293.

¹⁷ Etwa HOLTZMANN/BAUER 1908, 203.

Arius« (»Mit *sumus* wird Sabellius abgewiesen, mit *unum* Arius«) zitiert, um sich dann zu distanzieren: »But it is an anachronism to transfer the controversies of the fourth century to the theological statements of the first«¹⁸. Derartige Urteile ziehen weite Kreise über die theologische Fachliteratur hinaus. Der bekannte Bochumer bzw. Mainzer Philosoph Kurt FLASCH schreibt in seinem »nicht zuerst an Fachtheologen, sondern an jeden, der sich seines Glaubens gewiss oder ungewiss ist«¹⁹ gerichteten neuesten und sofort mehrfach aufgelegten Buch »Warum ich kein Christ bin« lapidar: »Die Trinitätslehre von Nicea, Augustins und der Scholastik steht nicht im Neuen Testament. Sie ist eine inkongruente Konstruktion des 4. und 5. Jahrhunderts.«²⁰

Dem Einfluss griechischer Philosophie entziehen sich rationalistische Interpretationen etwa BULTMANNs, der Joh 10,30 (wie θεὸς ἦν ὁ λόγος 1,1) deutet als »in Jesus und nur in ihm begegnet Gott den Menschen«²¹. In diesem Sinn ist die Aussage auf eine bloße Willens-²² bzw. Handlungsidentität²³ zwischen dem Vater und dem Menschen Jesus reduziert, so dass sich der Sohn von einem den Willen Gottes vollziehenden alttestamentlichen Propheten nicht mehr grundlegend unterscheidet. Derartige Interpretationen stoßen schon in der Spätantike auf Kritik: Paulus und viele andere seien Nachahmer Gottes, doch keiner wage zu behaupten Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἔσμεν²⁴. Mehr noch: Gar auf Tiere und Pflanzen treffe dann, insofern sie dem Schöpferwillen Gottes entsprächen, Joh 10,30 zu.²⁵

2.2 Neuere Vermittlungsversuche

Einige Kommentatoren versuchen zu vermitteln²⁶, ohne jedoch die Vorgaben des Monotheismus einerseits, den göttlichen Anspruch des Sohnes andererseits mit prä-

¹⁸ BERNARD 1928, 365. Einen guten Überblick über die wichtigsten Zeugnisse zu Joh 10,30 im Zusammenhang der trinitarischen Diskussionen des dritten und vierten Jahrhunderts bietet POLLARD 1956–57, 334–349.

¹⁹ FLASCH 2013, 9.

²⁰ FLASCH 2013, 259.

²¹ BULTMANN 1941, 295.

²² So u.a. TASKER 1960, 136; BROWN 1966, 403.

²³ So u.a. ZAHN 1921, 467; SCHLATTER 1947, 175; BRODIE 1993, 376; WENGST 2004, 405.

²⁴ Πολλοὶ τε καὶ νῦν ἐφύλαξαν ... τὸ γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ ... Μιμηταὶ δὲ γεγονάσι καὶ τοῦ Παύλου πολλοί, ὡς ἀκείνους τοῦ Χριστοῦ· Καὶ ὅμως οὐδεὶς τούτων οὔτε Λόγος, οὔτε Σοφία, οὔτε μονογενῆς Υἱός, οὔτε εἰκὼν ἔστιν, οὔτε τις τούτων ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἔσμεν

»Und viele haben auch jetzt beachtet ... das ›Werdet also Nachahmer Gottes‹ ... Und Nachahmer auch des Paulus sind viele geworden wie auch jener Christi (Nachahmer geworden ist); und dennoch ist keiner von diesen (Nachahmern) weder Wort (Gottes) noch Weisheit (Gottes) noch eingeborener Sohn (Gottes) noch Abbild (Gottes), noch hat irgendeiner von ihnen gewagt zu sagen: ›Ich und der Vater, eines sind wir‹: Athanasius, or. contra Arianos III 10 (PG 26, 341C–344A) mit Zitat Eph 5,1.

²⁵ Οὐκοῦν εἰ διὰ τὴν συμφωνίαν ἓν ἔστιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός, εἴη ἂν καὶ τῶν γεννητῶν τὰ συμφωνοῦντα οὕτω πρὸς τὸν Θεόν, καὶ εἴποι ἂν ἕκαστος· Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἔσμεν.

»Also wenn aufgrund (ihrer) Übereinstimmung eines ist der Vater und der Sohn, (dann) dürften (das) auch die mit Gott in dieser Weise übereinstimmenden Schöpfungswerke (sagen), und es könnte ein jeder sagen: ›Ich und der Vater, eines sind wir‹: Athanasius, syn. 48 (PG 26, 780A).

²⁶ Etwa MOLONEY 1998, 320.

ziser Argumentation in widerspruchsfreie Kohärenz bringen zu können. Drei neuere Versuche seien deshalb etwas ausführlicher vorgestellt.

2002 stellt Thomas SÖDING in einer materialreichen und durch ihre Ausgewogenheit sehr hilfreichen Studie die wichtigsten Argumente zu Joh 10,30 zusammen, wie sie sich aus der Interpretation des Johannesevangeliums, weiteren biblischen und außerbiblischen Belegen sowie der Sekundärliteratur ergeben. Dabei steckt er die inhaltlichen Vorgaben der johanneischen Theologie wiederholt sachgemäß ab:

»Dem Evangelisten ist es weder erlaubt, [...] das monotheistische Bekenntnis zu tangieren, noch die Christologie herabzuschrauben [...]. Es ist ihm beides nicht erlaubt, weil ihn das eine wie das andere aus dem theologischen Horizont vertriebe, den die heilige Schrift Israels in ihrem Zeugnis vom *einen* Gott und die urchristliche Theologiegeschichte in ihrem Zeugnis vom *einen* Kyrios als dem *einen* Sohn des Vaters (vgl. Joh 3,16.18) vorgezeichnet haben.«²⁷

Zutreffend fasst WENGST 2004 das Kernproblem von SÖDINGs Argumentation zusammen:

»Wo Söding ihn« (gemeint ist: den Begriff des Wesens) »entfaltet, spricht er doch von einem Wirken (197f.) oder bietet gewichtige Begriffe in einer Aneinanderreihung, deren erhellender Wert mir jedenfalls verborgen geblieben ist: ›Wesen‹ solle natürlich ›nicht im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung‹ gebraucht werden, ›in der die großen Konzilien denken«²⁸.

Wenn, wie WENGST hier zutreffend feststellt, SÖDING – ebenfalls zutreffend – ausführt, dass im Johannesevangelium immer wieder »die >>Werke<< Zeichen der Einheit zwischen >>Vater<< und >>Sohn<< sind«²⁹ (besonders 10,32.38; 14,11) und dabei einen Verweis auf das »Wesen« vermisst, so ist das »im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung« nicht überraschend. Schon vergleichsweise banale intelligible ὄντα wie der – überraumzeitliche und insofern mit dem Wesen identische – *Begriff* des Hauses als ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον (»ein Behältnis, schutzbietend für Sachen und Körper oder etwas anderes derartiges«)³⁰ kann vom menschlichen Intellekt jeweils nur am ἔργον, also am Wirken raumzeitlich-kontingenter, d.h. in einer ὕλη strukturierter und somit *konkreter* oder *zusammengewachsener* Instanzen gleichsam abgegriffen werden, um dadurch erkannt zu werden. Derartige Alltagsbegriffe werden zwar empirisch erkannt, keineswegs jedoch aus der Empirie vollständig inhaltlich bestimmt. Sonst könnte ein kreativer Architekt nicht ein völlig neuartiges, d.h. nicht aus der Empirie abgeleitetes Haus bauen, das von allen (!) Besuchern trotz vielleicht erheblicher Unterschiede in der ästhetischen Beurteilung sogleich ohne den geringsten Zweifel intersubjektiv als Haus erkannt wird, falls es nur als ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων tatsächlich *wirkt*. Verweigert ein solcher Besucher die Prädikation als Haus, macht er sich nur dann nicht lächerlich, wenn er zugleich nachweisen kann, dass – etwa wegen einer aufgewiesenen Fehlkonstruktion des Daches

²⁷ SÖDING 2002, 184; ähnlich 188–189.

²⁸ WENGST 2004, 406.

²⁹ SÖDING 2002, 198 Anm. 90.

³⁰ Z.B. Aristot., metaph. H 2 (1043a17–18).

– das ἔργον als Haus nicht *funktionieren* kann. Deswegen zielt SÖDINGs rhetorische Frage »Muss besonders betont werden, dass >>Wesen<< nicht im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung gebraucht wird, in der die großen Konzilien denken?«³¹ ins Leere. Insofern das Johannesevangelium in vielfachen Facetten an Jesus göttliches *Wirken* thematisiert, führt es der Sache nach geradezu schulmäßig die Instanzierung des göttlichen *Wesens* vor.

2005 verurteilt THYEN bei der Interpretation von 10,30 zunächst pauschal die frühchristliche Apologie:

»Dabei bestand der Grundirrtum der Apologeten in ihrer Meinung, den Angriffen auf eben dem Feld widerstehen zu können, aus dem sie erwachsen waren [...] . Das heißt sie begaben sich auf das Feld *intersubjektiver Verständigung*, die von Regeln geleitet und an den Eigenschaften der besprochenen Gegenstände orientiert ist«, um wenig später seine vermeintliche Lösung zu präsentieren:

»[...] so heißt das, daß der [...] Logos die ›*transsubjektive Bestimmung*‹ aller Wirklichkeit ist und als solcher jeglicher ›*intersubjektiver Verständigung*‹ der Menschen untereinander, über die Welt sowie über deren Natur und Geschichte als die Bedingung von deren Möglichkeit vorausgeht«³².

Sollte sich der Logos tatsächlich »jeglicher intersubjektiver Verständigung der Menschen untereinander« und somit – bei aller Unzulänglichkeit der Beschreibung des jeweils begrifflich Erkannten (deswegen fügt Aristoteles bei der Definition von Alltagsgegenständen eine Formel wie das obige ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον hinzu) – jeglichem rationalen Diskurs entziehen, stellen sich zwei Fragen. Zum einen, wie THYEN in einem wissenschaftlichen Diskurs die Zustimmung seiner Leser – und insofern immer schon intersubjektiv – für die behauptete transsubjektive Bestimmung einfordern will. Zum anderen bleibt, falls die Prämisse der Intersubjektivität nicht zugestanden ist, schon innerhalb des Johannesevangeliums offen, was etwa das ἵνα in 20,31 ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ [...] intendieren mag – denn das Schreiben des Evangelisten und der Glauben der Rezipienten kann nur auf intersubjektiver Vermittlung beruhen. Im Rahmen des Neuen Testaments würde, um nur die bekannteste Stelle zu nennen, der Aufforderung von 1Petr 3,15 ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, der selbstverständlich die von THYEN kritisierten Apologeten folgen, gleichsam ein »Grundirrtum« unterstellt. Auch Paulus charakterisiert die δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι erfolgende Erkenntnis Gottes durch das bekannte ἐκ μέρους (1Kor 13,12) als ansatzweise ontisch verortet. Die nicht nur an dieser Stelle von Paulus vertretene Überrationalität Gottes berechtigt nicht zur Behauptung der Unmöglichkeit jeglicher rationaler und somit intersubjektiver Gotteserkenntnis.

2010 schließlich fasst MICHAELS seinen Kommentar zu unserem Vers abschließend zusammen: »›one‹ – gemeint ist ἐν in 30,10 – »also makes it clear that Jesus is not claiming to be ›second God‹ in defiance of Jewish monotheism, but is in some way claiming identity with ›the Only God‹ [...], the God of Israel«³³. Diesen

³¹ SÖDING 2002, 198 Anm. 87.

³² THYEN 2005, 500.

³³ MICHAELS 2010, 601.

hier nur angedeuteten Widerspruch spricht SCHENKE bei seiner Exegese des Verses offen aus: »Es wird keine Identität behauptet, sondern ein Paradoxon«³⁴. Dabei folgt SCHENKE kaum der Intention, mit der Justin seinen Gesprächspartner Tryphon die Menschwerdung des θεὸς ὢν πρὸ αἰώνων hinterfragen lässt παράδοξός τις γάρ [sc. λόγος] ποτε καὶ μὴ δυνάμενος ὅλως ἀποδειχθῆναι δοκεῖ μοι εἶναι³⁵, d.h. der Behauptung mangelnder gedanklicher Kohärenz. Es wäre eine – unreflektiert postmoderner Hermeneutik verpflichtete – Unterstellung, fraglos vorauszusetzen, dass auch der Evangelist das Verhältnis von göttlichem Vater und seinem menschengewordenen gleichermaßen göttlichen Sohn bei uneingeschränktem Monotheismus lediglich problematisiert und eine widerspruchsfreie Vermittlung für ausgeschlossen hält. Im Gegensatz dazu »besteht« nämlich ein wie in Lk 5,26 oder Joh 2,11 v.l.³⁶ entweder ausdrücklich so bezeichnetes oder nur der Sache nach vorliegendes *Paradoxon* oder *Oxymoron* als rhetorisches Stilmittel »in der Verbindung zweier sich widersprechender gegensätzlicher Begriffe zu einer (scheinbar) widersprüchlichen Satzaussage«³⁷. Wie bei dem von LANDFESTER dabei zitierten³⁸ Beispiel ὁ εὐρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν (Mt 10,39) gilt auch für Joh 10,30: Soll einem Autor, der sich einer Paradoxie bedient, nicht unterstellt werden, dass er mit letztlich inhaltsleerem rhetorischem Pathos sein Publikum lediglich erheitern oder – selbst verunsichert – den Rezipienten nur seine eigene Aporie mitteilen will, so ist vorauszusetzen, dass der Autor in einer nur *scheinbar* widersprüchlichen Aussage einen mit seinen sonstigen Aussagen kohärenten Inhalt intendiert und – wie etwa beim modernen Kabarett – annimmt, dass seine zeitgenössischen Rezipienten diesen intendierten Inhalt erkennen und rational nachvollziehen können. Das ist uns Nachgeborenen des 20. und 21. Jahrhunderts trotz vielfach zutreffender Beobachtungen und Einzelinterpretationen offenkundig erschwert: Somit ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung formuliert.

3. Der unmittelbare Kontext von Joh 10,30

3.1 Joh 10,28–29

Die Einheitsaussage in 10,30 ist durch einen syntaktischen und semantischen Parallelismus der beiden vorangehenden Verse kunstvoll vorbereitet:

[...] καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου (10,28b) und
 [...] καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξαι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς (10,29b).

³⁴ SCHENKE 1998, 205.

³⁵ »Gott, der (schon) vor allen Zeiten ist«; »(wegen seiner Widersprüchlichkeit) irgendwie nicht glaubhaft scheint mir nämlich die Argumentation zu sein und überhaupt nicht (rational) aufgewiesen werden zu können«. Justin wiederholt die Kritik Tryphons zu Beginn seiner Antwort: Οἶδ' ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι »Ich weiß, dass die Argumentation nicht glaubhaft zu sein scheint«: Just., dial. 48,1–2.

³⁶ Eus., h.e. III 24,11 ersetzt σημείων durch παραδόξων.

³⁷ LANDFESTER 1997, 141.

³⁸ LANDFESTER 1997, 142.

Nach unterschiedlichen, der Übersichtlichkeit halber hier nicht zitierten Vordersätzen – in 10,29a »im Textbestand nicht ganz sicher«³⁹ – überführt der Evangelist die beiden Verse über Zusätze inhaltsschwacher Wörter und nur leicht differierende wichtige Begriffe (die Negationen οὐχ vs. οὐδέις und die Verbformen ἀρπάσει vs. ἀρπάζειν) hinweg in eine zunehmende Konvergenz. Diese erreicht bei dem durch die beliebte alttestamentliche Rede von der Hand Gottes⁴⁰ vorgeprägten, für das raumzeitliche Wirken Gottes zentralen Motiv ἐκ τῆς χειρός ihre völlige Identität. Für die auf Identität eingestimmten Rezipienten jedoch rhetorisch überraschend, treten die parallelisierten Kola bei μου vs. τοῦ πατρὸς wieder auseinander. Zugleich stellt diese letzte Differenz mit einer Art Ringschluss eine Identität mit dem jeweiligen Versanfang her: In 10,28 greift μου das erste Wort κἀγὼ auf, in 10,29 rekurriert τοῦ πατρὸς auf ὁ πατήρ. Mittels formaler Sprachregie integriert der Evangelist die vielfache Differenz der hier bei αὐτά intendierten τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ (10,27) – der an Jesus Christus Gläubigen – in die mit dem doppelten Ringschluss angedeutete bergende Einheit Gottes, die sich einer vertieften Betrachtung im Allerletzten dann aber doch als personale Differenz erweist. Schon vor der ausdrücklichen Einheitsaussage von 10,30 ist somit die Einheit der Gläubigen mit den beiden göttlichen Personen mittelbar in den Zusammenhang der Einheit der beiden göttlichen Personen gestellt.⁴¹ LAUCK verweist zurecht darauf, dass eine bloße Willens- und Handlungsübereinstimmung zwischen Vater und Sohn unweigerlich innerhalb des Kontexts die Frage provoziert, warum es dann »unmöglich ist, seinen Händen etwas zu entreißen wie denen des Vaters«.⁴²

³⁹ BECKER 1991, 395. NA^{27/28} entscheiden sich in 10,29a, dem Vaticanus folgend – wie NA²⁵ und einige wichtige Übersetzungen, etwa die Vulgata und ARNDT 1906 oder die Zürcher Bibel 2007 –, mit ὁ πατήρ μου ὁ δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν für die Neutra ὅ und μείζων – wohl die lectio difficilior. Das Neutrum kann sich entweder auf den unmittelbaren Kontext beziehen und die in 10,27.28 genannten Schafe als Gabe des Vaters (wie in 6,37.39; 17,6.9.24; 18,9) meinen. Diese wären dann größer als alles, d.h. – so wäre mitzudenken – sie wären wichtiger als alles andere in der Schöpfung, weswegen sie weder aus der Hand Christi (10,28b) noch aus der Hand des Vaters (10,29b) gerissen werden könnten. Freilich würde die Inkongruenz des singularischen Relativpronomens mit den Pluralformen τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ (10,27a) und αὐτά (10,27b.28b) das Verständnis erschweren. Mit Augustinus intendiert das Neutrum deswegen besser absolut das schlechthin Größte im gesamten Kosmos, also das göttliche Sein des Sohnes: »*Quod dedit mihi Pater, id est, ut sim Verbum eius, ut sim unigenitus Filius eius, ut sim splendor lucis eius, maius est omnibus. Ideo Nemo rapit, inquit, oves meas de manu mea.*« (»Was mir der Vater gegeben hat, das heißt, dass ich sein Wort bin, dass ich sein eingeborener Sohn bin, dass ich der Glanz seines Lichtes bin, ist größer als alles. Deswegen sagt er: »Niemand reißt meine Schafe aus meiner Hand«; in Ioh. 48,6 CCSL 36, 416, 51–54). Die schlechthinige Größe des Sohn-Seins ist dann die Begründung für 10,28b, dass die Gläubigen unter keinen Umständen verloren gehen können.

BULTMANN 1941, 294f. Anm.4 verteidigt den gut bezeugten Mehrheitstext – der mit ebenfalls wichtigen Übersetzungen (ELBERFELDER, Einheitsübersetzung u.a.) auf den Vater bezogene Maskulina liest: Ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν – mit dem wichtigen Argument, die Entstehung des Neutrums lasse sich dadurch erklären, dass zu dem objektlosen δέδωκεν ein Akkusativobjekt sekundär konstruiert worden sei. Der Evangelist hätte dann also ursprünglich gesagt, dass der Vater größer ist als alles oder alle. Jedoch müsste πάντων dann nur die in τῆς (10,28b) angedeuteten Feinde der Schafe meinen, nicht aber »alle« in einem umfassenden Sinn, denn, wäre auch Jesus Christus impliziert, entstünde eine wenig plausible inhaltliche Spannung zur Einheitsaussage des Nachbarverses 10,30. Die Gefahr dieses Missverständnisses mag ebenfalls veranlasst haben, von ὃς ... μείζων zu ὁ ... μείζων zu ändern.

⁴⁰ Bes. Ex 13,3.14.16 u.v.a. Vgl. auch χεῖρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ in Lk 1,66.

⁴¹ BEASLEY-MURRAY 1987, 174.

⁴² LAUCK 1941, 277.

3.2 Joh 10,31

Wenn BERGER, dem es 2011 in seinem Kurzkomentar zum gesamten neuen Testament gelingt, mit wenigen Sätzen Wesentliches zum Abschnitt 10,29–41 zusammenzufassen, schließlich doch verkürzend sagt »Und Jesus macht sich nicht zu Gott«⁴³, dann unterschätzt er nicht nur die schon genannte Gesamtkonzeption des Johannesevangeliums: Alle Versuche, aus dem artikellosen θεός in 1,1 oder μονογενής θεός in 1,18⁴⁴ eine »reduzierte Semantik«⁴⁵, etwa in der Nachfolge Philos von Alexandrien als δεύτερος θεός⁴⁶ abzuleiten, enden spätestens bei dem an Ps 34,23 LXX erinnernden Vokativ⁴⁷ in 20,28 Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. Vor allem aber unterschätzt er die unmittelbare Reaktion der Gegner in 10,31: Ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν. Zurecht ist vielfach⁴⁸ hervorgehoben worden, dass sich diese Reaktion kaum mit einer Interpretation des vorangehenden Verses vereinbaren lässt, die nur eine äußerliche Identität von Vater und Sohn sieht. Die Steinigung – die Jesus neben unserer Stelle in 8,58–59 droht, als er sagt, er sei älter als Abraham – folgern die Zuhörer als Strafe für die von ihnen so verstandene Gotteslästerung aus Lev 24,10–16.⁴⁹ Aus Num 15,30f. ergibt sich zudem für die Gegner Jesu die Berechtigung zur Tötung aufgrund der Vorsätzlichkeit des vermeintlichen Gesetzesbruchs.⁵⁰ Auch sonst verbindet der Evangelist das Motiv der Tötungsabsicht der Feinde auffällig häufig mit Äußerungen Jesu, die als direkte oder indirekte Gotteslästerungen verstanden werden. Die nicht weiter präzisierete Tötungsabsicht in 5,18 wird mit Jesu Anspruch motiviert, aufgrund seines exklusiven Verhältnisses zum Vater Gott gleich zu sein seiner: Πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Die Lebensgefahr in 7,19.25.30 bzw. 8,37.40 steht in Zusammenhang mit dem in 7,16f. bzw. 8,38 formulierten Anspruch Jesu, in exklusiver Weise die Lehre des göttlichen Vaters zu vertreten. Schließlich resultiert der in der Kreuzigung realisierte Tötungsbeschluss in 11,53 aus der Befürchtung der Tempelaristokratie, dass aufgrund mit göttlicher Souveränität ausgeführter σημεῖα nicht nur die Zeugen der Auferweckung des Lazarus (11,45), sondern alle an »diesen Menschen« glauben und die Römer ihnen deswegen ihre Privilegien nehmen (11,47f.).

4. Joh 17

Das die sog. Abschiedsreden Jesu beschließende Gebet gibt besonders wertvolle Fingerzeige, wie der Evangelist die Einheit von Gottvater und Jesus Christus versteht,

⁴³ BERGER 2011, 375. Ähnlich prägnant auch SÖDING 2002, 196 »Es ist keineswegs so, dass der Mensch Jesus sich zu Gottes Sohn macht und damit Gott gleichstellt«.

⁴⁴ Aber schon in 1,18a θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε fehlt der Artikel, obwohl Gottvater gemeint ist.

⁴⁵ So zurecht – ausdrücklich nur in einer Fußnote – SÖDING 2002, 193 Anm. 67.

⁴⁶ SÖDING 2002, 191.

⁴⁷ THEOBALD 1992, 44 mit Anm. 13–14.

⁴⁸ TILLMANN 1931, 208; LAGRANGE 1936, 289; LAUCK 1941, 277f.; WIKENHAUSER 1961, 202; MORRIS 1971, 523; GNILKA 1983, 86; SÖDING 2002, 179 u.v.a.

⁴⁹ SCHWANK 1998, 294. Möglicherweise bedienen sich die Gegner Jesu schon damals einer legalisierten Tumultjustiz, die in Sanh 9,6 überliefert ist: BILLERBECK 1924, 542.

⁵⁰ DIETZFELBINGER 2001, 326.

da er diese Einheit dort mehrfach als Vergleich heranzieht.⁵¹ 17,11 Πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς wiederholt nicht nur das neutrische ἔν aus 10,30, sondern überträgt die vom Vater und Jesus Christus ausgesagte Einheit auch auf die gläubigen Menschen⁵². 17,21 Ἴνα πάντες ἐν ὡσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὡσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας beschreibt darüber hinaus eine – ebenso mit ἔν ausgedrückte – Einheit der Gläubigen mit der Einheit von Vater und Sohn. Diese Einheit der Gläubigen mit Vater und Sohn charakterisiert der Evangelist gar als eine Art Katalysator dafür, dass Ungläubige zum Glauben an die göttliche Legitimation der Sendung Jesu finden: Ἴνα ὁ κόσμος πιστεύῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (17,21b). Der sofortige Anschluss καὶ γὰρ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν (17,22) präzisiert, dass die ἔν-Einheit der Gläubigen – wie die göttliche Einheit – über die δόξα vermittelt wird. δόξα ist im unmittelbaren Kontext nicht erwähnt, sondern letztmals in 17,5: Καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. Wie auch Joh 1,14; 2,11; 5,44; 7,18; 11,4.40; 12,41 bereits mehr oder weniger andeuten, bezieht sich die vor 17,22 letztgenannte Referenz für den Terminus δόξα durch πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (17,5) ausdrücklich auf die transzendente Welt Gottes. Diese δόξα ist johanneischer Theologie zufolge offensichtlich das, was dem in Joh 17,5 betenden menschlichen Jesus im Vergleich zu seinem vollen göttlichen Beim-Vater-Sein fehlt. Dort bittet Jesus um die δόξα, über die er aber in 17,22 bei τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι verfügt und die er gar den gläubigen Jüngern bei τὴν δόξαν [...] δέδωκα αὐτοῖς schon weitergegeben hat. Das kann nur heißen, dass die δόξα gleichsam in zwei unterschiedlichen Modalitäten vorliegt, zum einen in einer uneingeschränkten Vollform, die Jesus Christus vor Erschaffung der Welt beim Vater hatte, die er in 17,5 erbittet und die er in der Eschatologie wieder haben wird. Die δόξα hingegen, die die irdischen Gläubigen von Jesus bereits erhalten haben, um dadurch ἔν zu werden – καὶ γὰρ τὴν δόξαν [...] δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν (17,22) – kann nicht der Vollform πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί (17,5) oder der δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (1,14) entsprechen. Dass die den irdischen Gläubigen zugängliche δόξα eine reduzierte Form darstellt, ergibt sich auch aus der Fortsetzung in 17,23 ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. Der Finalsatz des folgenden Verses formuliert die δόξα nochmals als Ziel der Gemeinschaft der Gläubigen mit Jesus: Θέλω, ἵνα, ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κακεῖνοι ὡσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν δέδωκάς μοι (17,24). Der abschließende Kausalsatz desselben Verses ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου drückt aus, dass die Gabe der δόξα durch den Vater an Jesus Christus sich der überraumzeitlichen, mithin innergöttlichen Liebe verdankt. Offensichtlich steht die innergöttliche Liebe in engem Zusammenhang mit der δόξα; die δόξα scheint der Inhalt oder

⁵¹ BERGER 2011, 375.

⁵² BROWN 1966, 407f.

wohl besser die Summierung der Inhalte zu sein, die die liebende Beziehung ausmachen

- 1) zwischen den beiden göttlichen Personen⁵³
- 2) zwischen Jesus Christus und den – da 17,22 τὴν δόξαν [...] δέδωκα αὐτοῖς im Perfekt steht – noch irdischen Gläubigen und
- 3) zwischen den irdischen Gläubigen untereinander.

Der Grad der gemeinsamen Verfügung über die aus der transzendenten Welt Gottes liebevoll geschenkten Inhalte bedingt ein nach diesen Inhalten differierendes ἔν. Nur die beiden göttlichen Personen verfügen zeitgleich über sämtliche δόξα-Inhalte; wenn der irdische Jesus in 17,22 so über δόξα verfügen kann, dass er diese wie der Vater in einer auf die Situation der Gläubigen zugeschnittenen Form verleihen kann, dann hat auch er offensichtlich eine Art von optionalem Zugriff auf die Vollform. Die partielle Verfügung der Gläubigen bedingt ihr ἔν mit Gott und untereinander. Die δόξα impliziert auch alles, was die Moderne unter Emotionen u.ä. subsumiert: Denn der biblische Terminus δόξα kann personale Entitäten bezeichnen, z.B. das ›lyrische Ich‹ in LXX-Ps 29,13 ὅπως ἂν ψάλῃ σοι ἡ δόξα μου – analog dem hebräischen תְּבִיחַ – oder zweifellos personal gedachte Wesen in 2Petr 2,10–11, wo δόξαι mit ἄγγελοι identifiziert sind.

5. Aristoteles

5.1 Der Terminus δόξα

In der platonisch-aristotelischen Tradition ist δόξα zwar gerade nicht mit transzendenten oder intelligiblen Inhalten identisch, sondern bezeichnet die – nie zweifelsfreie und nie uneingeschränkt dauerhafte – Applikation eines intelligiblen ὄν auf eine raumzeitliche Kontingenz. Deswegen fordert schon der platonische Sokrates in dem bekannten Menon-Gleichnis dazu auf, sogar eine ὀρθὴ δόξα »eine richtige Meinung« – wie eine kostbare Statue, die in Gefahr ist, gestohlen zu werden – anzubinden, d.h. durch eine rational ableitbare und intersubjektiv widerspruchsfrei kontrollierte ἐπιστήμη zu ersetzen, da sich niemand auf seine δόξα verlassen könne.⁵⁴ Während eine solche δόξα selbstverständlich richtig oder falsch sein kann, verfügt der Mensch entweder über eine ἐπιστήμη oder eben nicht:⁵⁵ Falsch kann sehr wohl die Applikation z.B. des Begriffs ›Türöffner‹ auf eine konkrete – etwa entgegen dem äußeren Anschein doch nicht funktionierende – Klinke sein, nicht aber der meist in Kindertagen erworbene Begriff, den man allenfalls – aus welchen Gründen auch immer – nicht erwirbt. Der reine Begriff ist nie mit Materie zusammengesetzt: Deswegen können Menschen unterschiedlicher Kultur und Sprache eben auch einen mit

⁵³ Diese Vollform der δόξα rückt somit selbstverständlich in die Nähe des Hl. Geistes: Die volle δόξα umfasst freilich, wie vielfach gesagt, die göttlichen Inhalte, nicht aber die Hypostase oder das Personprinzip des Hl. Geistes.

⁵⁴ Plat., Menon 39–40 (97c9–98b6).

⁵⁵ Aristot., EN Z 10 (1142b10–11).

Lichtsignal oder Touchscreen völlig neu, eben nicht mehr als gewohnte Türklinke konstruierten Türöffner widerspruchs- und damit zweifelsfrei als Türöffner erkennen – sofern die Türöffnung funktioniert. In der intelligiblen Welt sind deswegen die reinen ἐπιστητά und ὄντα identisch, so dass es dort im Gegensatz zur Kontingenz keine Differenz zwischen Epistemologie und Ontologie gibt. Dabei ist für unsere Frage unerheblich, ob ein solches ἐπιστητόν/ὄν eine eigenständige Subsistenz hat oder aus der organischen Integration in die göttlichen Seinsfülle als ἐπιστητόν für den jeweils Erkennenden gleichsam herauslösbar ist.⁵⁶

Die abweichende Tradition biblischer Begrifflichkeit bedingt, dass der johanneische Begriff δόξα das Gegenteil des platonisch-aristotelischen δόξα-Begriffs intendiert. Die Charakterisierung als πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι in Joh 17,5 rückt nämlich die dort von Jesus erbetene δόξα ausdrücklich außerhalb des raumzeitlichen κόσμος. Diese johanneische δόξα ist nach 17,22 nicht nur eine Gabe des bereits in 1,1–2 überraumzeitlich konzipierten göttlichen Vaters an den Sohn und des Sohnes an die Menschen, sondern bewirkt vor allem genau das, was jedes platonisch-aristotelische ἐπιστητόν/ὄν in einer ohne dieses ἐπιστητόν/ὄν sachlich nicht zusammengehörigen ὕλη bewirkt: Κάγω τὴν δόξαν ἦν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν. Wenn eine ψυχή etwa über den Hausbegriff verfügt, ist sie in der Lage, die hyletischen Teile zu dem ἐν des Hauses zusammenzufügen. Die gesamte raumzeitliche Welt ist durch die Verzahnung beider Bereiche gekennzeichnet, einem hyletischen Bereich, der, für sich betrachtet, aus nicht zusammenhängenden Elementen besteht, sowie einem eidetischen Bereich, der über die Einheitskraft der ψυχαί die hyletischen Elemente zu den verschiedensten Einheiten verklammert.⁵⁷ In Joh 10,37–38 erscheinen die ἔργα Jesu, in Joh 7,16–17 die διδαχή Jesu als Gemeinsamkeit von Vater und Sohn, d.h. die ἔργα sind gleichsam die raumzeitliche, die διδαχή die rationale Konkretisierung der intelligiblen δόξα.

⁵⁶ Aristoteles verwendet bei der Beschreibung von nicht-kontingenten Inhalten, für die deswegen ἐξ ἀνάγκης »notwendigerweise« gilt, ἐπιστητόν und ὄν vielfach synonym, z.B. EN Z 3 (1139b19–24):

Πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ δ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει, εἰ ἔστιν ἢ μὴ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα.

»Alle meinen wir nämlich, dass sich (das), was wir (im engen Sinn wirklich) wissen, nicht anders verhalten kann; (die Dinge), die sich anders verhalten können, bleiben, wenn sie außerhalb des Schauens geraten, verborgen (im Hinblick darauf), ob sie (wirklich) sind oder nicht. Notwendigerweise also ist das (wirklich) Wissbare/Gewusste. Immerwährend also (ist dieses); die notwendigerweise (wirklich) seienden Dinge nämlich (sind) schlechthin alle immerwährend, und die(se) immerwährenden (Dinge sind) ungeworden/unwerdbar und unzerstörbar.«

⁵⁷ Wiederum ist die philosophische Terminologie nicht festgelegt. So kann etwa ἕκαστον vs. καθόλου (< καθ' ὅλου »vom Gesamten her betrachtet, unter dem Aspekt des Gesamten) verwendet sein, z.B. bei der Beschreibung des Verhältnisses des juristischen Einzelfalls zum ἐν stiftenden Gesetz:

Τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πρᾶττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἐν καθόλου γὰρ.

»Von den (naturgesetzlich) gerechten (Dingen) und den (positiv) gesetzlichen (Dingen) verhält sich ein jedes wie die jeweils gesamten (Dinge) zu den (Dingen) im Einzelnen; (die Dinge) nämlich, die (raumzeitlich) getan werden, (sind) viele, und ein jedes von ihnen (d.h. der raumzeitlich vielfältigen Instanzen) (ist letztlich) ein eines; ein gesamtes (ist es) nämlich«: Aristot., EN E 10 (1135a5–8).

Der platonisch-aristotelische Hylemorphismus ist dem biblischen Denken nicht völlig fremd: In dem Begriff תְּבִנָּה (Ex 25,9.40 bzw. παράδειγμα LXX-Ex 25,9 oder τύπος LXX-Ex 25,40), d.h. dem von Mose auf dem Berg Sinai in der הָיוּהוּ יְבִנֶה (bzw. δόξα Κυρίου Ex 24,17) geschauten Konstruktionsmodell⁵⁸ für das zu errichtende Heiligtum sieht Von RAD einen Reflex des im alten Orient »mythologisch verstandenen Entsprechungsverhältnisses von himmlischer und irdischer Welt«⁵⁹.

5.2 Die aristotelische Konzeption der menschlichen Persönlichkeit

Die Nikomachische Ethik bezeugt für Aristoteles ein mit dem platonischen nahe verwandtes⁶⁰ Seelenmodell:

Προότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἔν μὲν, ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἔν δὲ, ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα. [...] λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν.

»Früher also ist (schon) gesagt worden, dass es zwei Seelenteile gibt, sowohl den, der über Rationalität verfügt, als auch den irrationalen; und jetzt ist bei dem, der über Rationalität verfügt, auf dieselbe Weise (wie bei dem irrationalen Seelenteil) eine Unterscheidung zu treffen. Und (dieser Unterscheidung) sollen zugrunde liegen zwei rationale Seelenbereiche, einerseits einer, mit dem wir dasjenige unter den (wirklich) seienden Dingen schauen, deren Prinzipien sich nicht anders verhalten können, andererseits einer, mit dem (wir diejenigen Dinge erkennen), die (sich anders verhalten) können. [...] Und es soll genannt werden das eine von ihnen »auf Wissenschaft bezogen«, das andere »auf Rationalität bezogen«.⁶¹

Während das λογιστικόν auf die ὄντα in der Konkretion mit einer veränderlichen ὕλη bezogen ist, erkennt die menschliche ψυχή mit ihrem von Aristoteles hier ἐπιστημονικόν genannten νοῦς die ὄντα, deren Prinzipien unveränderlich sind. Im Laufe der Zeit sammeln sich vielfältige ὄντα aus wiederum vielfältigen, häufig wenig oder nicht zusammenhängenden Bereichen der intelligiblen Welt. Diese ὄντα aktiviert die ψυχή als bei der Geburt/Zeugung mit zahllosen entwicklungsfähigen und im Detail vielleicht differierenden⁶² gleichsam Keimen ausgestatteter *intellectus*

⁵⁸ תְּבִנָּה < בְּנָה > bauen, formen, gestalten«. Der (neue) GESENIUS s.v. תְּבִנָּה verbindet das Wort mit einer akkadischen Wurzel, die »gut, schön sein od. werden« bedeutet. Dies entspricht der Sache nach dem griechischen ὄν, das ebenfalls ein strukturiertes und somit schönes Sein bezeichnet. Das geläufige Adverb εὖ »gut« ist ein zum Adverb erstarrtes Neutrum des homerischen Adjektivs εὖς »gut« < *έσ-υς (mit dem im frühen Griechisch typischen Schwund des intervokalischen σ), d.h. eine Adjektivbildung zur Wurzel *έσ- »sein«: GEMOLL s.v. έύς.

⁵⁹ Von RAD II 1960, 378, ferner ebd. 301.

⁶⁰ Vgl. vor allem das dem sog. Liniengleichnis zugrunde liegende Seelenmodell: Plat., rep. VI 20 (509c1–511e5).

⁶¹ Aristot., EN Z 2 (1139a3–8.11–12).

⁶² In der raumzeitlichen Welt ist jede ὕλη ihrerseits eine οὐσία; sonst wäre sie für uns nicht erkennbar. Durch ihre οὐσία macht es die ὕλη der übergeordneten οὐσία leichter oder schwerer, in der jeweiligen ὕλη ihre ἐνέργεια zu entfalten, z.B. sind manche Steinarten der Haus-οὐσία zuträglicher als andere. Analog muss auch mit einer Prägung der hyletischen ψυχή gerechnet werden, die sich in diesen oder jenen Begabungen niederschlägt.

possibilis in sich, so dass sich jede ψυχή – *mutatis mutandis* auch die tierische oder die pflanzliche – ihrerseits als Einheitsprinzip für die jeweils erkannten und erinnerbaren ὄντα erweist. Dies bildet die Basis für die wiederholt formulierte aristotelische Definition der menschlichen Person:

Δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα

»Und es dürfte scheinen, dass (sein) aktuales (verstandesmäßiges Einheits)erkenne ein jeder (Mensch) ist oder weitgehend«. ⁶³

Die durch das als ὑπο-κείμενον, d.h. als *sub-iectum* subsistierende ἔν-Prinzip ihrer ψυχή konstituierte menschliche Person wird also durch ihre je unterschiedlichen aktuellen und potentiellen noetischen Inhalte zur (im modernen Sinn) subjektiven menschlichen Persönlichkeit. Diese radikale Abhängigkeit des Menschen von göttlichen Vorgaben teilen zahlreiche griechische Denker, auch wenn sie platonisch-aristotelische Grundpositionen nicht teilen: So führt etwa Platons Zeitgenosse und Kritiker, der bekannte Redelehrer Isokrates, die geistigen Leistungen des Menschen ausdrücklich auf die Wirkung des grundsätzlich ebenfalls intersubjektiv konzipierten λόγος zurück. ⁶⁴

Die aristotelische Konzeption der menschlichen Person setzt im hyletischen Prinzip der bei allen Menschen gleichen ψυχή den Kern der modernen universalen Menschenrechte voraus. Deswegen kann Aristoteles ausdrücklich die φιλία eines freien Menschen mit einem Sklaven bejahen und mit der auch in diesem Fall von den ψυχαί vermittelten Gemeinsamkeit in der Partizipation an intelligiblen Inhalten begründen. ⁶⁵

5.3 Der ideale menschliche φίλος

Vor allem im achten und neunten Buch der Nikomachischen Ethik entwickelt Aristoteles seine bekannte Freundschaftslehre. Der dort von ihm entworfene ideale Mensch verfügt über alle dem Menschen überhaupt zugängliche νοητά. Wenn ein solcher Weiser einen zweiten ebensolchen Weisen trifft und mit ihm – aufgrund der gemeinsamen Interessen naturgemäß – Freundschaft schließt, dann verfügen beide über im Idealfall identische νοητά:

Πάντοτε γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτὸ λυπηρόν τε καὶ ἡδύ, καὶ οὐκ ἄλλοτ' ἄλλο· ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς εἰπεῖν. τῷ δὲ πρὸς αὐτὸν ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπι-

⁶³ Aristot., EN I 4 (1166a22–23): Dabei drückt das präsentische Partizip νοοῦν im Sinn der ἐνέργεια die Aktualität des Erkennens aus. Analog etwa:

Δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο [sc. τὸ κρᾶτιστον τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ i.e. ὁ νοῦς].

»Und es dürfte scheinen, dass jeder (Mensch) dies (ist, nämlich das Beste von dem, was im Menschen ist, d.h. die verstandesmäßige Einheitserkenntnis)«. Aristot., EN K 7 (1178a2–3, ergänzt aus 1177b34).

⁶⁴ In zwei erhaltenen Reden wiederholt Isokrates wörtlich:

Σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχαμένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας. οὗτος γὰρ περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν ἐνομοθέτησεν, ὧν μὴ διαταχθέντων οὐκ ἂν οἰοί τ' ἡμεν οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων.

»Bei so ziemlich allem durch uns Verfertigtem ist uns der λόγος (derjenige), der (das) eingerichtet hat. Dieser hat nämlich bezüglich des Gerechten und des Ungerechten und des Schönen und des Hässlichen Gesetze gegeben, ohne deren Einrichtung wir nicht in der Lage wären, miteinander zu leben.« (Isokr., or. 3, 6–7 = or. 15, 254–255).

⁶⁵ Aristot., EN Θ 13 1161b4–8.

εικεί, πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὡσπερ πρὸς αὐτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναι τι δοκεῖ, καὶ φίλοι, οἷς ταῦθ' ὑπάρχει.

»Jederzeit nämlich ist (einem solchen Weisen) das (eine) selbe unangenehm und (ein anderes selbes) angenehm, und nicht zu der einer Zeit (das eine) so (z.B. angenehm) und zu einer anderen Zeit (dieses selbe eine) anders (z.B. unangenehm); ohne Sinnesänderung nämlich (ist er) sozusagen. Dadurch (dass) jedes von diesen (Dingen) im Blick auf sich selbst dem Tüchtigen (so) zukommt und er sich im Blick auf den Freund wie zu sich selbst verhält – es ist nämlich der Freund ein *anderes Selbst* -, scheint die Freundschaft etwas von derartigem zu sein, und Freunde (scheinen diejenigen zu sein), denen diese (Dinge) zukommen.«⁶⁶

Den hier wohl nur als Ideal konzipierten – im Vollsinn – weisen Freund des Weisen beschreibt Aristoteles als ein ἄλλος αὐτός, d.h. einerseits als ein in Bezug auf die intelligibel-ontischen und somit in keiner Weise raumzeitlich eingeschränkten Inhalte vollkommen identisches αὐτός, andererseits als ein den Inhalten zugrundeliegendes, in einer eigenen ψυχή unterschiedenes ἔν-Prinzip und insofern als ἄλλος. Diese ἄλλος αὐτός-Konzeption begegnet unter dem Terminus ἔτερος αὐτός noch an drei weiteren Stellen in der Nikomachischen Ethik, zweimal wie oben auf einen weisen Freund bezogen⁶⁷, ein drittes Mal begründet Aristoteles die intensive Liebe der Eltern zu ihren Kindern damit, dass die Kinder ihre ἔτεροι αὐτοί seien⁶⁸.

Menschliche Freundschaft oder überhaupt Gemeinschaft – auch wenn sie nicht ideal sind – entstehen also durch die gemeinsame Verfügung über Inhalte, die die jeweils beteiligten Menschen erkannt und sich somit – in der Regel nicht aktual, sondern *possibilitate* (d.h. der jederzeit aktivierbaren Möglichkeit nach)⁶⁹ – zugänglich gemacht haben: Je größer und je qualitativ tiefer die – gleichsam – Schnittmenge (und je geringer störende ἀμαρτία⁷⁰) sind, um so tiefer oder enger sind Freundschaft oder Gemeinschaft. Erst die gemeinsame Teilhabe an intelligiblen Inhalten konstituiert, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, menschliche Gemeinschaft, die diesen Namen verdient, und nicht »wie beim Vieh das Weiden an demselben Ort«.⁷¹ Die vielfach

⁶⁶ Aristot., EN I 4 (1166a28–33).

⁶⁷ Selbst der ethisch ideale Mensch kann nicht als Einsiedler leben, sondern braucht einen φίλον ἔτερον αὐτὸν ὄντα: Aristot., EN I 9 (1169b6–7); ferner EN I 9 (1170b6–7).

⁶⁸ Γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἶον ἔτεροι αὐτοὶ τῷ κερχωρίσθαι). »Eltern also lieben (ihre) Kinder wie sich selbst [(diejenigen), die aus ihnen (hervorgehen, sind) nämlich gleichsam *andere Selbst* dadurch, dass sie abgetrennt sind]«: Aristot., EN Θ 14 (1161b27–29).

⁶⁹ Im Gegensatz zur *potentia*, der rein passiven Möglichkeit etwa eines Steins, ein Haus zu werden, bezeichnet die *possibilitas* ein zwar aktual nicht angewendetes, gleichsam ruhendes, jedoch grundsätzlich aktives Vermögen etwa eines Architekten, ein Haus zu bauen. Im Griechischen steht nur der Terminus δύναμις zur Verfügung, obwohl Aristoteles ausdrücklich beide Konzepte unterscheidet: Metaph. Δ 12 (1020a1–6).

⁷⁰ Auch Aristoteles bezeichnet menschliches Fehlverhalten wiederholt als ἀμαρτία, die freilich bei ihm vom ἀδίκημα und vor allem der habituell verfestigten μοχθηρία übertroffen wird: Vgl. bes. EN E 10 (1135b16–27).

⁷¹ ... ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τῶν βοσκομημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

»... im Zusammenleben und gemeinsamen Anteilhaben an Argumentationen und Rationalität; so nämlich dürfte das Zusammenleben bei den Menschen begriffen werden, und nicht wie bei dem Weidevieh das am selben (Platz) Weiden«: Aristot., EN I 9 (1170b11–14).

ausgesprochene Befürchtung, dass die platonisch-aristotelische Freundschaftskonzeption ethisch gute Freunde beliebig austauschbar mache und das Individuelle und eigentlich Anregende in der Freundschaft vernachlässige⁷², missachtet nicht nur die unauslotbar riesige Fülle des κόσμος νοητός, sondern auch die gerade von dem Empiriker Aristoteles hoch geschätzte *Lebenserfahrung*. Diese setzt sich aus zahlreichen noetischen Einzelerkenntnissen und damit unterschiedlichsten Inhalten zusammen und gibt in der Praxis jedem konkreten Menschen einen völlig individuellen Zuschnitt. Außerdem verweist Aristoteles ausdrücklich auf die soziale Verpflichtung, die um so größer ist, je enger die menschliche Gemeinschaft ist, die für Aristoteles immer – auch im Fall der Blutsverwandtschaft – eine mehr oder weniger enge Freundschaft ist.⁷³

6. Das Göttliche des Menschen im NT und im frühen Christentum

6.1 Joh 10,34–35

Die Zugehörigkeit der νοητά zur intelligiblen Welt verleiht dem menschlichen νοῦς als Vehikel der jeweils erkannten und damit integrierten νοητά einen gewissen göttlichen Charakter. Dadurch wird ein menschliches Leben κατὰ νοῦν göttlich. Da dieser νοῦς das Beste und zugleich das Spezifischste ist, über das der Mensch überhaupt verfügt, führt der Mensch nur dann ein wirklich menschliches Leben, wenn er dieses νοῦς-bezogene göttliche Leben wählt; anderenfalls lebt er das Leben eines anderen, d.h. eines tierischen Lebewesens.⁷⁴

Genau dieses Konzept des für den Menschen möglichen göttlichen Lebens erscheint überraschend deutlich im Kontext von Joh 10,30. In 10,35 bestätigt der johanneische Jesus nicht nur mit hohem Nachdruck (καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἢ

⁷² So MILLGRAM 1987, 363 über die aristotelische Freundschaftskonzeption: »... it would seem that one has identical reason to love all virtuous friends, or, if this is not possible, to replace one's virtuous friends with still more virtuous persons« oder MORAVCSIK 1988, 135: »Hence if one loses a friend, it does not matter much as long as the desired character traits are still possessed by many«. Vgl. auch das Kapitel »Aristotle on the grounds of friendship« von KONSTAN 1997, 72–78.

⁷³ Διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια· οὐ γὰρ ταῦτὰ γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἀλλήλους, οὐδ' ἐταίροις καὶ πολίταις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων φιλιῶν. ἕτερα δὴ καὶ τὰ ἄδικα πρὸς ἐκάστους τούτων, καὶ αὐξήσιν λαμβάνει τῷ μάλλον πρὸς φίλους εἶναι, οἷον χρήματα ἀποστερησαὶ ἐταῖρον δεινότερον ἢ πολίτην ...

»Es unterscheiden sich (die Anforderungen, die) das (jeweilige) Gerechte (stellt): Es sind nämlich nicht dieselben für Eltern gegenüber ihren Kindern und für Brüder/Verwandte untereinander und auch nicht für Freunde und Mitbürger, ähnlich auch bei den anderen Freundschaften. Anders sind entsprechend auch die Möglichkeiten des Ungerechten bei allen einzelnen dieser (eben Genannten), und sie nehmen zu, je enger die Freunde (zueinander) gehören, z.B. ist es schlimmer, einem Freund Güter zu rauben als einem Mitbürger ... « (Aristot., EN Θ 11 1159b35–1160a5).

⁷⁴ Δόξετε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος [sc. ἀνθρώπος] τοῦτο [sc. τὸ κράτιστον τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ], εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο, ἀλλὰ τινος ἄλλου.

»Und es dürfte wohl scheinen, dass jeder (Mensch) dies ist (nämlich das Beste von dem ist, was im Menschen ist), wenn (dieses) wirklich das Entscheidende (ist) und besser (alles andere im Menschen ist). Es dürfte also auf Abwege führen, wenn (der Mensch) nicht sein eigenes Leben wählen würde, sondern (das) irgendeines anderen (Lebewesens)«: Aristot., EN K 7 (1178a2–4).

γροαφή) das Psalmzitat θεοί ἐστε (Ps 82,6 = Joh 10,34)⁷⁵, sondern erklärt es geradezu im aristotelischen Sinn: Εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο.⁷⁶ Dabei ist zu ergänzen »und die daraufhin κατὰ λόγον τοῦ θεοῦ leben«, denn die Fortsetzung in Ps 82,7 degradiert ja die dort Angesprochenen wegen ihrer massiven Ungerechtigkeiten (Ps 82,2–5) zu Sterblichen. Mit der Bestätigung des Psalmzitats intendiert das Johannesevangelium zweifellos nicht, die Menschen zu μονογενεῖς θεοί⁷⁷ zu machen, d.h. sie mit Gott schlechthin zu identifizieren. In der aristotelischen Konzeption kommen Gott die ὄντα nicht von außen her zu, sondern sie sind mit ihm identisch – was die spätere Formel der Identität von *essentia* und *esse* beschreibt –, während dem Menschen nicht nur die ψυχή geschenkt, sondern auch die ὄντα von der göttlichen Welt her in dieser ψυχή eigens aktiviert werden. In der oben zitierten Definition des idealen Freundes kommt das dadurch zum Ausdruck, dass bei τῶ [...] ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῶ ἐπιεικεῖ⁷⁸ nicht εἶναι ›sein‹, sondern ὑπάρχειν ›vorhanden sein, zukommen‹ steht.

6.2 Paulus

Paulus spricht ebenfalls zwei Menschen im Hinblick auf ihre intelligible Sachidentität ein ἕν-Sein zu: Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν (1Kor 3,8a).⁷⁹ Der vorangehende Vers stellt klar, dass die beiden Menschen von sich her eine inhaltsleere Basis bilden, da ihr gemeinsamer Inhalt nicht von ihnen stammt. Die Identität des göttlichen Inhalts machen Apollos und Paulus zu einem ἕν: Οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ ἀυξάνων θεός (3,7). Das von Gott verliehene ἕν lässt sowohl die beiden Missionare zu Teilhabern am göttlichen Wirken als auch die missionierten Korinther zu einem fruchtbaren Werk Gottes werden: Θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομὴ ἐστε (3,9). Im paulinischen Bild vermitteln die Missionare der korinthischen Gemeinde die göttliche Bauwerksstruktur kaum anders als ein aristotelischer Baumeister Steinen und anderem Material das intelligibel-göttliche Haus-εἶδος. Dadurch kann auch der Gläubige selbst ebenfalls zu einer ἕν-Identität mit Gott kommen; das spricht Paulus wenige Kapitel weiter ausdrücklich aus: Ὁ δὲ κολλώμενος τῶ κυρίῳ ἕν πνεῦμά ἐστιν (1Kor 6,17). In beiden Kapiteln umschreibt Paulus mit der ναός-Metapher der Sache nach exakt das aristotelische ὑποκείμενον, die beide eine Art Hardware für die Software der göttlichen Inhalte bilden: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; (1Kor 3,16). Die göttlichen Inhalte prägen die ναός-Hardware der Gläubigen so sehr, dass sie selbst heilig wird: Ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς (1Kor 3,17b). Aufgrund der intensiven Prägung durch den göttlichen Inhalt verlieren die menschlichen Körper der Gläubigen ihr spezifisches Eigenleben – ähn-

⁷⁵ SÖDING 2002, 186; BERGER 2011, 375.

⁷⁶ Der Relativsatz πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο fehlt in den frühen Textzeugnissen des ersten Chester Beatty-Papyrus (P⁴⁵) und des Cyprian, nicht aber die Bestätigung des Psalms εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς.

⁷⁷ Vgl. Joh 1,18.

⁷⁸ Aristot., EN I 4 (1166a29–30).

⁷⁹ Vgl. BERNARD 1928, 365–366; MORRIS 1971, 523.

lich wie etwa Steine für die Hausbewohner ihre spezifische Eigenprägung verlieren, wenn sie zu einem funktionierenden Haus strukturiert werden: Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; (1Kor 6,19). Selbstverständlich wird der Missionar genauso von Gott als einziger lebendiger Inhaltsquelle geprägt wie die Gläubigen: Ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος (2Kor 6,16aβ). Bekanntlich bezieht das Johannesevangelium die ναὸς-Metapher auch auf den Körper des irdischen Jesus: Ἐκεῖνος (sc. Ἰησοῦς) δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ (2,21). Schließlich prägt der göttliche Inhalt auch die Gläubigen untereinander zu einem ἕν, selbst wenn sie wie die jüdischen und paganen Christen des Epheserbriefts auf der raumzeitlichen Ebene unterschiedlich akkulturiert sind: Αὐτὸς γὰρ ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν (Eph 2,14a). Zurecht hebt ZAHN hervor: »Der Gedanke ist nicht wesentlich verändert, wenn das Zahlwort durch ein Substantiv [...] vervollständigt wird.«⁸⁰ und verweist u.a. auf den viel zitierten Satz τοῦ δὲ πλήθους τῶν πστευσάντων ἦν καρδιά καὶ ψυχὴ μία (Apg 4,32).

Das paulinische Leibgleichnis illustriert die Integration unterschiedlicher Individuen zu einer καρδιά καὶ ψυχὴ μία. Schon der aristotelische Einzelmensch kann aufgrund seiner Erkenntnis teils identische, teils höchst unterschiedliche εἶδη und ἐπιστήμαι aus der göttlichen Fülle gewinnen – letztlich gnadenhaft, da ja schon jedes erkannte Alltags-εἶδος inhaltlich immer wesentlich mehr ist als die empirischen Instanzen, an denen es abgegriffen ist. Analog werden die einzelnen Gläubigen des paulinischen Leib-Gleichnisses aufgrund durchaus sehr unterschiedlicher – hier gemeinderelevanter – χαρίσματα ein μέλος Christi ἐκ μέρους und insofern in ihrem jeweiligen χάρισμα-Bereich mit dem göttlichen Christus ein Teil-ἕν: Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (1Kor 12,27; ähnlich Röm 12,5). Erst die im wörtlichen Sinn organische Identität des menschlichen Teil-ἕν mit jeweils unterschiedlichen wohl minimalen Bereichen der göttlichen Fülle bedingt durch den Zusammenhang dieser göttlichen Fülle die Gemeinschaft der auf menschlicher Ebene isolierten Gotteskinder. Insofern können Gläubige ihre Gemeinschaft nur aus dem strikten Bezug auf die göttliche Fülle gewinnen. Genau diese Vernetzung durch die göttliche Fülle – deutlich beschrieben in Kol 3,11 [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός – ist der Mehrwert einer gläubigen Gemeinschaft. Ansonsten kommt eine menschliche Gemeinschaft nur durch eine mehr oder weniger große, meist nur kurzzeitige Schnittmenge bei einem oder mehreren isolierten göttlichen εἶδη zustande – was Gott als die einzige Quelle allen Seins auch dann zulässt, wenn wie im Fall einer verbrecherischen Bande göttliche εἶδη zu widergöttlichen Zwecken missbraucht werden.⁸¹

6.3 Christliche Rezeption vor dem 4. Jahrhundert

Schon vor dem 4. Jahrhundert ist innerchristlich – was wenigstens einige Belege zeigen sollen – das vermeintlich griechisch-philosophische Einheitsverständnis gut

⁸⁰ ZAHN 1921, 468 Anm.35.

⁸¹ S.u. die aristotelischen Freundschaftstypen in Abschnitt 7: Aristot., EN Θ 3 (1156a7-b6) und I 1 (1164a2-12).

fassbar. Ignatius von Antiochien formuliert dieses sowohl im Hinblick auf die innergöttliche als auch auf die Einheit von Gott und Gläubigen, letztere hier als Apostel:

Ὡσπερ οὖν ὁ Κύριος ἄνευ τοῦ Πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε.

»Wie also der Herr ohne den Vater nichts getan hat, insofern er (mit dem Vater) in Einheit ist, weder durch seine eigene (Tätigkeit) noch durch (seine) Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts tun.«⁸²

Tertullian vertritt trotz seiner Frontstellung gegen monarchianistische Gotteskonzeptionen die volle Gottheit des Gottessohnes:

»Ego et Pater unum sumus qua Filium Dei Deum ostendens [...] «

»Ich und der Vater, eines sind wir', wodurch er den Sohn Gottes als Gott aufzeigt [...] «⁸³

Origenes schließlich differenziert, Paulus folgend, auch terminologisch und bezeichnet die begrenzte menschliche Partizipation am Göttlichen als Identität im πνεῦμα, während er den Terminus θεός für die Identität der göttlichen Personen reserviert:

[...] ὁ ἀνὴρ καὶ γυνὴ < οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία >, καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ ὁ Χριστὸς πνεῦμα ἓν· οὕτως ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ Κύριος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὅλων ἐστὶν οὐ μία σὰρξ, οὐχὶ ἐν πνεύμα, ἀλλὰ τὸ ἀνωτέρω καὶ σαρκὸς καὶ πνεύματος, εἰς Θεός. Ἔδει γὰρ ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων κολλωμένων ἀλλήλοις τὸ < σαρκὸς > ὄνομα κείσθαι, ἐπὶ δὲ δικαίου ἀνθρώπου κολλωμένου Χριστῷ τὸ < πνεῦμα > ὄνομα κείσθαι, ἐπὶ δὲ Χριστοῦ ἐνουμένου τῷ Πατρὶ οὐ τὸ »σὰρξ«, οὐ τὸ »πνεῦμα« ὄνομα κείσθαι, ἀλλὰ τούτων τιμώτερον τὸ < Θεός >. Ὅθεν τὸ < Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν > οὕτω νοώμεν.

»[...] Mann und Frau »sind nicht mehr zwei, sondern ein einziges Fleisch«, und der gerechte Mensch und Christus (sind) ein einziger Geist; so ist unser Erlöser und Herr gegenüber dem Vater und Gott von allem nicht ein einziges Fleisch, auch nicht ein einziger Geist, sondern das Höhere als Fleisch und Geist, ein einziger Gott. Es war nämlich angemessen, dass einerseits bei Menschen, die einander anhangen, das Wort »Fleisch« verwendet ist, andererseits bei einem gerechten Menschen, der an Christus anhangt, das Wort »Geist« verwendet ist, und bei Christus, der sich mit dem Vater (ständig) vereinigt, nicht das (Wort) »Fleisch«, nicht das (Wort) »Geist« verwendet ist, sondern als kostbareres als dieses das (Wort) »Gott«. Von daher begreifen wir in dieser Weise das »Ich und der Vater, eines sind wir.«⁸⁴

Die Gläubigen können nie – auch nicht, wenn sie in der eschatologischen Schau Gott *ähnlich* sind (1Joh 3,2) – zu einem Gott wie Jesus Christus werden, nicht einmal zu einem irdischen Jesus, dessen Wunder im Johannesevangelium bekanntlich nicht auf eine Bitte um göttliche Hilfe angewiesen sind (Joh 11,42). Der irdische Jesus *kann* über die ὄντα in Reinform, d.h. ohne Rücksicht auf Gesetze der materiellen gleichsam Hardware verfügen, somit – aristotelisch formuliert – δυνάμει, dem (will

⁸² Ign., Magn. 7,1 (ed. LINDEMANN/PAULSEN 1992, 194). Vgl. BERNARD 1928, 366.

⁸³ Tert., adv. Prax. 22,12 (ed. SIEBEN FC 34, 210).

⁸⁴ Orig., dial. 3–4 (ed. SCHERER SC 67, 60); vgl. POLLARD 1956–57, 338.

man dem Evangelisten nicht fehlende Kohärenz unterstellen) eigentlichen Sachgrund für die vielfachen Inferioritätsaussagen Jesu, etwa das eingangs zitierte ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν (Joh 14,28b).

7. Spekulative Verlängerung der aristotelischen Freundschaftslehre in die Transzendenz

Aristoteles beschreibt in der Nikomachischen Ethik die wesentliche Differenz zwischen menschlichen Gemeinschaften anhand seiner Freundschaftstypen:

Freundschaften könnten einerseits διὰ τὸ χρήσιμον »aufgrund eines Nützlichen« oder δι' ἡδονήν »aufgrund einer Lust« bestehen. Beide Freundschaftstypen hielten nicht lange, da sie nur eine Gemeinschaft in einem äußerlichen Ziel, einem meist kurzfristigen χρήσιμον bzw. ἡδονή hätten. Wegen der Äußerlichkeit des ἔν seien solche Freundschaften nur κατὰ συμβεβηκός »akzidentell«. ⁸⁵ Diese beiden uneigentlichen Freundschaftstypen exemplifiziert Aristoteles, indem er sie zur Darstellung einer in die Krise geratenen Beziehung pointiert kombiniert: Der Liebhaber beklage sich bisweilen, dass er trotz seiner Überliebe nicht zurückgeliebt werde (obwohl er manchmal gar nichts Liebenswertes an sich habe), der Geliebte klage häufig, dass der Liebhaber, obwohl er alles versprochen habe, nichts einlöse. Dies geschehe, wenn der Liebhaber den Geliebten nur δι' ἡδονήν, der Geliebte den Liebhaber nur διὰ τὸ χρήσιμον liebe und beides, die ἡδονή beim Liebhaber und das χρήσιμον beim Geliebten, zunehmend nachließen. Denn beide hätten nur etwas Unbeständiges im anderen geliebt. Beständig sei andererseits nur ἡ τῶν ἡθῶν φιλία »die Freundschaft aufgrund des Charakters« ⁸⁶, genauer ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἄρετήν ὁμοίων »die Freundschaft der (wirklich) Guten und in der Bestheit Ähnlichen« ⁸⁷, wenn die beteiligten Freunde möglichst viele ἀγαθά, mithin möglichst viele göttliche Inhalte habituell verfestigt in sich integriert haben. Beständig und somit verlässlich liebenswert ist dabei auch der ἀγαθὸς φίλος nicht als menschliches *subiectum*, sondern als Träger der göttlichen Inhalte, über die der Freund verfügt.

Da diese göttlichen Inhalte mit sich identisch und im Fall eines verlässlichen Freundes auch dauerhaft sind, werden im ethischen Sinn gute Freunde in Bezug auf alle gemeinsam aktivierten ἀγαθά zu einem – einigermaßen dauerhaften – ἔν. Schon Aristoteles vergrößert spekulativ bei zwei idealisierten Freunden die gemeinsame Schnittmenge in das schlechthinnige ἀπλῶς hinein:

Καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς.

»Und es ist jeder von beiden schlechthin gut und für den Freund (gut); denn die (wirklich) Guten (sind) sowohl schlechthin gut als auch für einander nützlich. Und in ähnlicher Weise (sind) sie auch (einander) angenehm.« ⁸⁸

⁸⁵ Aristot., EN Θ 3 (1156a7-b6).

⁸⁶ Aristot., EN I 1 (1164a2-12).

⁸⁷ Aristot., EN Θ 4 (1156b7-8).

⁸⁸ Aristot., EN Θ 4 (1156b12-15).

Diese aristotelischen ἀπλῶς ἀγαθοί sind füreinander – der schon genannte – ἄλλος αὐτός oder ἕτερος αὐτός. Sie bleiben jedoch Menschen, die im Gegensatz zu Gott jederzeit durch Fehlverhalten auch habituell verfestigte ἀγαθά wieder verlieren können, wie Aristoteles unmittelbar vor der zitierten Idealisierung zugesteht:

Διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία, ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν.

»Es bleibt also die Freundschaft dieser (beiden), solange sie gut sind.«⁸⁹

Diese Gefahr ergibt sich daraus, dass die menschliche Geistseele als ὑποκείμενον die göttlichen Inhalte gleichsam nur sekundär in sich aktualisiert und insofern mit ihnen kein reines ἔν bildet. Dies ist jedoch unmöglich, wenn gilt: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν (Joh 1,3). Da es bei Gott überhaupt nur göttliche Inhalte gibt, sind letztere nicht sekundär mit einer wie auch immer gearteten Hardware verknüpft. Gott ist eben kein Geschöpf, bei welchem letzteren immer göttliche Inhalte als Organisationsprinzip andere (falls nicht doch implizit ein Dualismus behauptet wird) ebenfalls göttliche, freilich ontisch niedrige Inhalte strukturieren: Ein Haus kann etwa aus Backsteinen strukturiert sein, die jedoch bei ihrer Verbauung in das Haus ebenso wenig ihr εἶδος verlieren wie etwa Moleküle, Atome, Protonen usw. innerhalb eines Backsteins.

Auch das Johannesevangelium leitet Freundschaft aus der gemeinsamen Kenntnis göttlicher Inhalte ab:

Ἵμεῖς φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἵρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν (15,14–15).

Jesus verleiht den Jüngern den φίλος-Titel unter der ausdrücklichen Bedingung, dass sie seine Aufträge, mithin seine Inhalte realisieren. Für diesen Fall nennt er sie Freunde – wiederum ausdrücklich, weil er ihnen alle seinerseits ihm vom Vater vermittelten Inhalte zu erkennen gegeben hat und die Jünger durch ihr Tun zeigen, dass sie über diese Inhalte tatsächlich verfügen. Diese gemeinsame Verfügung über göttliche Inhalte bedingt auch die Freundschaft des Vaters mit den Jüngern:

Αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον (16,27).

Insofern die Jünger Jesus und somit seine göttlichen Inhalte geliebt und letztere als Teil der göttlichen Fülle geglaubt haben, liebt auch der Vater in seiner göttlichen Fülle die Gläubigen. Wenn auch etwas zurückhaltender, deutet auch Aristoteles an, dass der auf den νοῦς, d.h. auf göttliche Inhalte fixierte Mensch auch seinerseits θεοφιλέστατος ist:

Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τούτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπώντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμώντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας.

»Der νοῦς-gemäß (sein Leben) Realisierende und diesen (νοῦς auch) Verehrende scheint in der besten Befindlichkeit und in höchster Weise gottgeliebt (zu sein). Wenn

⁸⁹ Aristot., EN Θ 4 (1156b11–12).

(uns) nämlich überhaupt eine Fürsorge um die menschlichen Dinge von den Göttern zukommt, wie es (aber doch) scheint, (dann) dürfte es rationaler Konsequenz sehr entsprechen, dass sie (d.h. die Götter) sowohl sich an (der Realisierung des) Besten und (ihnen) Verwandtesten – und dies dürfte der νοῦς sein – erfreuen als auch denjenigen, die dieses (Bestes und den Göttern Verwandteste) besonders lieben und schätzen, entsprechend wohl tun, da sie (d.h. diese Menschen) für das ihnen (d.h. den Göttern) Liebe Sorge tragen und (dadurch) richtig und schön handeln.«⁹⁰

Insofern Aristoteles die Aktualisierung des menschlichen νοῦς als συγγενέστατον mit den Göttern bezeichnet, identifiziert er die (Summe der) Götter mit dem göttlichen νοῦς als Quelle allen Seins, d.h. mit dem ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ »das – nicht bewegt – bewegt«⁹¹ der Metaphysik.

Schließlich konzipiert das Johannesevangelium auch die Freundschaft von Vater und Sohn inhaltlich und nicht (im modernen Sinn) formal:

Οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ (5,19–20a).

Hierzu betont SÖDING zurecht: »Nicht *imitatio*, sondern *participatio Dei* ist das Modell«⁹². Im Präsens beschreibt das wiederholte Verbum ποιεῖν die ständige, uneingeschränkt aktuelle Realisierung der hier (wegen des Bezugs auf die raumzeitliche Welt) durch ὁμοίως eigens ausgedrückten gemeinsamen Inhalte – in aristotelischer Terminologie die reine ἐνέργεια der vollkommenen göttlichen οὐσία⁹³. Dadurch werden Vater und Sohn, insofern sie gemeinsam über die absolute Fülle jedweder οὐσία in vollkommener ἐνέργεια verfügen, zu genau den von Aristoteles spekulativ erahnten schlechthin idealen φίλοι. In ihrer vollkommenen Weise verfügen Vater und Sohn über die absolute Fülle aller Inhalte etwa wie – wenn auch nur δυνάμει – zwei kompetente *native speaker* einer Sprache (einigermaßen) gemeinsam über dasselbe Basissystem der entsprechenden Grammatik verfügen.

8. Antike Rezeption der aristotelischen Freundschaftslehre

Die aristotelische Freundschaftslehre ist bereits vor Aristoteles gut belegt, nicht nur in der weit verbreiteten, bekanntlich in der Apg rezipierten⁹⁴ Konzeption der Gemeinsamkeit in allen materiellen Dingen, etwa wenn im platonischen Freundschaftsdialog Sokrates die beiden jugendlichen Freunde Menexenos und Lysis fragt:

⁹⁰ Aristot., EN K 9 (1179a22–29).

⁹¹ Τοῖνυν ἔστι τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα »Es gibt also etwas, das – nicht bewegt – bewegt, wobei es ewig und (absolute) οὐσία und (absolute) ἐνέργεια ist« (Aristot., metaph. Λ 7 1072a24–26).

⁹² SÖDING 2002, 195 Anm.79.

⁹³ S.o.: Τοῖνυν ἔστι τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα »Es gibt also etwas, das – nicht bewegt – bewegt, wobei es ewig und (absolute) οὐσία und (absolute) ἐνέργεια ist« (Aristot., metaph. Λ 7 1072a24–26).

⁹⁴ Apg 2,44–45; 4,32.34–37 bzw. als *Antitypus* 5,1–11.

Οὐ μὴν ὀπότερός γε, ἔφην, πλουσιώτερος ὑμῶν, οὐκ ἐρήσομαι· φίλω γὰρ ἔστον. ἦ γάρ; Πάνυ γ', ἐφάτην. Οὐκοῦν κοινὰ τὰ γε φίλων λέγεται.

»Gewiss, wer denn eigentlich, sagte ich, reicher von euch beiden ist, will ich nicht fragen; Freunde nämlich seid ihr. Nicht wahr? Ganz und gar, sagten sie. Also gilt als gemeinsam, was Freunde (haben).«⁹⁵

Euripides lässt in der *Andromache* (mit hier unerheblicher ironischer Brechung) Menelaos einen versteckten Hinweis auf das menschliche Ringen um die nicht selbstverständliche Entstehung einer Freundschaft geben:

Φίλων γὰρ οὐδὲν ἴδιον, οἴτινες φίλοι
ὀρθῶς πεφύκασ', ἀλλὰ κοινὰ χρήματα.

»Die Freunde (haben) nichts eigenes, die als Freunde wirklich (zusammen)gewachsen sind, sondern (nur) gemeinsame (materielle) Güter.«⁹⁶

Einen guten Überblick über zahlreiche antike Belege der materiellen Gemeinschaft unter Freunden vor und nach Aristoteles bietet Erasmus im ersten Kapitel seiner vielfach erweiterten und neu aufgelegten, bis in das 19. Jahrhundert höchst einflussreichen⁹⁷ *Adagiensammlung*, die er programmatisch mit den sprichwörtlichen »amicorum communia omnia« beginnt.

Doch schon für Euripides führt die Gemeinsamkeit der Freunde tiefer, wenn Py-lades im Hinblick auf dessen Wunsch, gemeinsam mit seinem Freund Orest sterben zu wollen, sagen lässt:

Συγκατασκάπτεις ἂν ἡμᾶς· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

»Zusammen begräbst du uns wohl; gemeinsam (ist) nämlich das, was Freunde (haben)«⁹⁸

oder wenn der Chor der namensgebenden Phönizierinnen im vom Bürgerkrieg zwischen Polyneikes und Eteokles bedrohten, im Mythos ursprünglich phönizischen Theben die Gemeinsamkeit des Freundesleids in pathetischer Epanalepse besingt:

Κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη,
κοινὰ δ', εἴ τι πείσεται
ἐπάπυργος ἄδε γὰ,
Φοινίσσαι χώραι. φεῦ φεῦ.

»Gemeinsam nämlich (sind) den Freunden die Leiden,
gemeinsam auch, wenn etwas erleiden wird

dieses siebentürmige Land (d.h. Theben),

(sind die Leiden) dem phönizischen Land. Wehe, wehe!«⁹⁹

In seiner um 200 n. Chr. verfassten *Philosophiegeschichte* zitiert Diogenes Laertios in dem Kapitel über Pythagoras den bedeutenden um 300 v.Chr. schreibenden sizilischen Historiker Timaios von Tauromenion/Taormina:

Εἰπέ τε πρῶτος (sc. Πυθαγόρας), ὥς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα.

⁹⁵ Plat., *Lysis* 3 (207c7–10).

⁹⁶ Eurip., *Androm.* 376–377.

⁹⁷ PAYR 1972, XII-XXXIII.

⁹⁸ Eurip., *Orest.* 735.

⁹⁹ Eurip., *Phoen.* 243.

»Und er (d.h. Pythagoras) sagte als erster, wie Timaios überliefert, dass gemeinsam ist, was Freunde (haben), und dass Freundschaft Gleichheit (sei).«¹⁰⁰

In der knappen Notiz macht der Begriff ἰσότης wahrscheinlich, dass schon Pythagoras die aristotelische Identitätskonzeption ansatzweise vorwegnimmt; inwieweit, ist selbstverständlich nicht zu entscheiden.

Nach Aristoteles lässt sich dessen Freundschaftskonzeption, wie zu erwarten, in der peripatetischen Tradition nachweisen, etwa wenn das – mit der zitierten Stelle aus Joh 16,27 verwandte – Motiv der gemeinsamen Freunde der Freunde in einer Forderung des Aristotelesschülers Theophrast erscheint:

Εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστὶ, μάλιστα δεῖ κοινούς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους.

»Wenn gemeinsam ist, was Freunde (haben), (dann) müssen den Freunden besonders gemeinsam die Freunde sein.«¹⁰¹

Wenigstens einige charakteristische Zeugnisse können einen Eindruck vermitteln, wie schnell und wie weit die spezifisch aristotelische Identitätskonzeption von vor allem anfangs stark divergierenden (und geradezu feindlichen) philosophischen Systemen aufgegriffen wird. Dem erwähnten Diogenes Laertios zufolge, rezipiert schon wenige Jahrzehnte nach Aristoteles der Gründer der Stoa, Zenon von Kition, in für die frühe Stoa typischer, vom in sich stark divergierenden Kynismus beeinflusster subjektiver Umdeutung die aristotelische Spitzenaussage über den Freund nicht als ἄλλος αὐτός oder ἕτερος αὐτός, sondern als ἄλλος ἐγώ:

Ἐρωτηθεὶς τίς ἐστι φίλος, ἄλλος, < ἔφη > ἐγώ.

»Gefragt, wer ein Freund sei, antwortete er (d.h. Zenon): ›ein anderes Ich‹.«¹⁰²

Diese stoische Umprägung wird bekanntlich in lateinischer Übersetzung als *alter ego* zur bis heute gebräuchlichen Redewendung.

Gleich zweifach gibt Cicero in seinem nach der Ermordung Caesars 44 v. Chr. verfassten Laelius De amicitia trotz mancher stoischer Einflüsse auf diesen Freundschaftstraktat die aristotelische Formulierung präziser wieder:

»Verum enim amicum qui intuetur, tanquam *exemplar* aliquod intuetur *sui*.«

»Wer nämlich einen wahren Freund betrachtet, betrachtet gleichsam ein Abbild seiner selbst.«

Ebenfalls im Laelius referiert Cicero vor dem Zitat kurz die aristotelische Begründung:

»Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis inest causa, cur diligantur. [...] Ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. Quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus nunquam reperietur; est enim is, qui est tanquam *alter idem*.«

»Wert aber der Freundschaft sind (diejenigen), in denen selbst der Grund vorhanden ist, warum sie geliebt werden. [...] Sich selbst nämlich liebt jeder, nicht damit er von sich selbst irgendeinen Nutzen seiner Liebe eintreibe, sondern weil (allein) durch

¹⁰⁰ FGrHist 566 F 13b; Diog. Laert. VIII 10; möglicherweise auch an einer verderbten Stelle ursprünglich von Cic., leg. I 33 zitiert.

¹⁰¹ Theophrast, frg. 75 WIMMER, überliefert von Plut., De fraterno amore 20 (490e25–26).

¹⁰² Diog. Laert. VII 23.

sich jeder sich teuer ist. Wenn genau dieses nicht auf die Freundschaft übertragen wird, wird wohl ein wahrer Freund niemals gefunden; (das) ist nämlich derjenige, der gleichsam ein anderer (der)selbe ist.«¹⁰³

Mit unterschiedlichen Formulierungen »exemplar sui« bzw. »alter idem« umschreibt der akademische Skeptiker Cicero das an das aristotelische angelehnte Freundschaftskonzept. Dabei erleichtern unterschiedliche *Materialisierungen* in der äußerlichen Formulierung – wie unterschiedliche hyletische Instanzen bei der sinnlichen Wahrnehmung – dem Rezipienten die Erkenntnis des begrifflichen εἶδος. Aus diesem Grund hatte schon Platon den mündlichen Diskurs mit vielfachen Umschreibungen desselben Sachverhalts¹⁰⁴ einer einzigen eben nie zureichenden schriftlichen Formulierung vorgezogen.

In neutestamentlicher Zeit bezeugt der jüngere Seneca die nicht nur materiell gedachte Freundesgemeinschaft:

»Non enim mihi sic cum amico communia omnia sunt, quomodo cum socio, ut pars mea sit, pars illius, sed quomodo patri matrique communes liberi sunt, quibus cum duo sunt, non singuli singulos habent, sed singuli binos.«

»Nicht ist mir nämlich so mit dem Freund alles gemeinsam, wie mit einem Gefährten, dass ein Teil mein ist, ein (anderer) von ihm, sondern wie dem Vater und der Mutter Kinder gemeinsam sind; wenn sie zwei haben, hat nicht jeder eines, sondern jeder zwei.«¹⁰⁵

Die aristotelische Identitätskonzeption beeinflusst offensichtlich alle philosophischen Strömungen: Selbst der bekennende Epikureer¹⁰⁶ Horaz charakterisiert seinen Freund, den berühmten Epiker Vergil, als »animae dimidium meae« »die (andere) Hälfte meiner Seele«¹⁰⁷. Die poetische Rede des – in zu erwartender epikureischer Weise materiell verstandenen – *dimidium animae* spiegelt noch die im aristotelischen ἕτερος und im ciceronischen *alter* (statt ἄλλος bzw. *alius*) ausgedrückte exklusive Zweisamkeit der ideal gedachten Freunde.

9. Aristotelische Vertiefung der Freundschaftskonzeption

Trotz mancher Vordenker und weit gestreuter, divergierender Rezeption kann jedoch kein Zweifel bestehen, dass Aristoteles, soweit überliefert, die ideale Freundschaftskonzeption in vorneutestamentlicher Zeit spekulativ am tiefsten durchdringt. Ebenfalls in seinen Freundschaftsbüchern fordert Aristoteles von einem vollkommenen Freund gar die Todesbereitschaft zugunsten der Freunde:

Ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἔνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κὰν δέη ὑπεραποθνήσκειν.

¹⁰³ Cic., Lael. De amicitia 7,23 und 21,79–80.

¹⁰⁴ Die wichtigsten ausformulierten Belege Platons für dieses in der Antike weit verbreitete, den modernen Leser häufig irritierende Prinzip sind Phaidr. 60 (275c5–276a9) und epi. VII (341c4-d2).

¹⁰⁵ Sen., De beneficiis VII 12,1.

¹⁰⁶ Hor., epi. I 4,16.

¹⁰⁷ Hor., c. I 3, 8.

»Wahr (ist) bezüglich des (absolut) Tüchtigen auch, dass er um der Freunde willen vieles tut und (um) des Vaterlandes (willen), auch, wenn es erforderlich ist, für (sie) zu sterben.«¹⁰⁸

Denn dem idealen Freund ist, wie Aristoteles aufgrund der Mutterliebe erahnt, das φιλεῖν wichtiger als das φιλεῖσθαι:

Δοκεῖ δ' [sc. ἡ φιλία] ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι. σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι.

»Es scheint (die Liebesfreundschaft) im Lieben eher als im Geliebt-Werden zu sein. Hinweis (dafür ist, dass) die Mütter sich beständig am Lieben erfreuen.«¹⁰⁹

Diese Intensität der die Mütter beglückenden Liebe verdankt sich ihrer intensiven ἐνέργεια:

Ἦδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν

»Am freudvollsten (ist) das, (was tatsächlich jetzt) geschieht.«¹¹⁰

Mutterliebe in ἐνέργεια impliziert das Ertragen größter Schmerzen:

Ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γενόμενα πάντες μᾶλλον στέργουσι, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων· δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὖ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργώδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονωτέρα γὰρ ἡ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασι, ὅτι αὐτῶν. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ τοῖς εὐεργέταις οἰκειὸν εἶναι.

»Und ferner lieben das unter Mühen Hervorgebrachte alle (Menschen) mehr, z.B. die Güter (lieben diejenigen mehr), die (sie) sich (aktiv) erworben haben, als diejenigen, die (sie passiv) erhalten haben; und es scheint einerseits das auf gute Weise Erhalten ohne Mühe zu sein, andererseits das auf gute Weise Herstellen mit Aufwand (verbunden zu sein). Deswegen sind auch die Mütter mehr kinderlieb (als die Väter); denn mühevoller ist (für sie) die Geburt, und sie wissen besser, dass (die Kinder) ihre (sind). Dies scheint wohl auch den Wohltätern eigentümlich zu sein.«¹¹¹

Schon menschlichen Wohltätern kommt also ein Lieben zu, das so selbstlos und so schmerzvoll ist wie die mütterlichen Geburtsschmerzen. Aristoteles ist freilich realistisch genug, um zu erkennen, dass sein Freundschaftsideal nicht oder kaum für Menschen unserer Welt in Frage kommt. Im letzten Kapitel der Nikomachischen Ethik beschreibt er die Leerstelle überraschend deutlich:

Πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι [sc. οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι] καὶ, δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσι, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὲ τοιοῦτους τίς ἂν λόγος μεταρροθίμῃσι; οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἦθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστήσαι.

»Dem (unmittelbaren) Affekt lebend, folgen (die meisten Menschen nur) ihren spezifisch (körperlichen) Freuden und (das), wodurch diese wohl entstehen, und meiden die entgegengesetzten Betrübnisse; in das Schöne und wirklich Freudvolle haben sie keinen Einblick, da sie es nicht gekostet haben. Solche (Menschen) also, welche Argumenta-

¹⁰⁸ Aristot., EN I 8 (1169a18–20).

¹⁰⁹ Aristot., EN Θ 9 (1159a27–28), Ergänzung nach 1159a26.

¹¹⁰ Aristot., EN I 7 (1168a14–15).

¹¹¹ Aristot., EN I 7 (1168a21–27).

tion/λόγος könnte (sie) umtakten? Es (ist) nämlich nicht möglich oder nicht leicht, das seit alters mit dem Charakter Verfestigte mit einer Argumentation/λόγος zu ändern.«¹¹²

Wenn ein λόγος, eine rationale Argumentation, die meisten ζῶα λογικά nicht erreichen kann, weil deren Erkenntnis eben immer bei αἰσθήσεις, sinnlichen Wahrnehmungen, beginnt und häufig verharrt, bleibt nur, dass ein sinnlich wahrnehmbarer Λόγος den sinnlich wahrnehmenden Menschen diese wie auch immer zum Unglück des Menschen entstandene verfestigte Prägung aufbricht: Aristoteles erahnt hierbei gewissermaßen ein »Schlüsselloch, in das der Schlüssel Christus genau hineinpasst«¹¹³. So appelliert auch der johanneische Jesus an Jünger oder Zuhörer, die aufgrund der Worte an seine inhaltliche Identität mit dem göttlichen Vater nicht glauben können, wegen der sinnlich zugänglichen Werke zu glauben (Joh 14,10–11; 10,38). Jesus Christus ist die ideale raumzeitliche Instanz, die einem längst rational erfassten, theoretisch präzise umschriebenen, aber vor Jesus von keinem Philosophen oder Heros beanspruchten oder einem solchen zugesprochenen Desiderat überraschend nahekommt.

10. Zusammenfassung und Ausblick

Soll dem Evangelisten nicht unterstellt werden, dass er die Aussagen über den göttlichen und den menschlichen Jesus nur behauptet – ohne selbst recht zu verstehen, was er meint –, so dürfte unausweichlich sein, der platonisch-aristotelischen Analyse der menschlichen ψυχή als Ausgangspunkt für eine moderne Interpretation zu folgen. Wie mehrere Menschen mit je eigener ψυχή als personaler¹¹⁴ ὑπόστασις gemeinsam etwa über das Haus-εἶδος/ὄν – in der Regel auch nach der Erkenntnis nur δυνάμει – verfügen, so verfügen die göttlichen Personen mit ebenfalls je eigener ὑπόστασις gemeinsam – jedoch ἐνεργεία – über sämtliche εἶδη/ὄντα ohne zeitliche Einschränkung. Dabei integriert ein Mensch ein neu erworbenes εἶδος/ὄν nicht als Fremdkörper in seine ὑπόστασις, sondern aktiviert bei der entsprechenden Einzelerkenntnis den zu genau dieser Erkenntnis fähigen Bereich seiner ψυχή, – präziser – seines *intellectus possibilis*. Die göttlichen ὑποστάσεις sind jedoch in den Bereichen aller ὄντα jederzeit voll aktiviert. In diesem Sinn würde die Inkarnation implizieren, dass beim menschlichen Jesus die göttliche ἐνεργεια-Verfügung über alle ὄντα auf die menschliche δύναμις-Verfügung reduziert ist. Wenn das Johannesevangelium die Göttlichkeit auch des irdischen Jesus in 10,30 behauptet und an Wundern und Weisungen exemplifiziert, dann heißt das, dass der menschliche Jesus des Evangeliums jederzeit die göttlichen Möglichkeiten in dem jeweils relevanten Teilbereich gleichsam reaktivieren kann, ohne den zeitraubenden Umweg der üblichen menschlichen

¹¹² Aristot., EN K 10 (1179b13–18), Ergänzung nach 1179b10.

¹¹³ REISER 2007, 328: Dort auf alttestamentliche Prophetie bezogen.

¹¹⁴ Boethius identifiziert in seiner bekannten Person-Definition »persona« mit ὑπόστασις:

»Reperta personae est definitio: »Persona est naturae rationabilis *individua* substantia«. Sed nos hac definitione eam, quam Graeci ὑπόστασιν dicunt, terminavimus.«

»Gefunden ist die Definition der Person: »Person ist die unzerteilbare *substantia* einer vernunftbegabten Natur«. Aber mit dieser Definition haben wir das, was die Griechen ὑπόστασις nennen, bestimmt« (Boeth., contra Eut. et Nest. 3 p. 214, l. 170–173 MORESCHINI): Vgl. JACOBY 2015.

Erkenntnis über einige oder viele kontingente Instanzen zu gehen. Eine derartige Analyse fügt sich in die priesterschriftliche Aussage des Menschen als תַּיִמָּךְ (»Gestalt«) oder תְּבַרָּךְ (»Bild«) Gottes in Gen 1,26–27.

Selbstverständlich gibt es keinen Hinweis darauf, dass der Evangelist die im Gegensatz zu anderen Aristotelestexten immer bekannte Nikomachische Ethik rezipiert. Jedoch kann auch kaum pauschal behauptet werden, dass die hinter dem in 10,33 und 10,36 formulierten Vorwurf der Blasphemie stehende eigentliche Kontroverse nur für Juden bestünde, denn »weil nur sie die Einzigkeit Gottes bekennen (Dtn 6,4f.), können auch nur sie erkennen, worum es in der Christologie geht«¹¹⁵. Immerhin bezeugt das Johannesevangelium selbst, dass einige Griechen – seien sie Proselyten oder nicht – einen gewissen Aufwand betreiben, um »Jesus zu sehen« (Joh 12,20–22). Zwar kann die dem Vorwurf der »Blasphemie« inhärierende Konnotation der Lebensgefahr nicht fraglos griechischen Philosophen des 1. Jahrhunderts n.Chr. unterstellt werden – wahrscheinlicher ist, dass letztere Jesus ähnlich wie Paulus schlicht verspottet hätten (Apg 17,32) -, aber man stelle sich vor, Jesus hätte etwa gesagt: Ἐγὼ καὶ τὸ κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν¹¹⁶ ἔν ἐσμεν. Zumindest gilt, was MORRIS zurecht sagt: »But it is also true that His words« – gemeint sind Jesu Worte in 10,30 – »have implications, and it was natural for those embroiled in the controversies« – des 4. Jahrhunderts n.Chr. – to seek out the implications«¹¹⁷. Auch SCHNACKENBURG formuliert in seinem Haupttext zu 10,30 treffend¹¹⁸: »In dem kurzen Satz öffnet sich der Blick für die metaphysische Tiefe des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Vater«¹¹⁹.

Hugo RAHNER fasst seine langjährigen Forschungen zur antiken Mythologie treffend zusammen: »Der Christ aber, der jetzt im Sonnenlicht steht, kann rückwärtsblickend mit bestürzter Liebe entdecken, wie die Lampen der Antike den kommenden Helios der Gerechtigkeit vorherspiegeln«¹²⁰ und beruft sich dafür auf den von ihm so geschätzten Klemens von Alexandrien:

Καὶ ὅλως ὁ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ σὺν καὶ Πλάτωνι μάλιστα τῶν ἄλλων φιλοσόφων σφόδρα τῷ νομοθέτῃ ὠμίλησαν, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν συμβαλέσθαι τῶν δογμάτων. Καὶ κατὰ τινα μαντείας εὐστοχον φήμην οὐκ ἀθεεὶ συνδραμόντες ἔν τισι προφητικαῖς φωναῖς τὴν ἀλήθειαν κατὰ μέρη καὶ εἶδη διαλαβόντες, προσηγορίαις οὐκ ἀφεγγέσιν οὐδὲ ἔξωθεν τῆς τῶν πραγμάτων δηλώσεως πορευομέναις ἐτίμησαν, τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν οἰκειότητος ἔμφασιν εἰληφότες.

»Und aufs Ganze betrachtet, haben sich Pythagoras und seine Schüler mit auch (noch) Platon am meisten von allen Philosophen (den Intentionen des göttlichen) Gesetzgebers gewidmet, wie es (leicht) möglich ist, aus ihren Lehren zu schließen. Und in einer gewissen treffenden Weissagungsrede – nicht ohne Gott – übereinstimmend,

¹¹⁵ SÖDING 2002, 180.

¹¹⁶ Aristot., metaph. Λ 7 1072b7–8.

¹¹⁷ MORRIS 1971, 523 Anm. 80.

¹¹⁸ Und nur insofern »änigmatisch« (WENGST 2004, 405 Anm. 402), als SCHNACKENBURG »die metaphysische Tiefe« nicht erläutert.

¹¹⁹ SCHNACKENBURG 1971, 387.

¹²⁰ RAHNER 1966, 10–11.

haben sie (die Pythagoreer und Platon), in einigen prophetischen Aussagen die Wahrheit in Teilen und (einigen prinzipiellen) Erkenntnissen erfassend, mit Aussagen, die nicht unerleuchtet und sich nicht außerhalb des Aufzeigens von Tatsachen bewegen, beehrt, da sie über einen Reflex der Eigentümlichkeit im Bereich der Wahrheit verfügen.«¹²¹

Dass Klemens die Pythagoreer und Platon, nicht aber Aristoteles nennt, entspricht dem Misstrauen vieler Kirchenväter gegen Aristoteles, möglicherweise weil sich manche ihrer Gegner auf Argumentationsfiguren der aristotelischen Logik berufen. Zumindest überliefert Euseb einen wohl von Hippolyt stammenden Text gegen Artemon, einen der in der späteren Ketzerpolemik sog. adoptianistischen Theologen:

Γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ἑρραδιουργήκασιν, πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασιν, Χριστὸν δὲ ἠγνοήκασιν, οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσιν γραφαί, ζητοῦντες, ἀλλ' ὅποιον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος σύστασιν εὗρεθῆ, φιλοπόνως ἀσκούντες. [...] Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Θεόφραστος θαυμάζονται.

»Die göttlichen Schriften haben sie (d.h. die theologischen Gegner) ohne Furcht leichtsinnig behandelt, die Richtschnur des alten Glaubens außer Kraft gesetzt, Christus nicht anerkannt, weil sie nicht anstreben (zu vertreten), was die heiligen Schriften sagen, sondern mit entsagungsvoller Liebe sich abmühen (um zu finden), welche Figur eines Syllogismus zur Behauptung (ihrer) Gottlosigkeit gefunden werden kann. [...] Aristoteles und Theophrast werden (von ihnen) bewundert.«¹²²

Zugleich ist wichtig zu sehen, dass sich die griechischen Philosophen scheuen, einen hervorragenden Menschen θεός zu nennen. Als Aristoteles etwa als Beispiel für einen mit einer göttlichen ψύσις begabten θεῖος ἀνὴρ die homerische Beschreibung des toten Hektor aus dem Mund seines klagenden Vaters Priamos zitiert, übernimmt er zwar die homerische Aussage von Hektors Gotteskindschaft:

ὦ μοι ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκνον υἱας ἀρίστους [...] Ἐκτορά θ', ὃς θεὸς ἔσχε μετ' ἀνδράσιν, οὐδὲ ἐώικει ἀνδρὸς γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

»Wehe mir, ich (war) ganz ohne Glücksgeschick, als ich vortreffliche Söhne zeugte [...]

und den Hektor (zeugte), der zu einem Gott wurde/war unter den Menschen, und er schien nicht

eines sterblichen Menschen Kind zu sein, sondern eines Gottes.«¹²³

Aristoteles lässt aber bei seinem Zitat θεὸς ἔσχε weg, obwohl das Zitat der Gottheit im Kontext der Nikomachischen Ethik die Kontrastierung des θεῖος ἀνὴρ mit der verachteten θηριότης, d.h. tierischer Brutalität, geschärft hätte:

Ὅμηρος περὶ (τοῦ) Ἐκτορος πεποίηκε λέγοντα τὸν Πρίαμον, ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός· οὐδὲ ἐώκει ἀνδρὸς γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

»Homer hat über Hektor sprechend den Priamos auftreten lassen, weil er (d.h. Hektor) besonders gut war: und er schien nicht eines sterblichen Menschen Kind zu sein, sondern eines Gottes.«¹²⁴

¹²¹ Strom. V 29,3–4 (ed. Le BOULLUEC/VOULET, SC 278, 70–72).

¹²² Eus., h.e. V 28, 13–14; Vgl. LIÉBAERT 1965, 36.

¹²³ Homer Ω 255.258–259.

¹²⁴ Aristot., EN H 1 (1145a20–22).

Offensichtlich lässt das aufgeklärt philosophische Gottesbild des Aristoteles die platte Identifikation selbst eines der besten homerischen Helden mit einem Gott nicht zu. Auch die neuplatonische Trinitätsspekulation bietet bekanntlich keinen Anknüpfungspunkt, um etwa die *voûç*-Hypostase mit einer konkreten mythologischen Figur oder gar mit einem historisch fixierten Menschen zu identifizieren. Es ist unwahrscheinlich, dass die wesenhafte Identifikation von Vater und Sohn in Joh 10,30 aus dem Kontext der platonisch-aristotelischen Renaissance der Spätantike sekundär in den Evangelientext hineininterpretiert worden ist.

II. Verwendete Sekundärliteratur

ARNDT 1906: Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Aus der Vulgata [...] übersetzt und mit Anmerkungen erläutert von Augustin ARNDT, Bd.3: Regensburg u.a. 1906, Ndr. 1909.

BEASLEY-MURRAY 1987: BEASLEY-MURRAY, George R., John, Waco/Texas 1987 (Word Biblical Commentary 36).

BECKER 1991: BECKER, Jürgen, Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1–10, Gütersloh, Würzburg ³1991 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/1).

BERGER 2011: BERGER, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh, München 2011.

BERNARD 1928: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John by J. H. BERNARD, edited by A.H. McNEILE, Vol. II, Edinburgh 1928, Ndr. 1942.

BEUTLER 2013: BEUTLER, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg/Br. u.a. 2013.

BILLERBECK 1924: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch von Hermann L. STRACK und Paul BILLERBECK, München 1924 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 2).

BLANK 1981: BLANK, Josef, Das Evangelium nach Johannes 1. Teil b, Düsseldorf 1981 (Geistliche Schriftlesung 4/1b).

BRODIE 1993: BRODIE, Thomas L., The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary, New York, Oxford 1993.

BROWN 1966: BROWN, Raymond E., The Gospel according to John (i-xii), New York 1966 (The Anchor Bible).

BULTMANN 1941: BULTMANN, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941, Ndr. 1964 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament).

DIETZFELBINGER 2001: DIETZFELBINGER, Christian, Das Evangelium nach Johannes, Teilband 1: Johannes 1–12, Zürich 2001 (Zürcher Bibelkommentare 4).

FLASCH 2013: FLASCH, Kurt, Warum ich kein Christ bin: Bericht und Argumentation, München 2013.

FREGE 1892: FREGE, Gottlob, Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik NF 100, 1892, 25–50.

GEMOLL 2006: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von W. GEMOLL und K. VRETSKA, zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, Gesamtedaktion: Renate OSWALD, München u.a. ¹⁰2006.

GESENIUS 2013: GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament [...], bearbeitet [...] von Herbert DONNER, Berlin u.a. ¹⁸2013.

GNILKA 1983: GNILKA, Joachim, Johannesevangelium, Würzburg 1983 (Die Neue Echter Bibel: Neues Testament).

HAENCHEN 1980: HAENCHEN, Ernst, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich BUSSE, Tübingen 1980.

HENDRIKSEN 1954: New Testament Commentary by William HENDRIKSEN. Exposition of the Gospel According to John, Vol. II, Grand Rapids/Michigan 1954.

HOLTZMANN/BAUER 1908: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Bearbeitet von H.J. HOLTZMANN. Dritte, neubearbeitete Auflage, besorgt von W. BAUER, Tübingen 1908 (Hand-Commentar zum Neuen Testament 4).

HOWARD o.J.: The Gospel According to St. John, Exegesis: Wilbert F. HOWARD, Exposition: Arthur John GOSSIP, New York, Nashville o.J. (The Pelican New Testament Commentaries).

KONSTAN 1997: KONSTAN, David, Friendship in the Classical World, Cambridge 1997 (Key Themes in Ancient History).

JACOBY 2015: JACOBY, Norbert, Individuum und Kollektiv in der platonisch-aristotelischen Antike: Ein Versuch, in: FINSTERBUSCH, Karin, BONIS, Eberhard [Hrsg.], Construction évolution des identités religieuses dans le judaïsme ancien et le christianisme primitif: Textes et traditions, 2015 (im Erscheinen).

LAGRANGE 1936: Évangile selon Saint Jean par M.-J. LAGRANGE, Paris 1936 (Études Bibliques).

LANDFESTER 1997: LANDFESTER, Manfred, Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprachen, mit einem Beitrag von B. KUHN über die Formen des Prosarhythmus, Darmstadt 1997.

LAUCK 1941: Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes übersetzt und erklärt von Willibald LAUCK, Freiburg/Br. 1941 (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 13).

LIÉBAERT 1965: LIÉBAERT, Jacques, Christologie: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) [...], Freiburg/Br. u.a. 1965 (Handbuch der Dogmengeschichte III 1a).

MARSH 1968: The Gospel of St John, (by) John MARSH, Harmondsworth 1968 (The Interpreter's Bible 8).

MICHAELS 2010: The Gospel of John (by) J. Ramsey MICHAELS, Grand Rapids, Cambridge 2010 (The new international commentary on the New Testament).

MILLGRAM 1987: MILLGRAM, Elijah, Aristotle on Making Other Selves« in: Canadian Journal of Philosophy 17, 1987, 361–376.

MOLONEY 1998: The Gospel of John, (by) Francis J. MOLONEY, Editor: Daniel J. HARRINGTON, Collegeville/Minnesota 1998 (Sacra Pagina Series 4).

MORAVCSIK 1988: MORAVCSIK, J.M.E., The Perils of Friendship and Conceptions of the Self« in: DANCY, J., MORAVCSIK, J.M.E., TAYLOR, C.C.W. [Hrsg.], *Human Agency: Language, Duty, Value*, Stanford 1988, 132–151.

MORRIS 1971: *The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids/Michigan 1971, ⁴1977.

PAYR 1972: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Werner WELZIG, Bd. 7 übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Theresia PAYR, Darmstadt 1972, Ndr. 2006.

POLLARD 1956–57: POLLARD, T.E., The Exegesis of John X. 30 in the Early trinitarian Controversies, in: *New Testament Studies* 3, 1956–57, 334–349.

VON RAD 1960: Von RAD, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960 (Einführung in die evangelische Theologie 1).

REISER 2007: REISER, Marius, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007.

SANDERS/MASTIN 1968: *A Commentary on the Gospel according to St John* (by) J.N. SANDERS. Edited and completed by B.A. MASTIN, London 1968.

SCHENKE 1998: SCHENKE, Ludger, *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf 1998 (Kommentare zu den Evangelien).

SCHLATTER 1947: *Das Evangelium nach Johannes, erläutert für die Praxis von Benedikt SCHWANK*, St. Ottilien ²1998.

SCHNACKENBURG 1971: *Das Johannesevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12* von Rudolf SCHNACKENBURG, Freiburg/Br. u.a. 1971, ³1980 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9).

SCHNEIDER/FASCHER 1976: *Das Evangelium nach Johannes*, von Johannes SCHNEIDER. Aus dem Nachlaß herausgegeben unter Leitung von Erich FASCHER, Berlin 1976, ²1978 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament).

SCHWANK 1998: *Evangelium nach Johannes, ausgelegt für Bibelleser* von Adolf SCHLATTER, Stuttgart 1947, Ndr. 1953.

SÖDING 2002: SÖDING, Thomas, >>Ich und der Vater sind eins<< (Joh 10,30). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f.), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 93, 2002, 177–199.

STRATHMANN/STÄHLIN 1962: *Das Evangelium nach Johannes, Die Apostelgeschichte* (von) Hermann STRATHMANN und Gustav STÄHLIN, Göttingen 1962 (Das Neue Testament Deutsch 2).

TASKER 1960: *The Gospel according to St. John. An Introduction and Commentary* by R.V.G. TASKER, London 1960, Ndr. 1972 (The Tyndale New Testament Commentaries).

THEOBALD 1992: THEOBALD, Michael, Gott, Logos und Pneuma: »Trinitarische« Rede von Gott im Johannesevangelium, in: *Monotheismus und Christologie: Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, herausgegeben von Hans-Josef KLAUCK, FS Karl KERTELGE, Freiburg/Br. u.a. 1992 (Quaestiones disputatae 138), 41–87.

THYEN 2005: THYEN, Hartwig, *Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt* von Fritz TILLMANN, Tübingen 2005.

TILLMANN 1931: *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005.

USENER 1900: USENER, Hermann, *Beiläufige Bemerkungen VI*, in: *Rheinisches Museum für Philologie N.F.* 55, 1900, 293.

Von WAHLDE 2010: *The Gospel and Letters of John. Vol. 2: Commentary on the Gospel of John* (by) Urban C. Von WAHLDE, Grand Rapids/Michigan, Cambridge 2010 (*The Eerdmans Critical Commentary*).

WENGST 2004: WENGST, Klaus, *Das Johannesevangelium 1. Teilband: Kapitel 1–10. Zweite, [...] ergänzte Auflage*, Stuttgart ²2004 (*Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1*).

WIKENHAUSER 1961: *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt von Alfred WIKENHAUSER*, Regensburg ³1961 (*Regensburger Neues Testament*).

WILCKENS 1998: WILCKENS, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998 (*Das Neue Testament Deutsch 4*).

ZAHN 1921: *Das Evangelium nach Johannes, ausgelegt von Theodor ZAHN*, 5. und 6. [...] ergänzte Auflage, Leipzig ⁶1921 (*Kommentar zum Neuen Testament 4*).

I and the Father are one (John 10:30): a new approach

Abstract

The essay starts from the consideration that the gospel of John does not speak about the divine and the human Jesus in an inconsistent manner. The theory of friendship, developed in classical antiquity especially by Aristotle and wide-spread in vulgar texts also, is able to provide an answer.

Starting-point for a modern interpretation likewise is the analysis of human soul. Different human beings with a soul all their own can deal, for instance, with exactly the same idea of house in Platonic or Aristotelian meaning. Indeed, such an idea has as source concrete houses, which human beings have realized before. However, the idea of house is not limited to houses seen in former times, but also refers to houses never seen, perhaps designed by an ingenious architect in a manner not existing in an earlier period. There may be long discussions about aesthetic principals, nevertheless if the architect can proof the function of house, it would be ridiculous to deny that the new object is a house. Analogously the divine persons with a ὑπόστασις all their own deal with simply all ideas, removed from any local or temporal restriction, while normally human beings have only the possibility of applying recognized ideas. However these ideas are not alien elements to human soul: In recognizing an idea, a human being activates the part of the soul (more precisely of the intellectus possibilis), which is disposed of exactly this recognition.

In Aristotle's view, human friendship will be all the more profound as the friends deal with common ideas. At its best even an ideal human friend becomes ἄλλος αὐτός – downright catchword in classical antiquity -, i.e. completely identical as to the recognized contents on the one hand, and on the other hand different as to the individual soul.

If the gospel of John insists upon the quality of human being for Jesus, that would mean that Jesus normally makes use of concrete instances with local and temporal restriction for getting and applying recognized ideas. However if John 10.30 asserts the divinity of Jesus without reservation, that would imply that Jesus Christ is able to make active the complete divine power, for example fulfilling a miracle. Such an explanation corresponds to everyday live: Highly intelligent human beings often need only few instances to recognize an idea.

Ist die päpstliche Heiligsprechung ein Ausdruck des unfehlbaren Lehramtes?

Geschichtliche und theologische Erörterungen

Von Helmut Moll, Köln

Zusammenfassung

Der Autor führt eine Reihe problematischer Fälle aus der Kirchengeschichte und verschiedene theologische Argumente gegen die Unfehlbarkeit von Heiligsprechungen an. Er zeigt auf, wie augenscheinliche Missverständnisse und offensichtliche Fehler in der Kirchengeschichte nicht gut als Argumente dafür herhalten können, die Verbindung zwischen dem Akt der Heiligsprechung und der Unfehlbarkeit des Lehramtes aufzuheben. Die Argumentation führt zu einer Note der Glaubenskongregation von 1998 zu diesem Thema. Diese weist auf die lange Praxis der Kirche hin, um die Unfehlbarkeit nicht nur im Hinblick auf Wahrheiten zu sehen, die durch die göttliche Offenbarung vorgegeben sind und in Dogmen ausgedrückt werden, sondern auch in Bezug auf Entscheidungen, die dazu eine unmittelbare Nähe besitzen, wie z. B. die Legalität der Papstwahl oder die Gültigkeit eines ökumenischen Konzils. Die Unfehlbarkeit der Heiligsprechung wurzelt genau in solch einer definitiven Entscheidung.

Unter Heiligsprechung versteht die katholische Kirche das Urteil des Papstes über das Leben und Sterben von katholischen Christen, »die dem Vorbild Christi besonders gefolgt sind und durch das Vergießen ihres Blutes (Martyrium) oder durch heroische Tugendübung (Bekenner) ein hervorragendes Zeugnis für das Himmelreich«¹ abgelegt haben. Während es sich bei der Heiligsprechung um eine liturgische Verehrung in der gesamten Weltkirche ohne Ausnahme handelt, zu dem der römische Bischof zuvor die in Rom anwesenden Kardinäle um Rat gefragt hat, stellt die Seligsprechung lediglich eine *concessio indulgentiva* dar, die für eine begrenzte Örtlichkeit (Ortskirche, Ordensgemeinschaft, Land u.ö.) gilt. Nach geltendem Kirchenrecht obliegt es allein und ausschließlich dem Papst, eine Selig- bzw. Heiligsprechung autoritativ auszusprechen.

I. Geschichtliche Übersicht

Nicht wenige Historiker sind der Frage nachgegangen, wie sich das Institut der Heiligsprechung geschichtlich entfaltet hat. Ohne in diesem Rahmen und an dieser Stelle auf die recht verzweigte und nicht ohne Kontroversen verlaufene Geschichte

¹ Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Divinus perfectionis Magister* vom 25. Januar 1983, in: AAS 75 (1983) 349, vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 828; weiterführend H. Moll, Art. Heiligsprechungsverfahren, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Band 2, hrsg. von A. Frhr. von Campenhausen u.a. (Paderborn u.a. 2002) 229–231 (Lit.).

eingehen zu können, sei auf einschlägige Dokumentationen und Studien verwiesen, welche die Richtung anzeigen, in die für die systematischen Überlegungen gedacht werden muss. Bereits in der Alten Kirche stellten sich die Fragen, welche Autorität der öffentlichen Verehrung von Blutzeugen innewohnt, die um ihres Glaubens willen eines gewaltsamen Todes gestorben sind. Diesbezüglich sei auf die Monographie »Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e gli scrittori greco-russi« von Pietro Santini hingewiesen, welche aus der Sicht des Ersten Vatikanischen Konzils sowie der Hermeneutik des Vinzenz von Lérins und seinem *Commo-nitorium* zum Ergebnis kommt: »Ma sostanzialmente la dottrina è la medesima; il progresso non è dubbio, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia«².

1. Mittelalter

Die erste offizielle Heiligsprechung erfolgte durch Papst Johannes XV., als er am 11. Juni 993 Bischof Ulrich von Augsburg nach einem offiziellen Verfahren kanonisierte. Die an der Philipps-Universität Marburg eingereichte Dissertation »Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation« von Otfried Krafft greift die Heiligsprechungen zwischen dem 11. und beginnenden 16. Jahrhundert vor allem unter dem Gesichtspunkt der »Kanonisationsformel«, den »Urkunden« sowie dem »Ausbau des Kanonisationsprozesses« auf, beleuchtet die »Beispiele für Wunderaktivitäten« und vertieft die »formalrechtliche Reservierung der Kanonisation für das Papsttum«³.

Die weitere Entwicklung im sogenannten »Mendikantenstreit« zeichnet u.a. Brian Tierney in seiner umfangreichen Studie »Origins of papal infallibility 1150–1350« aus dem Jahre 1972 nach, wobei er die Vertreter der Bettelorden, insbesondere Franz von Assisi, Petrus Olivi, Johannes Duns Scotus, aber auch Wilhelm von Ockham nachzeichnet. In seiner Zusammenfassung kommt er zu dem überraschenden Resultat: »Papal primacy then does not imply papal infallibility. Nor does the indefectibility of the church imply infallibility. The two conceptions are quite different from one another and they should be separated more sharply than has been usual in modern Catholic theology«⁴.

² P. Santini, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e gli scrittori greco-russi* (Grottaferrata 1936) 107.

³ O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation*. Ein Handbuch = Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft 9 (Köln u.a. 2005) 1045, 1049, 1051, 1060, 1060; vgl. St. Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, in: *Revue historique du droit français et étranger*, Serie IV, 17 (1938) 172–228; H. Müller – B. Hotz (Hrsg.), *Gegenpäpste = Papsttum im mittelalterlichen Europa*. Bd. 1 (Wien u.a. 2012); Chr. Laudage, *Kampf um den Stuhl Petri. Die Geschichte der Gegenpäpste* (Freiburg u.a. 2012); U. Gießmann, *Der letzte Gegenpapst: Felix V. Studien zur Herrschaftspraxis und Legitimationsstrategien (1434–1451) = Papsttum im mittelalterlichen Europa*. Bd. 3 (Köln u.a. 2014).

⁴ B. Tierney, *Origins of papal infallibility 1150–1350. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages = Studies in the history of Christian thought*. Vol. VI (Leiden 1972) 275, zum Ganzen 273–281; vgl. A. Paravicini Bagliani, *Hat das Papsttum seiner plenitudo potestatis Grenzen gesetzt (1050–1300)?*, in: K. Herbers u.a. (Hrsg.), *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten – delegierte Richter – Grenzen = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF*. Bd. 25 (Berlin – Boston 2013) 29–41.

Differenzierter hatte sich Joseph Ratzinger in seinem Artikel «Zum Einfluß des Bettelordenstreites auf die Entwicklung der Primatslehre» geäußert, der erstmals im Jahre 1957 erschienen war. In diesem Aufsatz äußert sich der Bonaventura-Fachmann wie folgt: »Der Papst ist ›Vicarius Christi‹ erstlich nicht in dem Sinn, daß er jetzt an die Stelle des einst lebenden historischen Christus tritt, sondern vielmehr so, daß er den jetzt lebenden und herrschenden Herrn äußerlich repräsentiert und seine Gegenwart aktualisiert. In dieser Unterscheidung muß ein wesentliches Verdienst der bonaventuranischen Primatslehre gesehen werden, und dies um so mehr, als die geschichtliche Lage geeignet ist, zu Radikalisierungen zu verführen«. Und weiter: »Von dieser geschichtlichen Lage unterstützt, hat Bonaventura auch den Gedanken der Unfehlbarkeit der Kirche im Papst vorweggenommen, der zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber doch deutlich nahegelegt wird. Als Begrenzung wirkte sich diese geschichtliche Lage aus, wenn Bonaventura sich entschieden für eine kurialistische Form der Zwei-Schwerer-Theorie aussprach. Wenn also einerseits bei Wilhelm von St. Amour und Gerhard von Abbeville sich der Konziliarismus kommender Jahrhunderte ankündigte, so liegen zweifellos in der franziskanischen Streitliteratur die Bausteine für den intensivierten Papalismus Bonifaz' VIII. und seiner Nachfolger bereit. Daß die franziskanische Bewegung die Umbildung der Primatsausübung in Richtung auf zentralstaatliche Praktiken förderte, kann nach dem Gesagten ebenfalls nicht zweifelhaft sein. Achtet man jedoch auf die im engeren Sinn theologische Linie, auf die Bonaventuras Werk wies, so wird man nicht zweifeln können, daß es trotz allem Bedenklichen der Weg einer sinnvollen Mitte ist, auf den er zuführen will. Wenn man die durch Geschichte und Systemgestalt bedingten Begrenzungen in Rechnung setzt, darf man sagen, daß auch in Bonaventuras Primatslehre jener maßvolle Geist der Mitte am Werk ist, den man überhaupt als das Wohltuende in seiner Theologie empfindet«⁵.

Der Dominikanertheologe Ulrich Horst, der die »Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona« untersuchte, vor allem dessen *Summa de ecclesiastica potestate* aus dem Jahre 1326, unterscheidet das *ius humanum* und das *ius divinum*. Zwischen Gewaltenfülle und Wahrheitsfrage lavierend, kommt Augustinus zu folgendem Ergebnis: »Da ein gelegentlicher Widerspuch zwischen der Wahrheit und Rechtmäßigkeit *secundum praesentem iustitiam* und der Wahrheit, wie sie in Gott ist, akzeptiert wird, braucht Augustinus Triumphus nicht für eine neue Theorie eines dogmatisch letztverbindlich definierenden Lehramtes zu plädieren. Er fühlt sich legitimiert, auf einer älteren Stufe der ekklesiologischen Entwicklung zu verharren, nachdem er die Theorie von der im Papst ruhenden Gewaltenfülle so absolut entworfen hatte, daß die Wahrheitsfrage nicht als das eigentliche Problem empfunden wurde. [...] Johannes XXII. und seine Ratgeber werden diese Teile der *Summa* mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen haben aber ebenso sicher ist, daß die Kernthese, die Gehorsampflicht habe letzten Endes vor der Wahrheitsfrage zu rangieren, im papalen Lager auf Dauer keine Resonanz

⁵ J. Ratzinger, Zum Einfluß des Bettelordenstreites auf die Entwicklung der Primatslehre, in: ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 21970) 49–71, hier 68f.

fand«⁶. Der gleiche Dominikanertheologe vertiefte die theologische Debatte in seiner eindringlichen Arbeit »Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil«, in der zugleich systematische Gesichtspunkte die Oberhand übernahmen.⁷ Die spanische Schule von Salamanca, insbesondere Francisco de Vitoria und Domingo de Soto, positionierte sich im 16. Jahrhundert eindeutig für die Infallibilität der Heiligsprechungen.⁸

Max Schenk hatte sich dem Thema über die »Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung« direkt zugewandt. Der Schweizer Autor markierte drei unterschiedliche Positionen für die Zeit vom 13. bis zum 20. Jahrhundert: *Non potest errare* vertraten die Theologen Thomas von Aquin⁹ († 1274), Bonaventura († 1274), Johannes von Neapel († 1336), Jacobus Castellanus († ca. 1520), der Dominikaner Ioannes Viguierius († 1555), der Jesuit Ferdinandus de Castropalao († 1581), der Jesuit Franciscus Toletus († 1596), der Jesuit Gregor von Valentia († 1603), der Jesuit Gabriel Vasques († 1604), der Dominikaner Didacus Nuño Cabezudo († 1614), der Jesuit Adam Tanner († 1632), der Dominikaner Dominicus Gravina († 1643), der Jesuit Franciscus Amicus († 1651), der Jesuit Georgius de Rhodes († 1661), der Dominikaner Vincencius Ferre († 1682), der Jesuit Christophorus Haunoldus († 1688), der Jesuit Richardus Arsdekin († 1693), der Benediktiner Paulus Metzger († 1702), der Franziskaner Franciscus Hennis (* 1662), der Dominikaner Vincentius Ludovicus Gotti († 1742), der Dominikaner Charles Réne Billuart († 1757), Papst Benedikt XIV. – Prospero Lambertini († 1758), Eusebius Amort († 1775), der Karmelit Fredericus a Jesu († 1788), der Benediktiner Dominicus Schram († 1797), der Jesuit Alphonsus Muzzarelli († 1813), der Jesuit Johann Baptist Andries († 1872), der Jesuit Johann Baptist Franzelin († 1866), der deutsche Theologe Matthias Joseph Scheeben († 1888), der Dominikaner Ioannes Vincentius de Groot († 1912), der Jesuit Christian Pesch († 1925), der Dominikaner Reginald Schultes († 1928), der Jesuit Louis Billot († 1931), der Dominikaner Francisco Marín-Sola († 1932), der deutsche Theologe Franz Diekamp († 1943) sowie der Jesuit Francesco Spedalieri († 1949). Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte der Benediktiner Gerard Oesterle, der mit seiner Monographie »Über den Verlauf eines Selig- und Heiligsprechungsprozesses« (Warendorf 1957) hervorgetreten war, über die Heiligsprechungen schreiben: »Nach Ansicht der Theologen ist die Kirche in diesem Urteil unfehlbar«¹⁰.

⁶ U. Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona, in: *Analecta Augustiniana* 54 (1991) 271–303, hier 303.

⁷ U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Band 12 (Mainz 1982); vgl. B. Schimmelpfennig, Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik, in: J. Petersohn (Hrsg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter = Vorträge und Forschungen 42 (Sigmaringen 1994) 73–100.

⁸ I. Jerico Bermejo, Canonización e imposibilidad de error. La enseñanza manuscrita de la escuela de Salamanca (1526–1581), in: *Studium. Revista de filosofía y teología* 33 (1993) 237–277.

⁹ Vgl. Fr. X. Leitner, Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes (Freiburg 1872); L. Gahona Fraga, El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino. La Carta Apostólica *Ad tuendam fidem* a la luz de la teología tradicional (Toledo 2004).

¹⁰ G. Oesterle, Art. Heiligsprechung, in: *LThK*² 5 (Freiburg i.Br. 1960) Sp. 142.

Die gemäßigte Form des *pie creditur quod non postest errare* vertraten u.a. der Dominikaner Antoninus († 1459), der Dominikaner Silvester Prierias († 1523), der Dominikaner Kajetan († 1543), der Dominikaner Melchior Cano († 1560), der Dominikaner Dominicus Báñez († 1604), Ioannes Malderus († 1633), der Dominikaner Johannes a Sancto Thoma († 1644), der Karmelit Philippus a SS. Trinitate († 1671), Honoratus Tournely († 1729) sowie Matthias Josephus Jacques († 1821).

Für unsere Fragestellung höchst aufschlussreich sind die Theologen, welche dem Papst bei der Heiligsprechung eine Irrtumsmöglichkeit einräumen: Papst Innozenz IV († 1254), Heinrich von Segusia (Hostiensis) († 1270), Joannes Andreae († 1348) sowie der Jesuit Franziscus Veronius († 1649).

2. Heiligsprechungen in der Zeit des Schismas

Überaus delikats erscheint die Antwort auf die Frage, welchen Charakter die während der Schismen vorgenommenen Heiligsprechungen beanspruchen können.¹¹ Papst Innozenz II. (1131 und 1135) hatte Bischof Godehard von Hildesheim, den lothringischen Klosterreformer Gerhard von Brogne und Bischof Hugo von Grenoble zur Ehre der Altäre erhoben. Papst Alexander III. (1159–1169) kanonisierte König Eduard von England, Anselm von Canterbury und den Dänen Knud Lavard. Die durch Papst Paschalis III. delegierte Kanonisation Karls des Großen am 29. Dezember 1165 blieb nicht ohne gewichtige Rückfragen.¹² Papst Bonifaz IX. hob während der avignonesischen Obödienz Birgitta von Schweden¹³ und den englischen Augustinerprior Johannes von Bridlington zur Ehre der Altäre. Bedingt durch die Tatsache, dass die nachfolgenden rechtmäßigen Päpste, vor allem Martin V., diese Kanonisationen ausdrücklich bestätigten, erscheint das hier innewohnende Problem zumindest im Wesentlichen gelöst worden zu sein.

¹¹ Vgl. vor allem O. Krafft, Heiligsprechungen im Schisma. Chancen und Grenzen eines Mittels der Obödienzfestigung, in: Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen = Papsttum im mittelalterlichen Europa. Band 1 (Wien u.a. 2012) 363–389; M. Goodich, The Politics of Canonization in the Thirteenth Century. Lay and Mendicant Saints, in: S. Wilson (Hrsg.), Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History (Cambridge 1983) 169–188; R. Bartlett, »Why Can the Dead Do Such Great Things?« Saints and Worshipers from the Martyrs to the Reformation (Princeton 2013); K. Herbers, Geschichte der Päpste in Mittelalter und Renaissance (Stuttgart 2014) 193–213.

¹² Vgl. M. M. Tischler, Einharts Vita Karoli. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption = Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 48. 2 Bände (Hannover 2001); weiterführend J. Petersohn, Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Großen, in: St. Kuttner (Hrsg.), Proceedings of the fourth international congress of medieval canon law, Toronto 21.–25. August 1972 = MIC, Ser. C, Subsidia, 5 (Vatikanstadt 1975) 163–206; M. Kerner, Karl der Große. Entschleierung eines Mythos (Köln u.a. 2000); A. Sieger, Probleme um die Kanonisierung Karls des Großen, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 104 (2002) 637–672; J. Fried, Karl der Große. Gewalt und Glaube. Eine Biographie (München 2013; 4. Aufl. 2014, 616); St. Weinfurter, Karl der Große. Der heilige Barbar (München – Zürich 2013) 38–41; K. Ubl, Karl der Große und die Rückkehr des Gottesstaates. Narrative der Heroisierung für das Jahr 2014, in: HZ 301 (2015) 374–390.

¹³ Weiterführend A. Creutzburg, Die heilige Birgitta von Schweden. Bildliche Darstellungen und theologische Kontroversen im Vorfeld ihrer Kanonisation (1373–1391) (Kiel 2011) 53–55, 248–251.

II. Infragestellung der Unfehlbarkeit aus historischer Sicht

Seit geraumer Zeit mehren sich die Stimmen von Autoren aus den Gebieten der Kirchengeschichte, der Dogmatik sowie der Spiritualität, welche die Kanonisation als Ausdruck des unfehlbaren Lehramtes bezweifeln, in Frage stellen oder gänzlich bestreiten. Die vorgebrachten Einwendungen sind unterschiedlicher Natur und kommen aus verschiedenen Richtungen. Allerdings scheiden folgende Personen aus methodischen Gründen aus, insofern diese nachweislich zu keinem Zeitpunkt offiziell heiliggesprochen worden sind: so vor allem der Knabe Werner von Oberwesel bzw. Bacharach (Diözese Trier/Deutschland), der 1287 ermordet aufgefunden wurde. Ein in den Jahren 1426 bis 1429 eingeleitetes Kanonisationsverfahren erreichte nicht sein Ziel. Das Fest, das seit dem 18. Jahrhundert in der Diözese Trier zu feiern erlaubt war, wurde im Jahre 1963 supprimiert.¹⁴ Darüber hinaus sei an das Kind Andreas (Anderl) Oxner von Rinn bei Innsbruck (Österreich) erinnert, das am 12. Juli 1462 ermordet aufgefunden wurde. Der Heilige Stuhl entzog im Jahre 1961 die kultische Verehrung, die Diözesanbischof Reinhold Stecher im Jahre 1985 verbot.¹⁵ Ferner sei auf das Kind Simon Unverdorben von Trient aufmerksam gemacht, der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ebenfalls einem Ritualmord zum Opfer fiel.¹⁶ Die drei englischen Priester, Abt Richard Whiting sowie die Benediktiner Roger James und Johannes Thorne, hatte Papst Leo XIII. am 13. Mai 1895 seliggesprochen. Sie waren aber nach Ansicht von mehreren Theologen Schismatiker.¹⁷ Sie erlitten unter Heinrich

¹⁴ Vgl. ActaSS, Apr. II (1866) 698; E. Iserloh, Werner von Oberwesel. Zur Tilgung seines Festes im Trierer Kalender, in: Trierer Theologische Zeitschrift 72 (1963) 270–285; F. Pauly, Zur Vita des Werner von Oberwesel, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 6 (1964) 94–109; A. Vauchez, Antisemitismo e canonizzazione popolare. San Werner o Vernier († 1287) bambino martire e patrono dei vinglaili, in: S. Boesch Gajano – L. Sebastiani (Hrsg.), Culto dei santi, istituzioni e classi sociale in età preindustriale (L'Aquila – Rom 1984) 489–508; Th. Wetzstein, Vom ‚Volks-Heiligen‘ zum ‚Fürsten-Heiligen‘. Die Wiederbelebung des Werner-Kultes im 15. Jahrhundert, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 51 (1999) 11–68.

¹⁵ Weiterführend A. Dörner, Anderl-von-Rinn-Legende, in: Tiroler Heimat-Blätter 13 (1935) 115–119; L. Petzold, Religion zwischen Sentiment und Protest. Zur Sistierung des Kultes um »Andreas von Rinn« in Tirol, in: Zeitschrift für Volkskunde 83 (1987) 169–192; G. R. Schroubek, *Andreas von Rinn*. Der Kult eines »heiligen Ritualmordopfers« im historischen Wandel, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 98 (1995) 371–396; B. Fresacher, Anderl von Rinn. Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1495–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher (Innsbruck – Wien 1998).

¹⁶ Weiterführend W. P. Eckert, Beatus Simonius. Aus den Akten des Trienter Judenprozesses, in: ders. – E. L. Ehrlich (Hrsg.), Judenhaß – Schuld der Christen?! Versuch eines Gesprächs (Essen 1964) 329–357; W. Treue, Der Trienter Judenprozeß. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475–1588) = Forschungen zur Geschichte der Juden. Abt. A (Hannover 1996); Y. Chiron, Enquête sur les canonisations (Paris 1998) 267–274; K. Brandstätter, Antijüdische Ritualmordvorwürfe in Trient und Tirol. Neuere Forschungen zu Simon von Trient und Andreas von Rinn, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005) 495–536; V. Perini, Il Simonino. Geografia di un culto, con saggi di D. Quaglione e L. Dal Pra (Trient 2012); W. Treue, Diplomaten, Rechtsgelehrte, Intriganten. Der Trienter Judenprozess vor der römischen Kurie 1475–1478, in: Elias H. Füllenbach – G. Miletto (Hrsg.), Dominikaner und Juden. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 14 (Berlin 2015) 331–347.

¹⁷ So u.a. P. Delooy, Sociologie et canonisations = Collection scientifique de la Faculté de droit de l'Université de Liège, 30 (Liège – La Haye 1969) 100f. und E. Piacentini, L'infallibilità papale nella canonizzazione dei Santi, in: Monitor ecclesiasticus 117 (1992) 101f.; vgl. P. Burschel, «Imitatio sanctorum». Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?, in: P. Prodi – W. Reinhard (Hrsg.), Il concilio di Trento e il moderno = Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 45 (Bologna 1996) 309–333.

VIII. im Jahre 1539 das Martyrium.¹⁸ Für alle genannten Personen gilt: »Der Seligsprechung eignet kein unfehlbarer Charakter«¹⁹.

Stellvertretend für andere Bestreiter der Unfehlbarkeit sei auf den französischen Jesuitentheologen Pierre Delooz hingewiesen, der in seiner umfänglichen Monographie »Sociologie et canonisations« aus dem Jahre 1969 im Blick auf die 2000-jährige Geschichte der Kirche zwischen realen und konstruierten Heiligen unterscheidet. In seiner Einführung heißt es nämlich: »Mais en vérité, tous les saints, plus ou moins, sont figure de saints construits en ce sens qu'étant nécessairement saints par suite d'une réputation faite par d'autres et du rôle que les autres attendent d'eux, ils se trouvent remodelés au niveau des représentations mentales collectives. [...] A la limite, et la limite a été atteinte plus d'une fois, il y a des saints qui sont uniquement des saints *construits*, en ce sens que rien d'historique n'étant connu sur eux, tout, y compris leur existence, est le fruit des représentations mentales collectives«²⁰. Exemplarische Beispiele, in chronologischer Reihenfolge präsentiert, sollen im Folgenden vorgestellt werden.

1. Philomena von Rom

Im Jahre 1802 fand man in der Priszilla-Katakombe zu Rom das Grab einer unbekanntenen Christin, neben der sich ein Riech- und Salbenfläschchen war, das zu jener Zeit irrtümlich als Blutfläschchen interpretiert wurde. Die drei Ziegelplatten über dem Grab trugen den Namen *Filumena*. Drei Jahre später wurden die Gebeine des jungen Mädchens in die Kirche von Mugnano (Diözese Nola) übertragen. Papst Leo XII. schenkte im Jahre 1827 dieser Kirche die drei Ziegelplatten. Aufgrund angeblicher Privatoffenbarungen einer Ordensfrau sowie von Erklärungen der der Inschrift beigefügten Symbole erfand Kanonikus Di Lucia, der Pfarrer der Kirche von Mugnano, eine *passio* dieser unbekanntenen jungen Frau, durch die sich ihr Kult in ganz Italien und weit darüber hinaus verbreitete. Durch die Diözesanbischöfe von Sutri und Nola empfohlen, gestattete Papst Gregor XVI. über die römische Ritenkongregation das Formular für die hl. Messe und das Brevier *de communi* mit Datum vom 6. September 1834 und setzte am 30. Januar 1837 den liturgischen Gedenktag auf den 11. August. Im gleichen Jahr errichtete ihr der hl. Johannes Vianney einen Altar. Pauline Marie Jaricot (1799–1862), die Gründerin des Werkes der Glaubensverbreitung, schrieb der Fürbitte Philomenas ihre Heilung von Rheuma zu. Papst Pius IX. verehrte Philomena in besonderer Weise, weil er ihr die Heilung seiner Epilepsie zuschrieb. Mit dem Jahr 1880 wurden erste Zweifel am Martyrium dieser Heiligen laut, denn die beigefügten Symbole (Anker, Baum, Blatt, Pfeile) deu-

¹⁸ Vgl. N. Del Re, Art. Rugg (Rocke, Rugke), Giovanni bzw. Whiting, Riccardo bzw. Thorne (Torne), Giovanni, in: BSS 11 (Rom 1968) 491 bzw. 12 (Rom 1969) 1404f. bzw. 12 (Rom 1969) 459; vgl. Martyrologium Romanum. Editio altera (Vatikanstadt 2004) 624f. (15. November, Nr. 12).

¹⁹ H. Moll, Art. Seligsprechungsverfahren, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Band 3. Hrsg. von A. Frhr. von Campenhausen u.a. (Paderborn u.a. 2004) 545–547, hier 545; vgl. E. Piacentini (vgl. Anm. 17) 102f.

²⁰ P. Delooz (vgl. Anm. 17) 7f.

teten in keiner Weise auf ein Martyrium hin, sondern sind allgemein christliche Symbole. Zudem gehörten die Ziegelplatten ursprünglich zu einem anderen Grab und wurden später bei diesem Grab in falscher Reihenfolge wiederverwendet. In der Folge hob die Ritenkongregation das Fest im Jahre 1961 wieder auf. Zwar wurde Philomena, wie unzählige aus der Alten Kirche, niemals offiziell heiliggesprochen, aber ihre liturgische und öffentliche Verehrung war ein unübersehbares Zeichen. Dieselbe sollte mehr als einhundert Jahre dauern, bis sie kirchenamtlich unterdrückt wurde.²¹

2. Felix von Valois

Vergleichbare Schwierigkeiten liegen bei dem Franzosen Felix von Valois vor. Der Überlieferung zufolge soll er im Jahre 1127 in Valois, einer Landschaft nord-östlich von Paris, geboren worden sein. Er gilt zusammen mit Johannes von Matha als Stifter des Trinitarierordens. Im Jahre 1212 soll er in Paris gestorben sein. Diesbezüglich heißt es im »Lexikon der Namen und Heiligen« der Jesuitenpatres Otto Wimmer und Hartmann Melzer: »Einige Forscher halten seine Zusammenarbeit mit Johannes von Matha für unhistorisch oder bezweifeln sogar seine Existenz. Er wird in der Kirche allg. als Heiliger verehrt, obwohl sein Kult nicht approbiert wurde«²². Der entsprechende Artikel aus der *Bibliotheca Sanctorum* hält Folgendes fest: Nachdem Papst Urban VIII. den öffentlichen Kult und das Zeigen der Bilder von nicht kanonisierten Heiligen verboten hatte, förderten die Trinitarier die Selig- und Heiligsprechung ihrer beiden Gründer. Die Prozesse für die seit unvordenklichen Zeiten bestehende Verehrung, die im Jahre 1630 eingeleitet worden war, schlossen mit dem von Papst Alexander VII. bestätigten Dekret der Ritenkongregation mit Datum vom 20. Oktober 1666 im positiven Sinne. Papst Clemens IX. gewährte am 12. April 1669 dem Trinitarierorden die Erlaubnis, Offizium und hl. Messe zu Ehren der beiden Heiligen zu feiern. Papst Clemens X. bestätigte die Einführung ihrer Namen in das Römische Martyrologium, und zwar für Felix von Valois am 4. November. Papst Innozenz XII. weitete beide Erlaubnisse am 19. Mai 1694 auf die gesamte Kirche aus.²³ Das Römische Martyrologium aus dem Jahre 2001, das 2004 in zweiter, veränderter Auflage erschien, führt Felix von Valois am 4. November auf, allerdings als Seliger, womit seine regional begrenzte Verehrung angezeigt wird.²⁴

²¹ Die Literatur ist unermesslich; vgl. D. Balboni, Art. Filomena, in: BSS 5 (Rom 1965) Sp. 796–800; A. de Waal, Die Grabinschrift der Philomena aus dem Coemeterium der Priscilla, in: Römische Quartalschrift 12 (1898) 42–54; O. Marucchi, Osservazioni archeologiche sulla iscrizione di santa Filomena, in: Miscellanea di Storia ecclesiastica e Teologia positiva II (1904) 365–380; J. Silveira, Santa Filomena figura historica?, in: Revista ecclesiastica brasileira 21 (1961) 416–419; B. Joassart, Autor du de phialis rubricatis de Victor de Buck, in: Analecta Bollandiana 127 (2009) 392 mit Anm. 49.

²² O. Wimmer – H. Melzer, Art. Felix von Valois, Hl., in: dies., Lexikon der Namen und Heiligen (Innsbruck, 4., neubearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage 1982) 278.

²³ Ignazio del SS. Sacramento, Art. Felice di Valois, in: BSS 5 (Rom 1965) Sp. 566–573.

²⁴ Martyrologium Romanum. Editio altera (Vatikanstadt 2004) 606.

3. Johannes Nepomuk

Großen Wirbel verursachte der belgische Benediktiner Paul De Vooght über den böhmischen Priester Johannes von Pomuk (* um 1350). Er unterstellte der im Jahre 1729 gefertigten Kanonisationsbulle, Papst Benedikt XIII. habe dessen Leben und Sterben historisch völlig falsch dargestellt. Die Differenzen seien so gravierend, dass es sich um eine andere Person handeln müsse als den Notar der erzbischöflichen Gerichtskanzlei in Prag. Vor allem kritisiert der Benediktiner die legendäre Begründung des Martyriums, König Wenzel IV. habe der ehelichen Treue seiner Gattin Johanna misstraut, die oft bei Johannes Nepomuk gebeichtet hat, und habe von ihm die Preisgabe des Beichtgeheimnisses verlangt. Nach seiner strikten Ablehnung sei Johannes von der Prager Karlsbrücke in die Moldau gestürzt worden. Bereits im Jahre 1962 hatte Paul De Vooght in dieser Richtung zwei Artikel veröffentlicht, die aufhorchen ließen. Da ist zum einen sein Aufsatz »La suppression de la messe de ‚saint Jean Nèpomucène‘«²⁵, zum anderen sein Beitrag »Saint Jean Nèpomucène, un problème d’hagiographie«²⁶. Während einer internationalen Tagung legte der Ankläger seine Position in epischer Breite vor. Hören wir ihn selbst: »Il n’y a pas un mot de vrai dans cette histoire. On ignore tout des parents de Jean de Pomuk et de sa jeunesse. Il ne fut nullement prédicateur et il ne remplit pas les fonctions qu’on lui attribue ici. Il ne mourut pas en 1383, mais en 1393. Il ne fut pas le confesseur de la reine Jeanne qui, en 1393, au moment exact des événements, était morte depuis six ans. Il n’est *a fortiori* pas un martyr du secret de la confession«²⁷. In diesem Fahrwasser bewegte sich der französische Theologe René Laurentin, als er im Jahre 1984 im Handbuchartikel »Marienerscheinungen« (!) schrieb, dass »die Kanonisation des heiligen Johannes Nepomuk im 18. Jahrhundert durch die Geschichte dementiert wird; sein Martyrium für das Beichtgeheimnis ist legendär«²⁸.

Diesbezüglich schrieb Ernesto Piacentini im Jahre 1992: »Ma anche queste affermazioni del De Vooght sono state puntualmente confutate proprio sul piano storico, nella successiva polemica da lui suscitata, ma che era già sorta in ambiente cattolico«²⁹. Der italienische Minoritenpater stützt sich dabei vor allem auf die einschlägigen Quellenstudien des böhmischen Gelehrten Jaroslav V. Polc. Ihm zufolge tauchte etwa vierzig Jahre nach dem blutigen Tod des Johannes von Nepomuk in der »Kaiserchronik« des Theodor Ebendorfer und in der »Správozna« des Prager Domdechanten Židek erstmals die bereits erwähnte legendäre Begründung für den Tod des Heiligen auf. Erwiesen ist allerdings, dass sich Johannes von Nepomuk den Zorn des Königs Wenzel zuzog, weil er sich dessen gewaltsamer Einmischung in

²⁵ P. De Vooght, La suppression de la messe de »saint Jean Nèpomucène‘«, in: Les questions liturgiques et paroissiales 43 (1962) 331–336.

²⁶ P. De Vooght, Saint Jean Nèpomucène. Un problème d’hagiographie, in: L’Ami du Clergé 72 (1962) 735f.

²⁷ P. De Vooght, Les dimensions réelles de l’infaillibilité papale, in: E. Castelli (ed.), L’infaillibilità. L’aspetto filosofico e teologico (Padua 1970) 131–158, hier 148.

²⁸ R. Laurentin, Art. Marienerscheinungen, in: W. Beinert – H. Petri (Hrsg.), Handbuch der Marienkunde (Regensburg 1984) 528–555, hier 550.

²⁹ E. Piacentini (vgl. Anm. 17) 100.

kirchliche Angelegenheiten widersetzte. Aufgrund dieses Widerstandes hat ihn König Wenzel gefangengenommen, grausam gefoltert und am 20. März 1393 von der Karlsbrücke in die Moldau gestürzt. Die beiden Mitverhafteten wurden gegen eidliche Zusicherung völligen Schweigens wieder entlassen.³⁰ – Nach katholischer Lehre können einzelne Argumente nach historischer Prüfung anders gesehen und gedeutet werden, ohne dass die Substanz des ergangenen Urteils damit in Frage gestellt werden muss.

4. Maria Goretti

Die Streitfrage, ob der Papst bei einer Heiligsprechung irren kann, erhielt in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts neuen Auftrieb. Der promovierte italienische Sozialwissenschaftler und Dozent für Zeitgeschichte in Mailand, Giordano Bruno Guerri (* 1950), dessen Forschungsgebiet der italienische Faschismus ist, veröffentlichte im Jahre 1984 eine Monographie mit dem Titel: »Povera santa, Povero Assassino. La vera storia di Maria Goretti.«³¹ Der Autor behauptet darin, die römisch-katholische Kirche und Benito Mussolini hätten in einer gemeinsamen Absprache die Italienerin Maria Goretti (1890–1902), die 1947 selig und 1950 heiliggesprochen wurde, als Vorbild echter Jungfräulichkeit sowie als Blutzugin erfunden. Der US-amerikanische katholische Journalist Kenneth L. Woodward, der die Archive der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren in aller Freiheit benutzen konnte, kam im Kapitel »Kanonisierung und päpstliche Unfehlbarkeit« seiner Monographie »Making Saints. How the Catholic Church determines who becomes a Saint, who doesn't and why« zu folgenden Resultaten: »Mit Maria Goretti wählte Guerri demnach eine Heilige zur Zielscheibe seiner Attacke, deren Tugendhaftigkeit mit den kirchlichen Lehren über sexuelle Reinheit in vollem Einklang stand. Hinzu kam, daß das Buch zu einem Zeitpunkt erschien, da Feministinnen und andere Italienerinnen und Italiener die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs forderten. Ausgehend von einer Untersuchung des kanonischen Prozesses und der Gerichtsakten über den Mordprozeß gegen Alexander, kam Guerri zu dem Schluß, daß die Verurteilung des jungen Mannes durch die Beweislage nicht gerechtfertigt gewesen sei. Er hielt es sogar für möglich, daß Maria schließlich bereit gewesen sei, Alexander zu Willen zu sein. Des weiteren behauptete Guerri, daß Pius XII. sich bewußt dazu entschlossen habe, aus Maria Goretti eine Heilige zu machen, um auf diese Weise der sexuellen Unmoral der amerikanischen Truppen zu begegnen, die Italien 1944 befreit hatten.

Guerris Buch stellte de facto die Integrität und die Vorgehensweise des gesamten Heiligsprechungsverfahrens in Frage. Zum erstenmal in ihrer Geschichte

³⁰ Vgl. J. V. Polc, Art. Giovanni Nepomuceno, santo, martire, in: BSS 6 (Rom 1965) Sp. 847–855; ders., Saint Jean Népomucène. Un problème d'hagiographie, in: L'Ami du Clergé 72 (1962) 636–640; siehe auch B. Gherardini, Caonizzazione ed infallibilità, in: Divinitas 46 (2003) 196–221, hier 199.

³¹ G. B. Guerri, Povera santa, Povero Assassino. La vera storia di Maria Goretti (Mailand 1984); die deutsche Übersetzung lautete: Zwei arme Schweine auf dem Weg zum Himmel. Wie Maria Goretti zur katholischen Heiligen wurde. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Fr. E. Hoevens = Unerwünschte Bücher zur Kirchengeschichte Nr. 3 (Freiburg 1999).

stand die bis dahin wenig bekannte Kongregation im Mittelpunkt eines handfesten Skandals. Palazzini reagierte darauf mit der Einsetzung einer neunköpfigen wissenschaftlichen Untersuchungskommission aus Historikern, Kirchenrechtlern, Juristen und Theologen, die sich mit den Vorwürfen Guerris auseinandersetzen sollten³². Die Akten der Untersuchungskommission, die im Jahre 1986 geprüft worden sind, widerlegen methodisch und inhaltlich die vorgebrachten Behauptungen Guerris, kommen sie doch zu folgender Einschätzung: »Ma è importante notare che questo vaglio che la Chiesa ha compiuto e compie sulla consistenza di certi culti e sulla esistenza di certi personaggi, del loro eventuale martirio o meno, della realtà del loro eroismo o no, si riferisce soltanto ad alcune figure che appartengono a quella parte di storia nebulosa dei secoli di cui sopra è parlato; non già a quelle persone, a quei Santi la virtù o il martirio dei quali sono stati comprovati attraverso indagini giuridiche e documentarie compiute con quella serietà che è stata presente fin da quando si è venuta a fissare la procedura canonica per le Cause dei Santi e che fu osservata anche nella Causa di S. Maria Goretti come risulta a chiunque esamini gli Atti della sua Causa con la dovuta serietà e competenza ed in base a criteri scientifici«³³.

Aus diesen Gründen erschien es der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren nicht angezeigt, die Causa Maria Goretti neu zur Diskussion zu stellen. In diesem Sinne äußerten sich zudem Ernesto Piacentini im Jahre 1992³⁴ sowie der Dogmatiker an der Lateran-Universität Brunero Gherardini im Jahre 2003.³⁵ Kenneth L. Woodward resümierte wie folgt: »Die päpstliche Unfehlbarkeit hat also eine sehr wichtige Auswirkung auf das Heiligsprechungsverfahren: Das Urteil des Papstes ist endgültig und unwiderruflich. Katholiken haben demnach kein Recht, die Heiligkeit eines vom Papst kanonisierten Heiligen in Frage zu stellen.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß auch die päpstliche Unfehlbarkeit keine unbegrenzte Garantie bietet. Erstens bezieht sie sich nicht auf die große Mehrheit der Kirchenheiligen, sondern – laut Gumpel – nur auf jene, die ‚nach allen vorgeschriebenen wissenschaftlichen Untersuchungen‘ kanonisiert wurden, ‚so wie es nach der Begründung der Ritenkongregation durch Papst Sixtus V. im Jahre 1588 üblich wurde‘. Dies soll nicht heißen, daß biblische Gestalten wie Petrus und Paulus oder mittelalterliche wie Bernhard von Clairvaux und Franziskus von Assisi fragwürdige Heilige sind, sondern es besagt nur, daß die Gewißheit ihres Bei-Gott-Seins nicht durch päpstliche Unfehlbarkeit garantiert wird«³⁶.

³² Zit. nach K. L. Woodward, *Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht* (München 1991) 152f.

³³ A proposito di Maria Goretti. Santità e Canonizzazioni. Atti della commissione di studio istituita dalla Congregazione per le Cause dei Santi il 5 febbraio 1985 (Città del Vaticano 1986) 150; weiterführend H. Moll, *Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert* (Weilheim-Bierbronn 2012) 173–185, hier 175.

³⁴ E. Piacentini (vgl. Anm. 17), der Woodwards Behauptungen als »completamente fuori strada« bezeichnet (114).

³⁵ B. Gherardini (vgl. Anm. 30) 199.

³⁶ K. L. Woodward (vgl. Anm. 32) 153.

III. Infragestellung der Unfehlbarkeit aus theologischer Sicht

Die lehrmäßige Unfehlbarkeit des Papstes bei einer Heiligsprechung wird nicht nur aus historischen Gründen in Zweifel gezogen, sondern auch und gerade aus theologischen. Diesbezüglich äußerte sich im Jahre 1999 in bekannt journalistischer Manier der Schweizer Minoritenpater Josef Imbach wie folgt: »Früher bejahten die meisten Theologen diese Frage spontan. Heute neigt die überwiegende Mehrheit von ihnen dazu, diese Frage zu verneinen«³⁷, ohne allerdings entsprechende Argumente bzw. Autoren zu nennen.

Die Grundlage bietet u.a. die Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus* über die Kirche Christi, verabschiedet während der vierten Session des Ersten Vatikanischen Konzils am 18. Juli 1870, in der nicht nur die dauernde Beständigkeit des Primates des heiligen Petrus in den römischen Bischöfen definiert wurde, sondern auch ihr unfehlbares Lehramt. Die entscheidende Aussage lautet:

»Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tuendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse«³⁸.

Es ist hier nicht der Ort, Genese und Urteilsverkündung des Ersten Vatikanischen Konzils im Hinblick auf die Indefektibilität und Infallibilität des römischen Bischofs in ihrem Für und Wider auszubreiten.³⁹ Für die hier zu thematisierende Fragestellung erscheint es vielmehr angezeigt, die inhaltliche Reichweite der päpstlichen Unfehlbarkeit bei Heiligsprechungen präzise auszumessen. Kritische Rückfragen bzw. Bestreitungen liegen diesbezüglich u.a. bei folgenden Theologen der Gegenwart vor:

³⁷ J. Imbach, *Der Heiligen Schein. Heiligenverehrung zwischen Frömmigkeit und Folklore* (Würzburg 1999) 226–232, hier 232; siehe die hierzu erschienene ablehnende Rezension von W. Hoffmann in: *Geist und Leben* 73 (2000) 398f.; vgl. *Le Pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique e romanité ecclésiale aux temps posttridentins (XVIIe-XXe siècles)*. Actes de la journée d'études de Lyon (7 mai 2009). Textes réunis par S. de Franceschi = *Chrétiens et Société. Documents et Mémoires*, 11 (Lyon 2010).

³⁸ DH 3074.

³⁹ Die entsprechende Literatur ist uferlos. Vgl. stellvertretend für andere G. Thils, *L'infaillibilité pontificale. Source – Conditions – Limites = Recherches et Synthèses* (Gembloux 1969); E. Castelli u.a., *L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique* (Colloque de Rome, 5–12 janvier 1970) (Paris 1970); K. Rahner (Hrsg.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng = Quaestiones disputatae* 54 (Freiburg u.a. 1971), vor allem die Artikel von J. Ratzinger, *Widersprüche im Buch von Hans Küng* (97–116) und Y. Congar, *Infallibilität und Indefektibilität. Zum Begriff der Unfehlbarkeit* (174–195); H. Küng (Hrsg.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zürich u.a. 1973); P. Chirico, *Infallibility. The Crossroads of Doctrine* (London 1977); W. Kasper, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte*, in: *Theologie und Kirche* (Mainz 1987) 43–71; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990); A. Hontañon, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración *Mysterium Ecclesiae** (1973) = *Facultad de teología universidad de Navarra »Colección teológica*, 93 (Pamplona 1998).

1. André Naud

In seiner Monographie »Le magistère incertain« (Quebec 1987) über das Lehramt der Kirche kommt der als liberal geltende kanadische Theologe André Naud († 2002) aus methodischen Gründen zu einer negativen Bilanz. Nach ihm wird die päpstliche Unfehlbarkeit im Hinblick auf die Heiligsprechung ungebührlich ausgeweitet. Denn hier liege keine ex-Cathedra-Entscheidung vor, und in den Texten des Ersten Vatikanischen Konzils sei die Unfehlbarkeit bei Heiligsprechungen nicht ausdrücklich erwähnt.⁴⁰

2. Francis A. Sullivan

Der Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom scheint in der hier zu besprechenden Thematik eine Entwicklung durchgemacht zu haben. In seiner lateinisch geschriebenen Monographie »De Ecclesia« aus dem Jahre 1963 bekannte sich der US-amerikanische Theologe noch uneingeschränkt zur allgemeinen Auffassung, wenn er ausführt: »Obiectum magisterii infallibilis, quod generice describitur ‚doctrina de fide vel moribus‘, dividitur in obiectum primum, quod est doctrina formaliter revelata, et secundarium, quod comprehendit virtualiter revelata, praeambula fidei et facta dogmatica«⁴¹. Bezüglich der »facta dogmatica« führte er vor allem unter Hinweis auf das Konzil von Trient (DH 1613, 1645, 1657, 1745, 1746, 1757) und die Konstitution *Auctorum fidei* vom 28. August 1794 (DH 2678) präzisierend aus: »Theologi communiter docent, tamquam doctrinam theologice certam, obiectum secundarium magisterii infallibilis etiam comprehendere certa quaedam iudicia quae explicita vel saltem implicita sunt in« »solemni canonizatione sanctorum«⁴².

Dagegen scheint Sullivan in seiner Monographie über das »Magisterium« aus dem Jahre 1983 eine davon abweichende Meinung zu favorisieren. Hiernach sieht der Jesuitentheologe keine Notwendigkeit, die Unfehlbarkeit des Papstes bei Heiligsprechungen anzurufen, um das Depositum der Offenbarung zu schützen und zu erläutern.⁴³

Im Gegensatz zu diesen und weiteren Infragestellungen bekennen sich die meisten Theologen der Gegenwart ausdrücklich dazu, die feierliche und offizielle Heiligsprechung eines Seligen als zum Inhalt der päpstlichen Unfehlbarkeit zu erklären. Nicht wenige berufen sich auf den gelehrten Kanonistenpapst Benedikt XIV., der sich in seinem berühmten Werk »De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione« lehrte, es sei gewagt und häretisch, das Gegenteil anzunehmen:

»Si non haereticum, temerarium tamen, scandalum toti Ecclesiae afferentem, in Sanctos iniuriosum, faventem haereticis negantibus auctoritatem Ecclesiae in Canonizatione Sanctorum,

⁴⁰ Zitiert nach A. Naud, *Il Magistero incerto* (Brescia 1990), bes. 20ff., vgl. P. Giovannucci, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna = Storia* 28 (Brescia 2008).

⁴¹ F. A. Sullivan, *De Ecclesia. I Quaestiones theologiae fundamentalis* (Rom 1963) 362.

⁴² Ebd. 378.

⁴³ F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching authority in the Catholic Church* (Mahwah N.Y. 1983); ital. Übersetzung: *Il magistero nella Chiesa cattolica* (Assisi 1986).

sapientem haeresim, utpote viam sternentem infidelibus ad irridendum fideles, assertorem erroneae propositionis et gravissimis poenis obnoxium dicemus esse qui auderet asserere, Pontificem in hac aut illa Canonizatione errasse... et de fide non esse, papam esse infallibilem in Canonizatione Sanctorum«⁴⁴.

Der italienische Jesuitentheologe Francesco Spedalieri begründete sie insbesondere unter Hinweis auf die Kanonisationsformeln.⁴⁵ Giuseppe Löw formulierte in der *Enciclopedia Cattolica* aus dem Jahre 1950 wie folgt: »E' però dottrina comune dei teologi che il papa nella canonizzazione è veramente infallibile, trattandosi di un atto importantissimo attinente alla vita morale della Chiesa universale in quanto il Santo non viene soltanto proposto alla venerazione perché gode la gloria celeste, ma anche perché modello di virtù e della santità della chiesa. Ora sarebbe intollerabile se il papa in una tale dichiarazione che implica tutta la chiesa non fosse infallibile«⁴⁶. Dagegen berief sich der italienische Franziskanertheologe Umberto Betti vor allem auf die Definition während des Ersten Vatikanischen Konzils: »Per queste ragioni la definizione vaticana dell' infallibilità può considerarsi come una novità soltanto quanto alle formulazione, ma non quanto alla sostanza, perché essa è una logica illazione dalle precedenti definizioni che avevano come oggetto diretto il primato Romano Pontefice. Nessuna rivoluzione, dunque, ma soltanto evoluzione. E questa così implicata nella prassi e nella dottrina comune, espressa in affermazioni continuate e i definizioni conciliari relative al primato in tutta la sua completezza, che, anche se non ci fosse nessun chiara promessa di Cristo in proposito, essa si presenterebbe ugualmente come parte integrante del deposito rivelato«⁴⁷.

Als Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München erarbeitete Gerhard Ludwig Müller eine umfassende »Katholische Dogmatik«, die im Jahre 1995 erschien. Im Abschnitt »Wesentliche Lehraussagen im Überblick« heißt es im Blick auf die vorliegende Fragestellung: »Die Kirche als ganze (sensus fidelium) und das Lehramt haben das Charisma der Infallibilität, wodurch der Heilige Geist die Unzerstörbarkeit der Kirche in der authentischen Verkündigung des Evangeliums gewährleistet«⁴⁸.

Der italienische Theologe Brunero Gherardini verwies im Jahre 2003 auf das Versprechen des göttlichen Beistandes bei der Heiligsprechung sowie auf die Verknötung der Heiligsprechungen mit den Wahrheiten des Glaubens und der Sitten. In seinem

⁴⁴ Benedikt XIV., *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*. Voll. 7 (Prato 1839) I, 28 (336b).

⁴⁵ Fr. Spedalieri, *De infallibilitate Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo*, in: *Antonianum* 22 (1947) 3–22; ders., *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum. Quaestiones selectae* (Rom 1949); ähnlich A. P. Frutaz, »Auctoritate... Beatorum Apostolorum Petri et Pauli«. *Saggi sulle formule di canonizzazione*, in: *Antonianum* 42 (1967) 435–501.

⁴⁶ G. Löw, *Art. Canonizzazione*, in: *Enciclopedia Cattolica*. III (Vatikanstadt 1950) Sp. 569–607, hier Sp. 604.

⁴⁷ U. Betti, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in: *Divinitas* 5 (1961) 587.

⁴⁸ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie* (Freiburg u.a. 1995; ⁸2007) 574; ders., *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie* (Freiburg u.a. 1986) bes. 275f. unter Hinweis auf K. Rahner, *Die Kirche der Heiligen*, in: *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln u.a. ⁷1967) 111–126, hier 113.

Artikel »Canonizzazione ed infallibilità« führte er diesbezüglich aus: »la promessa dell'assistenza divina al magistero della Chiesa, quindi la guida dello Spirito Santo e la connessione delle canonizzazioni con le verità di fede e di costume, cioè con l'oggetto specifico dell'infalibilità papale«⁴⁹.

Aus protestantischer Seite meldete sich der Theologe Mark E. Powell zur Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zu Wort. Er plädierte aus ökumenischer Rücksicht für eine veränderte Leitungsstruktur, wenn er forderte: »The pope could still exercise primacy in the Catholic Church while exercising a different role of leadership in any potential ecumenical union, as the bishop of Rome did in the first millenium of the church's existence«⁵⁰.

IV. Bemerkungen

Auf der Grundlage des bisher Ausgeführten sollen folgende Bemerkungen eingeschoben werden, welche in unterschiedlicher Brechung auf die Frage antworten, wie sich päpstliche Unfehlbarkeit und Heiligsprechung zueinander verhalten.

1. Gleichwertigkeit von formaler und äquipollenter Kanonisation

Die Geschichte des Heiligsprechungsverfahrens kennt ungeachtet diverser Detailbestimmungen entlang der Jahrhunderte im Wesentlichen zwei unterschiedliche Wege zur Heiligsprechung: Der reguläre Weg basiert auf einem formalen Prozess, in dem auf diözesaner und universalkirchlicher Ebene alle vorhandenen Dokumente gesammelt, gesichtet, geprüft und beurteilt werden. Der außerordentliche Weg gründet in der seit unvordenklichen Zeiten bestehenden Verehrung des Seligen, die *ab immemorabili tempore* sein muss, was jedoch in der Praxis der römischen Kongregation für die Heiligsprechungen auf die Dauer von mindestens einhundert Jahren eingeschränkt wird. Beide Formen, die formale wie die äquipollente, sind im Resultat gleichrangig und ebenbürtig.⁵¹ Mit anderen Worten: Die von den Päpsten *per viam cultus* bzw. mittels eines Prozesses zur Ehre der Altäre erhobenen Heiligen unterliegen in der liturgischen Verehrung keinerlei Differenz.

Die Zahl der durch Kultapprobation kanonisierten Personen darf zahlenmäßig nicht gering eingestuft werden. Exemplarisch seien die wichtigsten Heiligen, die im 20. Jahrhundert *per viam cultus* zur Ehre der Altäre erhoben wurden, in chronologischer Reihenfolge aufgezählt⁵²: der italienische Benediktinerkonverse Obitius

⁴⁹ B. Gherardini (vgl. Anm. 30) 198f.

⁵⁰ M. E. Powell, *Papal Infallibility. A protestant evaluation of an ecumenical issue* (Grand Rapids – Cambridge 2009) 213.

⁵¹ So u.a. J. Brosch, *Die Heiligsprechung per viam cultus* (Rom 1938; ders., *Die äquipollente Kanonisation*, in: *Theologie und Glaube* 51 (1961) 47–51; B. Gherardini, *Canonizzazione ed infallibilità*, in: *Divinitas* 46 (2003) 197; kritisch F. Veraja, *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, in: *Apollinaris* 48 (1975) 500.

⁵² Eine (unvollständige) Zusammenstellung der Namen liegt vor bei O. Wimmer – H. Melzer (vgl. Anm. 22) 23–25.

am 23. Juli 1900, die Jungfrau und Martyrerin Eurosia sowie die belgische Reklusin Eva von Lüttich am 1. Mai 1902, der Mönch und Martyrer Justus am 7. September 1903, kumulativ am 9. Dezember 1903 Theobal von Vienne, Clarus von Vienne, Fergeolus von Grenoble, Bernhard von Vienne, Amedeus von Lausanne, Eldrad von Novalèse, Hugo von Bonneval, Johannes von Valencia, Arigius von Gap, Ceratus von Grenoble, Justus von Condat, Stephan von Die, Ismid von Die, Leonianus von Vienne, Hesychius von Vienne, Namatius von Vienne sowie Aper von Grenoble, ferner Arialodus von Mailand am 13. Juli 1904, Christophorus von Romandiola am 12. April 1905, Bischof Johannes von Monte Marano am 2. März 1906, Romedius von Thaur am 24. Juli 1907, Potentinus und Gefährten am 12. August 1908, Julianus Cesarello del Valle am 23. Februar 1910, Bartholomäus Buonpedoni am 19. April 1910, Nonius Alvarez Pereira am 15. Januar 1917, Johannes Pelingotto am 12. November 1918, Isnard von Chiampo am 12. März 1919, Bogumil von Gnesen am 27. Mai 1925, Hosanna von Cattaro am 21. Dezember 1927, Albertus Magnus am 16. Dezember 193, die Klosterstifterin Hemma von Gurk (Österreich) am 4. Januar 1938, die Dominikanerin Margaretha von Ungarn am 19. November 1943, der Prämonstratenserpater Hermann Josef von Steinfeld (Deutschland) am 11. August 1958, die Äbtissin Adelheid von Vilich bei Bonn am 27. Januar 1966, Benediktinerabt Berthold von Garsten (Oberösterreich) am 8. Januar 1970, Dorothea von Montau am 9. Januar 1976. Papst Franziskus erklärte am 17. Dezember 2013 den aus Savoyen stammenden Jesuiten Pierre Favre (Peter Faber) (1506–1546) zum Heiligen.

Für unsere Fragestellung ist die Aufzählung der vorgenannten Heiligen nicht ohne Belang. Auch dem Fachmann auf dem Gebiet der Hagiographie erscheinen nicht wenige Personen wenig oder gar nicht bekannt, zumal nicht selten einschlägige Quellen fehlen. Wie kann unter diesen Umständen eine Heiligsprechung unfehlbar sein, wenn die erforderliche geschichtliche Grundlage kaum nachgewiesen werden kann?

2. Kommentar der Kongregation für die Glaubenslehre zum Motu proprio *Ad tuendam fidem* vom 29. Juni 1998

Papst Johannes Paul II. sah sich vor die Notwendigkeit gestellt, nach der Veröffentlichung der neuen Formeln der *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis* durch die römische Kongregation für die Glaubenslehre⁵³ einen Apostolischen Brief *Motu proprio Ad tuendam fidem* zu publizieren, durch den einige Normen in den Kodex des Kirchenrechts und in den Kodex des Orientalischen Kirchenrechts eingeführt werden.⁵⁴ Den ersten Absatz der Glaubenskongregation zitierend:

⁵³ AAS 81 (1989) 104–106.

⁵⁴ Die Reaktionen der Theologen waren kontrovers. Vgl. B. Sesboüe, À propos du «*Motu proprio*» de Jean-Paul II, *Ad tuendam Fidem*, in: *Études* 389 (1998) 357–367; J.-Fr. Chiron, L'infalibilité et son objet. L'autorité du magistère infallible de l'Église s'étend-elle sur des vérités non révélées? (Paris 1999) 488–497; B. E. Ferme, *Ad Tuendam Fidem*. Some reflections, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 88 (1999) 579–606; vor allem aber D. Salvatori, L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m.p. *Ad Tuendam Fidem*: il can. 750 visto attraverso i Concili vaticani = *Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico* 51 (Rom 2001) 394–406.

»Mit festem Glauben glaube ich auch all das, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche durch feierlichen Entscheid oder durch ihr ordentliches, allgemeines Lehramt als göttliche Offenbarung zu glauben vorgelegt wird«, verweist der Papst auf die Canones 750 des CIC und 598 des CCEO.

Die Kongregation für die Glaubenslehre legte dazu am 29. Juni 1998 einen »Lehrmäßigen Kommentar zur Schlußformel der Professio fidei«⁵⁵ vor, der von ihrem Präfekten, Joseph Kardinal Ratzinger, und ihrem Sekretär, Erzbischof em. Tarcisio Bertone, unterschrieben war. Auf die oben zitierte Sentenz eingehend, wollte das Dikasterium mit dieser Formel zum Ausdruck bringen, »daß der Gegenstand dieses Absatzes all jene Lehren göttlichen und katholischen Glaubens umfaßt, welche die Kirche als formell von Gott geoffenbart vorlegt und die als solche unabänderlich sind«⁵⁶. In den diesbezüglichen »Erläuterungen« heißt es dann wie folgt: »Beispiele für Wahrheiten, die nicht als von Gott geoffenbart verkündet werden können, aber aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden und endgültig zu halten sind, sind die Rechtmäßigkeit der Papstwahl oder die Feier eines Ökumenischen Konzils, die Heiligsprechungen (dogmatische Tatsachen) oder die Erklärung des Apostolischen Schreibens ›Apostolicae Curae‹ von Papst Leo XIII über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen«⁵⁷.

Mit diesem »Lehrmäßigen Kommentar« hat die Kongregation für die Glaubenslehre bereits die gesuchte Antwort gegeben, derzufolge die »Heiligsprechungen« als »dogmatische Tatsachen« »endgültig zu halten sind«.

V. Schlußfolgerungen

Aufgrund der historisch verwickelten Situation der vergangenen zweitausendjährigen Geschichte wie auch der lückenhaften Überlieferung der Quellen kann eine Unfehlbarkeit aller zur Ehre der Altäre erhobenen Heiligen nicht pauschal vorausgesetzt werden. Umgekehrt darf angesichts der Entscheidung des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit des petrinischen Amtes eine prinzipielle Ablehnung nicht grundsätzlich vorgenommen werden. Unbedingte Voraussetzung bildet die nachprüfbare Tatsache, dass der Papst in der Übereinstimmung mit dem Glauben der Gesamtkirche eine Person zum Heiligen erklärt hat, sodass alle in der Geschichte vorgekommenen Formen der Delegation, der nur gemutmaßten Erklärung des Römischen Bischofs sowie der Falsifikationen aus historischen und theologischen Gründen ausscheiden.

Was festgehalten werden muss, ist das Bleiben in der Wahrheit (vgl. Joh 16,13), nicht zuletzt aufgrund des Messiasbekenntnisses des Petrus und der Antwort Jesu Christi in Cäsarea Philippi: »Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches

⁵⁵ Vgl. *L'Osservatore Romano* (dt.) 28 (1998) 7.

⁵⁶ Wie Anm. 55.

⁵⁷ Wie Anm. 55.

geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein« (Mt 16,19; vgl. Mt 28,20; Joh 21,15–17; 1 Tim 3,15). Dem Nachfolger des Petrusamtes eignet nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Charisma der Unfehlbarkeit, die »so weit reicht wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung (*Lumen gentium* 25).

Aus historischer Sicht bergen die vier vorgestellten Personen Philomena, Felix von Valois, Johannes Nepomuk und Maria Goretti schon ernste Schwierigkeiten; diese sind allerdings nicht von einer solchen Natur, dass sie die Unfehlbarkeit des Papstes bei Heiligsprechungen ernstlich in Abrede stellen könnten. Sofern lediglich Seligsprechungen vorliegen bzw. ein öffentlicher Kult über eine gewisse überschaubare Zeit in regionaler Begrenzung konzidiert wurde, tangieren sie in keiner Weise die hier zu thematisierende Problematik.

Aus theologischer Sicht muss die überwältigende Tradition, die sich zugunsten der Unfehlbarkeit bei Kanonisationen ausgesprochen hat, in die Waagschale geworfen werden. Diese ebenso lange wie qualitative Überlieferung verdient hohe Anerkennung und bleibenden Respekt, auch unter der Rücksicht der Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit der christlichen Botschaft. Diese Einsicht darf auch in der Gegenwart einer besserwisserischen Rationalität nicht geopfert werden. Darüber hat das Lehramt der Kirche in dem lehrmäßigen Kommentar der Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1998, also in jüngster Zeit, die hier zu lösende Frage bereits eindeutig beantwortet. Die Unfehlbarkeit bei Heiligsprechungen muss im Übrigen eng ausgelegt werden: Der Kern der unveränderbaren Botschaft liegt in der »dogmatischen Tatsache«, dass die bestimmte individuelle Person mit Sicherheit bei Gott in der himmlischen Herrlichkeit lebt. Die zeitbedingten Umstände seines Lebens treten hierbei spürbar zurück, sofern die *fides et mores* ans Licht getreten sind. Das Urteil des Papstes und der Inhalt des entsprechenden Dekretes basieren auf den historisch nachweisbaren und geprüften Tatsachen, welche die römische Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen erarbeitet hat. Unter dieser Rücksicht ist die Glaubentiefe und Spiritualität einer solchen Person trotz »Contested Canonizations«⁵⁸ offen für tiefere Einsichten im weiteren Gang der Geschichte, unterliegt sodann durchaus einer Ergänzungs- und Verbesserungsfähigkeit in der Aneignung. Aber: Kurzschlüssige und vordergründige Pauschalurteile sind abwegig.

Nicht zuletzt bleibt die Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche zu bedenken: Würde das päpstliche Lehramt die Heiligsprechungen der »Diktatur des Relativismus« (Papst Benedikt XVI.) preisgeben, wüssten die Gläubigen am Ende nicht mehr, auf wessen Fürbitte sie bauen könnten. »Der christliche Glaube kann gar nicht anders als mit dem Anspruch auf vollkommene Verlässlichkeit des Geglaubten weitergegeben werden«⁵⁹ Umgekehrt muss ohne jeden verdunkelnden Schatten deutlich gemacht werden, dass die Unzerstörbarkeit der Kirche durch das Charisma des Petrusamtes

⁵⁸ R. C. Finucane (†), *Contested Canonizations. The Last Medieval Saints, 1482–1523* (Washington 2011).

⁵⁹ P. Knauer, Was bedeutet Unfehlbarkeit?, in: *ThGl* 105 (2015) 227.

vor Irrtum gefeit ist, und dies nicht nur bei Ex-Cathedra-Entscheidungen. Daher beginnt die Unfehlbarkeit nicht erst mit der Errichtung der Ritenkongregation im Jahre 1588. »Wie die Heiligenverehrung ist die Heiligsprechung tief im Wesen der Kirche verwurzelt«⁶⁰.

Is the Papal Canonisation an Act of the Infallible Magisterium?

Abstract

Der Autor führt eine Reihe problematischer Fälle aus der Kirchengeschichte und verschiedene theologische Argumente gegen die Unfehlbarkeit von Heiligsprechungen an. Er zeigt auf, wie augenscheinliche Missverständnisse und offensichtliche Fehler in der Kirchengeschichte nicht gut als Argumente dafür herhalten können, die Verbindung zwischen dem Akt der Heiligsprechung und der Unfehlbarkeit des Lehramtes aufzuheben. Die Argumentation führt zu einer Note der Glaubenskongregation von 1998 zu diesem Thema. Diese weist auf die lange Praxis der Kirche hin, um die Unfehlbarkeit nicht nur im Hinblick auf Wahrheiten zu sehen, die durch die göttliche Offenbarung vorgegeben sind und in Dogmen ausgedrückt werden, sondern auch in Bezug auf Entscheidungen, die dazu eine unmittelbare Nähe besitzen, wie z. B. die Legalität der Papstwahl oder die Gültigkeit eines ökumenischen Konzils. Die Unfehlbarkeit der Heiligsprechung wurzelt genau in solch einer definitiven Entscheidung.

⁶⁰ M. Sieger, Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. Band 23 (Würzburg 1995) 436; vgl. P. Molinari, I santi e il loro culto = Collectanea spiritualia, 9 (Rom 1962) 33–35.

Buchbesprechungen

Christliche Gesellschaftslehre

Lothar Roos u. a., *Benedikt XVI. und die Weltbeziehung der Kirche (Veröffentlichungen der Joseph-Höfner-Gesellschaft, Bd. 4, Paderborn 2015)*

Der Titel des Buches mutet auf den ersten Blick etwas eigenwillig an, gilt doch Joseph Ratzinger, den das Kardinalskollegium nach dem Tode von Johannes Paul II. im Jahre 2005 zum Nachfolger auf dem Stuhl Petri gewählt hat, als herausragender Theologe, dessen Schriften die fundamental-theologischen Fragen unserer Zeit aufgreifen, der aber nicht primär in Verbindung gebracht wird mit Anliegen, die die Soziallehre der Kirche betreffen. Aber schon anlässlich der Verleihung des Augustin-Bea-Preises durch die Internationale Stiftung HUMANUM (1989) ließ Kardinal Ratzinger erkennen, was ihn bewogen hat, der Weltbeziehung der Kirche seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es war die studentische Revolte von 1968, die »eine Instrumentalisierung der Theologie, ja, der religiösen Leidenschaft einer neuen Generation (S. 9) ankündigte. Dies war für Ratzinger der Anlass, sich stärker mit dem Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft zu befassen und die Klärung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft zu suchen, die die geistige und sittliche Entwicklung seit der Aufklärung und die Entstehung der großen Ideologien bestimmte.

Intensiv musste sich der Kardinal, der inzwischen die Glaubenskongregation in Rom leitete, mit der Theologie der Befreiung auseinandersetzen, als ihm Johannes Paul II., der in seiner ersten Auslandsreise am Treffen des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla/Mexiko teilgenommen hat, den Auftrag erteilte, eine Stellungnahme zur Theologie der Befreiung vorzubereiten und die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit einer marxistisch inspirierten Position zu begründen. Nicht weniger problematisch waren damals die Strömungen in Europa und in Nordamerika, die dem Säkularismus huldigten und sich dabei auf die Naturwissenschaften und auf die Vernunft beriefen, die sie aus den Fesseln der Religion befreit hätten. Vielen Zeitgenossen ist die Predigt in Erinnerung geblieben, die Kardinal Ratzinger beim Gottesdienst vor der Eröffnung des Konklaves hielt: Er sprach von der »Diktatur des Relativismus«. Dieser Gefährdung der Menschheit stellte Ratzinger in heute noch bedenkenswerten Vorträgen vor und nach seiner Wahl zum Papst die christliche Lehre vom Naturrecht entgegen, wie sie der Sozialverkündigung der Kirche zugrunde liegt. Es ist Lothar Roos gelungen, die prägnanten Aussagen zum Naturrecht und seine Begründung in der

geistig-sittlichen »Natur« des Menschen in unser Bewusstsein zu rücken. Nach dem Untergang des Nationalsozialismus und des Kommunismus gab es eine Periode, in der die Rückbesinnung auf das Naturrecht verbreitet war. Inzwischen hat sich der Wind wieder gedreht; selbst Vertreter der katholischen Sozialwissenschaft an unseren Fakultäten halten das Naturrecht für überholt.

In seiner Enzyklika *Deus caritas est* stellt Benedikt XVI. fest: »Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist« (28). Aber warum genügt nicht die Vernunft? »[...] damit die Vernunft recht funktionieren kann, muß sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Ob-siegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr«. In der Tat: Was wurde schon alles im Namen der Vernunft gefordert, das sich über kurz oder lang als schwerer Irrtum entpuppte. Hier ist der Ort inne-zuhalten und neu nachzudenken über das Verhältnis von Glaube und Vernunft.

Im zweiten Beitrag des Buches setzt sich der bekannte Wissenschaftler und Politiker Werner Münch unter dem Titel: »Die Quellen des Rechts« mit den Ansprachen Benedikts XVI. vor der UN-Vollversammlung in New York (2008) und vor dem Deutschen Bundestag in Berlin (2013) auseinander. Früher hätte man dem Theologen Ratzinger kaum zuge-traut, den maßgeblichen Akteuren auf der politischen Bühne ins Gewissen zu reden. 60 Jahre nach der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« vom 10. Dezember 1948 sprach der Papst über »Die Menschenrechte und die Suche nach dem Gemeinwohl«. Die Würde des Menschen sei »Fundament und Ziel der Schutzverantwortung« des Staates, weil jede Person »Ebenbild des Schöpfers« sei. Die Menschenrechte hätten ihre Grundlage im Naturrecht, das Garant »für die Wahrung der Menschenwürde« sei. Wenn man die Menschenrechte vom Naturrecht lösen würde, dann würde das bedeuten, »ihre Reichweite zu begrenzen und einer relativistischen Auffassung nachzugeben, für welche die Bedeutung und Interpretation dieser Rechte variieren könnten und derzufolge ihre Universalität im Namen kultureller, politischer, sozialer und sogar religiöser Vorstellungen verneint werden könnte«. In dieser Klarheit ist der unlösbare Zusammenhang der Menschenwürde als Person und ihrer Grundrechte und ihrer Grundlage im Naturrecht erstmals ausgesagt. Es wäre bitter nötig, dass die Politiker, die Wissenschaftler, nicht zuletzt die Theologen darüber nachdenken und sich nicht auf eine manipulierbare Vernunft stützen.

Im dritten Beitrag geht Manfred Spieker der Frage nach: »Glaube, Vernunft und Gewalt. Benedikt XVI. und der interreligiöse Dialog«. Entgegen den aufgeregten Deutungen und Missdeutungen, die die Rede des Papstes an der Universität in Regensburg auslöste, zeigt Spieker auf, wie sehr Benedikt XVI. um den religiösen Dialog vor allem mit den Juden, aber auch mit den Muslimen bemüht war. In einer Welt, in der mehr Streit als Gemeinsamkeit herrscht, verbindet die Christen mit den Juden und Muslimen der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer der Welt, der sich geoffenbart hat und der das Ziel aller Menschen und Kulturen ist. Interreligiöser Dialog kann freilich nicht heißen, dass die Wahrheitsfrage zugunsten einer Gleichheit der Religionen an den Rand geschoben werden kann. Das Recht auf Religionsfreiheit, das zum öffentlichen Leben einer Gesellschaft gehört, verlangt die Offenheit für den interreligiösen Dialog, der nicht nur zu einem besseren gegenseitigen Verständnis, sondern zu einem Miteinander führen kann und deshalb das friedliche Miteinander fördert. Worauf es Benedikt beim interreligiösen Dialog ankommt, ist nicht die Ausklammerung dessen, was uns trennt, sondern das Ringen um die Wahrheit.

Kein Papst vor ihm hat sich so sehr um das Verhältnis von Glaube und Vernunft bemüht wie Benedikt XVI. Wir dürfen nicht zulassen, dass das Naturrecht, das die Vernunft vor Erblindung und damit vor dem Abrutschen in eine Ideologie bewahren kann, in die Ecke gestellt wird.

Anton Rauscher, Augsburg

Neuere Kirchengeschichte

Konrad Baumgartner / Rudolf Voderholzer (Hg.), Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg. (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Band 22), 244 S. (und 30 Bildtafeln), Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 2014, ISSN: 0945-1722.

In seinem Geleitwort (VII f) zu dieser Publikation betont Rudolf Voderholzer, der Bischof von Regensburg, dass Sailer (1751–1832) weit über die Grenzen Bayerns hinaus »gewaltige Spuren« hinterlassen hat. Sailer, der Priester, Professor, Erzieher, Schriftsteller und Bischof, sei eine »außergewöhnlich integrative Persönlichkeit« gewesen. Papst Johannes Paul II. hat 1982 von ihm als »Kirchenlehrer« gesprochen. Sailer hat – so Bischof Voderholzer – die Grenzen der Philosophie und Theologie der Aufklärung von innen her kennengelernt und ihre

den Glauben der Kirche bedrohende Macht durchschaut. Sailer sei ein Pionier der Ökumene, ein Wegbereiter der Liturgischen Bewegung und ein Inspirator der Bibelbewegung gewesen. Am 20. Mai 2014 – wenige Tage vor der Eröffnung des 99. Deutschen Katholikentags – ist das Sailer-Denkmal an seinem historischen Ort auf dem Emmeramsplatz in Regensburg wiederaufgerichtet worden.

Die beiden Herausgeber verweisen in ihrem Vorwort (IX–XI) darauf, dass Papst Johannes Paul II. den oft verkannten und verleumdeten Theologen Sailer 1982 in einem Brief einen »erfolgreichen Urheber der katholischen Erneuerung in seinem Vaterland«, einen »scharfsinnigen Verfechter der rechten Lehre« und einen »Vorboden der neueren ökumenischen Bewegung« genannt hat. Drei Bände der »Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg« (Bd. 16/1982: G. Schwaiger / P. Mai [Hg.], Johann Michael Sailer und seine Zeit; Bd. 24/1989: G. Schwaiger [Hg.], Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg. 2. Teil; und Bd. 35/2001: K. Baumgartner / P. Scheuchenpflug [Hg.], Von Aresing bis Regensburg) haben Sailers Bedeutung für seine und unsere Zeit nachhaltig in Erinnerung gebracht. In der vorliegenden Festgabe werden ausgewählte Aufsätze aus den drei genannten Publikationen und einige neu verfasste Beiträge zusammengefügt. Joseph Kardinal Ratzinger hat – so die Herausgeber – 1982 in Landshut an das Vermächtnis Sailers für unsere Zeit erinnert: »Dass wir von ihm her und mit ihm wieder beten lernen, die Freundschaft mit Jesus Christus erlernen, die die wahre Mitte des Lebens ist.«

Die Festgabe enthält das Schreiben, das Papst Johannes Paul II. zum 150. Todestag Sailers am 19. April 1982 an Bischof Rudolf Graber gerichtet hat (1 f), und die Predigt, die Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich des 150. Todestages Sailers am 16. Mai 1982 in der Dominikanerkirche zu Landshut gehalten hat (3–7).

Georg Schwaiger, der emeritierte Kirchenhistoriker der Ludwig-Maximilians-Universität München und Altmeister der Sailer-Forschung, zeichnet in seinem Beitrag »Johann Michael Sailer. Bischof von Regensburg (1829–1832)« (1989; 9–26) ein Lebensbild von Sailer und stellt würdigend fest. »Er gehört zu den edelsten religiösen Persönlichkeiten seiner Zeit.« – Konrad Baumgartner, der emeritierte Pastoraltheologe der Universität Regensburg, weist in seinem Aufsatz »Johann Michael Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger« (1982; 27–52) darauf hin, dass Bibelorientierung und Christozentrik die neuen Akzente der Lehre und Praxis Sailers gewesen sind. – Der emeritierte Erfurter Pastoraltheologe Franz Georg Friemel verweist in seiner Abhandlung

»Johann Michael Sailer und die getrennten Christen« (1982; 53–71) auf Sailers ökumenisches Engagement: Er hat mit evangelischen Christen den gemeinsamen Christus gesucht und mit ihnen die Mystik entdeckt. – Der Augsburger Domkapitular Bertram Meier bringt in seinem Aufsatz »Extra Christum nulla salus. Johann Michael Sailers Anstöße für einen ökumenischen Weg« (2001; 73–88) korrespondierend zu Friemel weitere Anstöße Sailers für einen ökumenischen Weg zur Darstellung.

Der emeritierte Regensburger Kirchenhistoriker Karl Hausberger macht in seiner Abhandlung »Sailers Weg zur Bischofswürde« (1982; 89–124) deutlich, wie verschiedene Berufungen dieses großen Theologen auf Bischofsstühle in Deutschland immer wieder zu Unrecht umstritten waren, bis schließlich Kronprinz Ludwig den Weg zur Bischofswürde in Regensburg geebnet hatte. – Paul Mai, der ehemalige Direktor der Bischöflichen Zentralbibliothek und des Archivs des Bistums Regensburg, stellt »Johann Michael Sailers Wirken als Weihbischof und Bischof im Bistum Regensburg« (1982; 125–157) vor. – Bernhard Lübbers, der Leiter der Staatlichen Bibliothek Regensburg, würdigt in seinem Originalbeitrag »König Ludwig I. und Johann Michael von Sailer. Mit einem Anhang bisher ungedruckter Briefe Sailers« (159–190) die Beziehungen zwischen Kronprinz Ludwig, dem späteren König Ludwig I. von Bayern, und seinem Privatlehrer und Freund Sailer. – August Scharnagl, der Musikforscher und Betreuer der Proske-Sammlung, gibt Einblicke in das Thema »Sailer und Proske. Neue Wege der Kirchenmusik« (1982; 191–204).

Eberhard Dünninger und Johann Gruber zeichnen in ihrem Beitrag »Bischof Johann Michael Sailer wieder auf dem Emmeramsplatz. Die Rückkehr des Denkmals an seinen angestammten Ort« (205–215) den Weg nach, den das Sailer-Denkmal vom Emmeramsplatz über Hamburg zurück nach Regensburg, zunächst in der Bahnhofstraße, ab 2014 wieder am Emmeramsplatz, genommen hat. – Charlotte Meinardus, die über den Bildhauer Max von Widnmann eine Dissertation schreibt, steuert in ihrem Originalbeitrag (»Maximilian von Widnmann – künstlerischer Schöpfer des Sailer-Denkmals in Regensburg. Ein in Vergessenheit geratener Bildhauer«; 217–219) ein kurzes Lebensbild des Künstlers bei. – Peter Scheuchenpflug stellt in seinem Aufsatz »Johann Michael Sailer als Brückenbauer im Kreis seiner Schüler und Freunde. Pastoraltheologische Skizzen zum theologiegenerativen Potential sozialer Räume« (223–244) anhand ausgewählter Beispiele die intensive Beziehung Sailers zu seinen Freunden und ehemaligen Schülern – Priestern wie Laien und besonders auch Frauen – dar.

Die reichhaltigen Beiträge dieser Publikation zeigen, dass Papst Johannes Paul II. Recht hatte, wenn er sagte: Bischof Sailer ist würdig, »dass ihn Gelehrte und Inhaber des Hirtenamtes auch unserer modernen Zeit beachten und genau kennenlernen, auf ihn zurückgreifen und sich ihm immer wieder vor Augen halten.« *Josef Kreiml, St. Pölten*

Düren, Peter Christoph. Minister und Märtyrer. Der bayerische Innenminister Franz Xaver Schweyer (1868–1935), Dominus-Verlag, Augsburg 2015 (ISBN 978–3–940879–46–2), 96 S., € 12,50.

Der Verleger und Autor P. Chr. Düren hat dankenswerterweise eine Biographie über den bayerischen Innenminister Fr. X. Schweyer verfasst. Es gelingt dem Autor Düren, trotz der Kürze des Büchleins nicht nur die Lebensdaten Schweyers mitzuteilen, sondern auch seinen Lebensweg – vor und nach seinem Ministeramt – zu schildern und die Texte mit Ausschnitten aus Schweyers Schriften und mit Fotos abwechslungsreich zu veranschaulichen.

Schweyer war bayerischer Innenminister in turbulenten Zeiten: 8. 1. 1922–2.7.1924. Erwähnt sei nur der nationalsozialistische Novemberputsch 1923. Schweyer betrieb die Ausweisung Hitlers, stieß aber auf heftigen Widerstand seitens des Vorsitzenden der SPD-Fraktion im Landtag. Schweyer lehnte aus christlichen Grundsätzen den Antisemitismus der NSDAP ab. Der erkannte also früh die Gefährlichkeit dieser Bewegung und den »Größenwahn« des »Halbgotts« Hitlers. Schweyers Mut und Standfestigkeit wurde jedoch nicht von allen im Kabinett akzeptiert. Der Justizminister Gärtner war später sogar in Hitlers Kabinett.

Bei der Wahl musste 1924 die BVP starke Verluste hinnehmen. Der deshalb notwendige Koalitionspartner war nicht bereit, Schweyer weiterhin zu akzeptieren. Er übernahm dann andere berufliche Aufgaben, vor allem in der Wirtschaft. Seine breite Anerkennung zeigte sich daran, dass ihm zwei Stichworte für das Staatslexikon übertragen wurden: die »Freimaurer« und der »Nationalsozialismus«. Das zweite Stichwort brachte den Herderverlag nach der Machtergreifung in beträchtliche Nöte.

Die Nazis nahmen nach 1933 dafür grausame Rache. Schweyer wird in Schutzhaft genommen. Nach einem Schlaganfall wurde er nachhause entlassen. Hitler scheint in seinem Hass Schweyers Bedeutung erkannt zu haben, denn er sorgt persönlich (!) für die Kürzung der Pensionsbezüge.

Dürens kleiner Band lässt klar erkennen, einmal den Gegensatz zwischen katholischem Glauben und Nationalsozialismus – Hitler bekämpft auch klar

»die Schwarzen« – und dann die Ablehnung des Antisemitismus aufgrund des christlichen Menschenbildes. Bischof Zdarsa hebt in seinem Geleitwort die Verankerung von Schweyers Politik in der christlichen Weltanschauung hervor, Staatsminister Joachim Herrmann die Vorbildlichkeit für alle Nachfolger im Amt des Innenministers. Theo Waiigel lobt, dass mit dieser Biographie Schweyer der Vergessenheit entrissen wurde.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Psychologie

Zimmermann, Beate, Heilung des Familienstammbaums. Untersuchungen zum geistlichen Heilungsansatz von Kenneth McAll und zu dessen Rezeption, Universität Wien, Theologische Fakultät, Juni 2011, 439 Seiten:

Die hier rezensierte Volltextversion ist publiziert unter http://othes.univie.ac.at/15923/1/2011-06-20_8705808.pdf.

Eine gekürzte Druckversion erschien unter demselben Titel: Heilung ... (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 935), Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M. u.a. 2013: 244 Seiten, Softcover, ISBN 978-3-631-63729-6, € 49,95 (in Deutschland).

Nicht nur innerhalb der katholischen Kirche hat »Stammbaumheilung« oder »Heilung von Ahnenschuld« eine Diskussion ausgelöst. Die neuartige Heilungsmethode in ihren zahlreichen Varianten – das Spektrum reicht von spiritistisch bis hin zu romtreu – umfasst je nach Anbieter Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen und stößt aus unterschiedlichsten Gründen auf Zustimmung oder Ablehnung. Zimmermann hat sich mit ihrer Dissertation mitten in diese Kontroverse hineingewagt. Der erste und zweite Teil ihrer Arbeit befassen sich mit den Schriften des Pioniers der Stammbaumheilung, Dr. McAll, Tiefenpsychologe und Angehöriger der anglikanischen Kirche; im dritten Teil wird die Weiterführung seiner Methode, vor allem im katholischen Raum, beleuchtet.

Im ersten Teil arbeitet Zimmermann aus der unsystematischen Sammlung von Heilungsberichten, die Dr. McAll hinterlassen hat, die theologischen und psychologischen Ansichten des Autors heraus, und zeigt die Elemente seines Heilungsprogramms auf. Das Grundprinzip seiner Methode ist einfach: Er versucht, psychische und psychosomatisch verursachte Leiden zu heilen, indem er im Stammbaum des Patienten problematische Vorfälle (Selbstmord, Abtreibung, lieblose Beerdigung, etc.) auffindig

macht, und dann durch religiöse Riten der Seele des betroffenen Vorfahren hilft, was wiederum dem lebenden Nachfahren Heilung verschaffen soll. Diesen Vorgang versteht er als »Lösen« einer »Bindung«. Zimmermann teilt die von Dr. McAll behandelten »Bindungen« in 5 Klassen ein: 1) Bindung eines Lebenden, der einen Verstorbenen nicht loslassen kann; 2) Bindung als Nachwirkung der Sünde eines Vorfahren; 3) Bindung, die ein hilfesuchender Verstorbener einem Lebenden auferlegt; 4) erbliche Bindung an das Böse; und 5) Bindung eines Verstorbenen an einen Ort (Spuk). Das Heilungsprogramm für Bindungen vom Typ 1–4 besteht aus einer Vorbereitung (Ausfindigmachen eines Ereignisses, das generationsübergreifende Wunden verursacht haben könnte), und dann je nach Fall aus einer Eucharistiefeyer mit integrierten Befreiungsgebeten, oder auch nur aus Gebet (Vaterunser, Heilungsgebete, Befreiungsgebete), stellvertretendem Schuldbekenntnis für die Verstorbenen, Vergebung für die Verstorbenen, Verkündigung des Evangeliums (auch an Verstorbene), Exorzismus, Selbstübergabe an Christus, Übergabe der Verstorbenen an Christus und Nachholen der Trauer. Vergebung gehört immer zum Heilungsprogramm. Aussergewöhnliche Wahrnehmungen wie Stimmenhören und Visionen spielen eine relativ wichtige Rolle. Im Anschluss an die Stammbaumheilungsriten verlangt Dr. McAll von seinen Patienten eine Änderung des Lebens sowie Eingliederung in die Gemeinde. Gegen Bindungen vom Typ 5 (Spuk) geht Dr. McAll mit verschiedenen religiösen Riten vor.

Im Hauptteil der Dissertation wagt Zimmermann eine interdisziplinäre, kritische Auseinandersetzung mit der Heilmethode (S. 159–357): Exegese, Psychologie, Eschatologie, Dämonologie, Sakramentenlehre und sogar Parapsychologie kommen zur Sprache. Es werden Dokumente des Lehramtes in bunter Mischung mit neuen theologischen Entwürfen zitiert, und doch zeigt Zimmermann treffsicher auf, wie Dr. McAlls Methode aus der Sicht der katholischen Exegese und Dogmatik zu bewerten ist. Der exegetische Befund ergibt, dass die biblischen Begründungen in Dr. McAlls Texten den Sinn der Bibeltexte überstrapazieren (Kapitel 5). Dr. McAlls Ansichten über generationenübergreifende Weitergabe negativer Bindungen inspirieren sich im weitesten Sinne an Carl Gustav Jung, können sich aber nicht auf dessen Autorität stützen (Kapitel 6). Von einem Psychologen jungianischer Ausrichtung, P. M. Yap, übernimmt Dr. McAll den Schlüsselbegriff »possession syndrom«, nicht aber dessen Heilungsansatz (Kapitel 7). Dr. McAlls Überzeugung, dass jede Krankheit auf eine geistige Störung zurückzuführen sei, kann aus der Sicht der katholi-

schen Erlösungslehre nicht geteilt werden (Kapitel 8). In den Kapiteln 9–12 und 14 folgen dogmatische Überlegungen zur Frage, welche Arten der von Dr. McAll angenommenen »Bindungen« aus der Sicht des katholischen Glaubens überhaupt möglich sind. Das Ergebnis ist ernüchternd: Negative Bindungen aus dem Jenseits können uns gar nicht in dem Mass erreichen, wie Dr. McAll es annimmt. Der theologische Unterbau seiner Methode enthält zahlreiche Widersprüche zur katholischen Eschatologie. So geht Dr. McAll zum Beispiel davon aus, dass ergebundene, herumirrende Seelen an Eucharistiefiern teilnehmen könnten, und dass man Seelen aus der Hölle befreien könne. In Kapitel 13 konfrontiert Zimmermann das Heilungsprogramm mit der katholischen Sakramentenlehre und einigen Richtlinien für den Heilungsdienst (Kapitel 13). Nebst Unterschieden gibt es hier starke Gemeinsamkeiten zwischen Dr. McAlls Ansichten und der katholischen Lehre über die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und die Wirksamkeit des Blutes Christi. Kapitel 14 zeigt auf, dass sich Dr. McAlls Vorstellungen von Spuk und paranormalen Phänomenen teilweise mit Thesen der Parapsychologie decken. Leider betrachtet Zimmermann einzelne parapsychologische Erklärungen als mit dem katholischen Glauben kompatibel.

Zusammenfassend könnte man sagen: Stamm- baumheilung ist weder exegetisch, noch tiefenpsychologisch, noch durch katholische Dogmatik solide abgesichert. Trotz der schonungslosen Darstellung aller Schwachpunkte von Dr. McAlls Argumentation ist die Dissertation aber kein Rundumschlag gegen die Heilmethode, sondern eine Einladung, die positiven Elemente für die katholische Seelsorge zu übernehmen. Dr. McAll scheint sensationelle Heilungserfolge erzielt zu haben, was Zimmermann nicht in Frage stellt. In Kapitel 15 sucht sie nach alternativen Erklärungen für diese Heilungen, da Dr. McAlls eigene Erklärungen aus der Sicht der katholischen Dogmatik wenig plausibel sind. Zimmermann zieht dabei sowohl innerpsychische Prozesse als auch geistliche Werte und Wirkmechanismen in Betracht, die Dr. McAll bei seinen Patienten aktiviert haben könnte, ohne sich selber dessen voll bewusst zu sein. Dr. McAll hat bei seinen Patienten zum Beispiel Trauerprozesse begleitet, destruktive Beziehungsmuster verändert, Menschen aus einer krankmachenden Ichfixierung gelöst und zu einer vertieften Gottesbeziehung ermutigt. Die innerpsychologischen Prozesse, die bei Stamm- baumheilung denkbar sind, fasst Zimmermann unter Zuhilfnahme verschiedener psychologischer Richtungen zusammen. Die geistlichen Werte und Wirkmechanismen stellt sie einzeln etwas ausführ-

licher dar: Die heilende Wirkung einer gesunden Spiritualität, die Wechselwirkung zwischen persönlicher Umkehr und Mitgefühl für Verstorbene, stellvertretendes Eintreten füreinander, Ausbrechen aus dem Heilsindividualismus, Eintreten in die um den Erlöser versammelte Gemeinde und allumfassende Versöhnung (mit Gott, mit lebenden und verstorbenen Mitmenschen): All diese für Dr. McAlls Methode wesentlichen Elemente können Heilwirkungen auf die Psyche und den Körper entfalten. Versöhnung betrachtet Zimmermann in Anlehnung an den katholischen Theologen Ottmar Fuchs als eine heilsame Vorwegnahme der gegenseitigen Aussöhnung beim Jüngsten Gericht, wobei sie die Frage offen lässt, inwieweit die zu Lebzeiten vollzogene Versöhnung eine Bedingung für die Möglichkeit endzeitlicher Versöhnung ist, im Sinne von Mt. 5,25: »Schliess ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du noch mit ihm auf dem Weg bist!«

Psychologische Risiken der Methode kommen in Zimmermanns Dissertation nicht zur Sprache – dies würde den Rahmen einer dogmatischen Arbeit sprengen. Kapitel 15 mit seiner Fokussierung auf die Heilungserfolge kann den Eindruck erwecken, Stamm- baumheilung sei frei von Misserfolgen und psychologischen Risiken. Eine von der Französi- schen Bischofskonferenz beauftragte Kommission von Psychologen stellte unlängst das Gegenteil fest (vgl. Note doctrinale N° 6, « *sur la guérison des racines familiales par l'Eucharistie* », 19. Jan 2007, deutsche Teilübersetzung in *Theologisches* 45, Nr. 01/02, Januar/Februar 2015, 59–70, für psychologi- sche Risiken von Stamm- baumheilung siehe S. 61.63–66). Zudem wäre zu bedenken, dass Dr. McAll seinen Patienten gegenüber als Arzt aufgetreten ist, nicht aber als geistlicher Leiter oder Seel- sorger. Bei einer Übernahme der Methode in die ka- tholische Seelsorge muss darauf geachtet werden, dass eine unterschiedliche Rolle des Stamm- baum- heilers Anpassungen in der Methode verlangen kann. Kapitel 15 der Dissertation zeigt aber sehr klar auf, dass Stamm- baumheilung trotz ihres schwa- chen theoretischen Unterbaus Heilungserfolge bie- ten kann und wichtige Werte in die Seelsorge ein- bringt. Die Frage, inwieweit Stamm- baumheilung dazu nötig ist, wird dabei nicht beantwortet.

Im dritten, relativ kurzen Teil der Dissertation stellt Zimmermann Weiterentwicklungen von Dr. McAlls Methode vor. Drei katholische Autoren werden ausführlich vorgestellt: John H. Hampsch, Robert DeGrandis und Jean Pliya. In diesem Teil der Dissertation positioniert sich Zimmermann nur noch in einzelnen Punkten, sie empfiehlt keinen der 7 dargestellten Ansätze direkt, lehnt aber auch kei-

nen explizit ab. Stattdessen plädiert sie für die Suche nach neuen pastoralen Konzepten, in denen die berechtigten Anliegen der Stammbaumheilung aufgenommen werden können: Dass Heilungssuchende eine Anleitung zur Versöhnung erhalten, dass man sich mit Verstorbenen versöhnt, für sie betet, sich wieder mehr als Glied einer Gemeinschaft versteht und nicht als isoliertes Individuum, die Folgen der Sünden von Vorfahren aufarbeitet, versäumte Trauerarbeit nachholt, um Befreiung vom Bösen betet und innere Heilung grundsätzlich mit Versöhnung verbindet.

Die im dritten Teil der Dissertation vorgestellten katholischen Stammbaumheiler haben entsprechende Konzepte ausgearbeitet, indem sie Dr. McAlls Methode zum Ausgangspunkt nahmen, und einige dogmatische Unstimmigkeiten daraus entfernten, namentlich die Vorstellung, dass auf der Erde umherirrende Seelen Lebende quälen können, und dass okkulte Belastungen vererbbar sind. Die dogmatische »Reinigung« von Dr. McAlls Methode führt allerdings in ein Dilemma, das bei Hampsch, DeGrandis und Pliya spürbar wird: Die drei Autoren haben unterschiedliche Ansichten darüber, wovon die Methode eigentlich heilen soll, und keiner kann es genau erklären.

In den abschliessenden Hinweisen »zur Bereicherung der Praxis des Gebetes um Heilung in der Katholischen Kirche durch McAlls Konzept der Stammbaumheilung« zeigt Zimmermann auf, wo die wirkliche Stärke von Dr. McAlls Heilungsansatz liegt: In der spezifischen Kombination verschiedener geistlicher Mittel, die mitunter auch auf die Psyche heilend wirken. Wer um innere Heilung beten will, sollte auch eine Anleitung zu ganzheitlicher Versöhnung erhalten. Versöhnung sollte Lebende

und Verstorbene einschliessen. Das psychologische Aufarbeiten einer problematischen Beziehung zu einem Verstorbenen, bzw. der Wunden, die aus der Familiengeschichte resultieren, sollte begleitet sein vom fürbittenden Gebet für die betroffenen Verstorbenen, sowie von einer Bitte um Heilung für die Lebenden, und auch von der persönlichen Bekehrung der Lebenden. Die aufmerksame Anteilnahme am Schicksal der Verstorbenen sowie das stellvertretende Fürbittgebet unterstützen das heilsame Ausbrechen aus der Ichfixierung. Dabei greifen psychische und geistliche Heilung ineinander. Begleitung von Trauerprozessen und Befreiungsgebete sind zusätzliche Mittel, die in der katholischen Seelsorge angeboten werden sollten, um Gläubigen mit einem zutiefst christlichen und zugleich heilsamen Umgang mit einer belastenden Familiengeschichte zu verhelfen.

Die Dissertation ist ein empfehlenswertes Buch für alle, die einen Überblick über die Stammbaumheilungsszene gewinnen wollen, und bietet wertvolle Orientierungspunkte für die Suche nach neuen pastoralen Konzepten innerhalb der katholischen Kirche, wobei aber einige Fragen offenbleiben. Die vollständige und gut dokumentierte dogmatische Untersuchung kann als Leitfaden für eine dogmatische »Reinigung« der Methode benutzt werden. Die Dissertation ist aber auch eine Fundgrube für alle, die bei der Suche nach neuen pastoralen Konzepten die katholische Tradition zum Ausgangspunkt nehmen wollen: Sie bietet einen leicht zugänglichen Überblick über die berechtigten Anliegen der Methode sowie über typische Kombinationen geistlicher Mittel, die zur Heilung verhelfen können.

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

Anschriften der Herausgeber:

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stichel@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

Dr. Dr. Norbert Jacoby, Max-Beckmann-Straße 6a, D-67227 Frankenthal,

Email: NorbertJacoby@t-online.de

Prälat Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Straße 1-3, D-50668 Köln,

Email: Helmut.Moll@Erzbistum-Koeln.de

B 51765

32. Jahrgang Heft 2/2016

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

- Jan Flis: *Gewinn nach dem Völkerapostel Paulus in Phil 1,21 und 3,7f* 81
- Edward Wasilewski: *Ein »Gutenbergischer« Wendepunkt in der Theologie* 92
- Wilhelm Tauwinkl: *Eine Rahnersche Auslegung des Ablasses in der Bulle »Misericordiae vultus«?* 108
- Stefan Endriß: *»In der Beichte beginnt die Umwandlung des einzelnen Gläubigen und die Reform der Kirche.« – Zur Kirchenreform in den Augen von Papst Franziskus* 118

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Johannes Nebel: *Zur Entwicklung der Gnadenlehre im 20. Jahrhundert* 127

BUCHBESPRECHUNGEN 152

Dogmatik – Theologiegeschichte – Mariologie – Biblische Theologie – Pastoraltheologie

*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 beigefügt wird.

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

Gewinn nach dem Völkerapostel Paulus in Phil 1,21 und 3,7f

Von Jan Flis, Stettin*

Zusammenfassung

Den Philipperbrief kann man sozusagen zu den »wirtschaftlichsten« neutestamentlichen Schriften zählen. Man erkennt das an der Ansammlung von wirtschaftlichen Fachausdrücken, z.B.: Gewinn (κέρδος) – tritt gerade im Phil proportional am häufigsten auf; Vermögen (πλούτος); Verlust (ζημία); Kredit (λήμψις); reich sein (περισσεύω). Am deutlichsten zeigen das zwei Texte: Phil 1,21 und 3,7f. Im ersten Text stellt Paulus fest, dass für ihn Christus das Leben und der Tod der wahre Gewinn ist.

Der zweite Text (3, 7f) legt sein Hauptaugenmerk auf das Verständnis des Gewinns, der Christus ist. Paulus stellt fest, dass das, was Juden und er selbst vor seiner Berufung für einen Gewinn hielten, tatsächlich lediglich Verlust und Kot darstellen. Der höchste Wert im irdischen Leben ist die Kenntnis Christi Jesu, aber keineswegs als intellektuelle Überlegung, sondern als persönliche, andauernde und lebensspendende Begegnung mit dem Herrn.

In der Welt von heute zählt der Gewinn zu den wichtigsten Kriterien für die Menschheit. Wie denkt der Apostel, der die 1. christliche Gemeinde in Europa gestiftet hat, darüber? Wie aktuell ist seine Lehre? In diesem Artikel erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Problematik des wahren Gewinns im Lichte von Phil 1,21 und 3,7f. Vor der eindringlichen Befassung mit diesem Thema, soll zuerst ein Blick darauf geworfen werden, wie und warum Paulus nach Philippi kam (1). In der Folge findet eine Besprechung jener Begriffe statt, die die Autoren der neutestamentlichen Schriften mit »Gewinn« bezeichnen (2). Nach diesen vorbereitenden Erklärungen folgt im Hauptteil eine Analyse des semantischen Inhalts des Begriffes »Gewinn« auf dem Fundament zweier Textpassagen aus dem Philipperbrief (3A; 3B).

1. Der Weg des Paulus nach Philippi

Paulus kam während der zweiten seiner sog. Missionsreisen (47–51)¹ nach Philippi, das seine erste wichtige Stadt auf dem europäischen Kontinent darstellte. Seine Ankunft steht gemäß der Apostelgeschichte im Zusammenhang mit drei ungewöhn-

* Der Autor ist Professor für Neues Testament an der Katholischen Fakultät der Universität Stettin.

¹ W. Rakocy, *Paweł apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, pp. 111–118.

lichen Ereignissen, die stets ein Problemfeld für die Exegese bilden. Aus diesem Grund änderten sich die bisherigen Pläne des Völkerapostels radikal. Zuerst »musste« Paulus, – wie Lukas feststellte – durch Phrygien und Galatien wandern, um nach Mysien zu kommen, »weil ihnen vom Heiligen Geist verwehrt wurde, das Wort in der Provinz Asien zu verkünden« (Apg 16, 6). Dann plante er, sich missionarisch nach Bithynien zu orientieren, »doch auch das erlaubte ihnen der Geist Jesu nicht« (Apg 16, 7). Das dritte außerordentliche Ereignis war jenes, dass Paulus während seines Aufenthalts in Troas einen Mazedonier in einer Vision gesehen hatte, der betete: »Komm herüber nach Mazedonien, und hilf uns!« (Apg 16, 9). An dieser Stelle ist festzuhalten, dass das wie die Klimax der Führung Gottes zum neuen Kontinent war.

Paulus passte unverzüglich seine Pläne daran an, und Lukas schrieb kurz, aber vielsagend: »Auf diese Vision hin wollten wir sofort nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, dass uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden« (Apg 16, 10). Ohne auf die Problematik der Vision selbst näher einzugehen, darf man fragen: Um welche Hilfe bat dieser unbekannt aber konkret orientierte Bewohner Europas? Die Antwort darauf weist auch auf das Thema des Artikels hin: Paulus brachte den Mazedoniern wirklich große und konkrete Hilfe. Der Apostel ermöglichte den ersten Bürgern Europas wahren und großen Gewinn, was in diesem Artikel besprochen wird.

Der erste wichtige Ankunftsort des Paulus und seiner Begleiter im europäischen Kontinent war die römische Kolonie Philippi. Peter Pilhofer drückte dies treffend mit folgenden Worten aus: »wer – wie Paulus – aus dem Osten nach Philippi kam, kam in eine andere Welt. Römische Kolonien konnte man auch in Kleinasien besuchen, aber keine war auch nur annähernd so ›römisch‹ wie Philippi.«²

In dieser Stadt stiftete Paulus seine erste Kirche in Europa. Diese Stiftung begleiteten sehr dramatische und außergewöhnliche Umstände.³ Die Chronologie der Ereignisse beschrieb Lukas, wahrscheinlich als Augenzeuge dessen, was geschah (Apg 16, 12 – 40). Ihre Hauptpunkte waren folgende:

- die Verkündigung beim Fluss,
- die Taufe Lydias und der Angehörigen ihres Hauses,
- die Befreiung der besessenen Sklavin,
- das Einsperren im Gefängnis,
- das gewaltsame Erdbeben,
- die Taufe des Gefängniswärters samt seinem Haus,
- der Besuch bei Lydia und
- der Abschied von der Gemeinde.

Mit der Kirche in Philippi verband Paulus dann viele verschiedene Kontakte,⁴ die man sogar als freundschaftliche Kontakte bezeichnen kann. Das zeigte sich unter anderem an den mehrmaligen Besuchen, dem Briefverkehr und sogar dadurch, dass es

² P. Pilhofer, *Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen 1995, vol. I, p. 92.

³ J. Flis, *Przyczyny i istota pierwszych problemów Pawła w Europie*, in: K. Góźdz (red.), *In persona Christi* (KP Cz. St. Bartnik), Lublin 2009, vol. I, pp. 125–141.

⁴ S. Bieberstein, *Der Brief des Paulus nach Philippi. Eine vielschichtige Kommunikation mit einer vielleicht doch nicht ganz idealen Lieblingsgemeinde*, BiKi LIV 2009, p. 2.

quasi ein gemeinsames Bankkonto gab, das den Apostel und die Christen in Philippi verband.⁵ Dieser letzte Ausdruck (*Rechnung des Gebens und Nehmens*, Phil 4, 15) zeigt vielleicht gut »europäisch« die Verbundenheit des Paulus mit der Kirche in Philippi. Treffend und schön erfasste das Anselm Grün indem er schrieb: »Geben und Nehmen sind zwei Grundakte unserer Menschwerdung. Du kannst nur geben, weil du zuvor selbst genommen hast. Du kannst andere lieben, weil du zuvor die Liebe der Eltern genommen hast. (...) Du kannst deine Zeit anderen schenken, weil Du sie von Gott bekommen hast.«⁶

2. Die Gewinn bezeichnenden Termini im NT

Die weitere Analyse des Artikels umfasst zwei Teile. Zuerst erfolgt ein Blick auf den Begriff »Gewinn« und seine Synonyme im NT, besonders aus der Sicht des Philipperbriefes (2). Weiters (3) findet eine exegetische Analyse der wichtigsten »wirtschaftlichen« Texte statt: Phil 1, 21 (A) und 3, 7 (B).

Das NT bedient sich im Prinzip lediglich fünf Begriffe um »Gewinn« auszudrücken. Am häufigsten tritt der Terminus κέρδος auf, davon 3 Mal als Substantiv und 12 Mal als Verb (κερδαίνεω – *gewinnen, verdienen, anwerben*). Interessanterweise begegnen wir der Konkretisierung dieser Wörter proportional am häufigsten im Philipperbrief. Zweimal treffen wir sie in Form des Substantivs (1, 21; 3, 7) und ein Mal in der Verbform (3, 8) an. Ansonsten tritt das Substantiv κέρδος nur noch im Tit 1, 11 auf, wo die Rede von übler Gewinnsucht ist, die ganze Familien zerstört.⁷ Das Verb (κερδαίνεω) findet man vor allem in den synoptischen Evangelien (acht Mal). Viele Vorkommnisse gibt es auch in der Parabel über die Talente (Mt 25, 16 – 22), wo Jesus fragt: »Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt?« (Mt 16, 26; Mk 8, 36; Lk 9, 25) und bei den sog. brüderlichen Ermahnungen, um den Irrenden zurück zu gewinnen (Mt 18, 15).⁸ Des Weiteren trifft man die konkretisierenden Verbformen in 1Kor 9, 19 – 23 an (5). Dort schreibt Paulus, dass er möglichst viele Menschen für das Evangelium gewinnen wollte. Aus den anderen Konkretisierungen mit dem Verb *gewinnen* erfahren wir, dass die Bischöfe (Tit 1, 7; 1 Petr 5, 2) und die Diakone (1 Tim 3, 8) nicht habgierig gegenüber dem ruchlosen Gewinn sein sollen. Überdies plant der Apostel in Jak 4, 13 Handel zu treiben und Gewinne zu machen; dank des guten Vorgehens der Ehefrauen können die Ehemänner für den Glauben angeworben werden (1 Petr 3, 1). Schließlich wird in Apg 27, 21 das Verb κερδαίνεω in der Bedeutung *sparen* verwendet.

Der zweite Terminus, der auch oft auf einen Gewinn hinzielt, ist das Substantiv καρπός, dem man 66 Mal im NT begegnet. Üblicherweise bezeichnet es Frucht und Ernte. Hin und wieder wird es aber auch im übertragenen Sinne als Gewinn benutzt,

⁵ J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.NT XI), Częstochowa 2011, p. 53.

⁶ A. Grün, *Die Freude wird vollkommen sein. Die Botschaft des Paulus an die Christen in Philippi*, Freiburg – Basel – Wien 2005, pp. 131–132.

⁷ U. Borse, *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief* (SKK NT 13), Stuttgart 1985, p. 116.

⁸ F.J. Ort Kemper, *1. Korintherbrief* (SKK NT 7), Stuttgart 1993, p. 89.

z. B. um hinzuweisen auf *die Früchte für das ewige Leben* (Joh 4, 36; 15, 16), *die Frucht der Bekehrung* (Mt 3, 8), *des Geistes* (Gal 5, 22), *des Lichtes* (Eph 5, 9), *der Gerechtigkeit* (Hebr 12, 11; Jak 3, 18) oder *der Klugheit* (Jak 3, 17). Kennzeichnend ist, dass sich Paulus ebenfalls des Begriffs καρπός im übertragenen Sinn im Phil 3 Mal bediente. Er tat dies, wenn er über die *Frucht der Gerechtigkeit* (1, 11), über *die fruchtbare Arbeit* (1, 22) und die steigenden Gewinn, der mit Zinsen gutgeschrieben wird (4, 17) schrieb.

Die übrigen Begriffe sind selten: Πορισμός (nur in 1Tim 6, 5f), wo der Autor des Briefes feststellt, dass die Frömmigkeit einen Gewinn bringt. Dieser ist die Sicherheit, dass Gott weiß, was der Fromme braucht, und dass er ihn nicht verlassen wird. Also: Die zukünftige Heimat »mag uns helfen, den Wert der irdischen Güter nicht zu überschätzen«.⁹

Der zweite Begriff ist das Substantiv τόκος, das in der zuvor erwähnten Parabel über die Talente dem letzten Beschenkten sagt, dass er das Geld zur Bank bringen solle, und dass er es nach seiner Rückkehr mit Gewinn wiederbekommen werde (Mt 25, 27; Lk 19, 23). Der dritte Begriff ist νωφέλεια, der den zweifelhaften Nutzen einer Beschneidung (Röm 3, 1) und das Sich-zu-Nutzen-Machen von Personen (Jud 16) ausdrückt.

Interessanterweise finden sich im Philipperbrief häufig nicht nur die Termini κέρδος (*Gewinn*: 1, 21; 3, 7f) und καρπός (*Frucht*: 1, 11. 22; 4, 17), sondern auch die Konkretisierungen der anderen wirtschaftlichen Substantiva wie z.B.: πλούτος – *Vermögen* (4, 19); χρεία – *Bedürfnis* (2, 25; 4, 16, 19); προκοπή – *Nutzen* (1, 12, 25); ζημία – *Verlust* (3, 7); βραβεῖον – *Preis* (3, 14); ἐριθεία – *egoistischer Wettstreit* (2, 3); θλίψις – *Druck* (4, 14); ὑστέρησις – *Armut* (4, 11) oder die Verben: πληροῶ – *reich sein* (4, 18); περισσεύω – *im Überfluss leben* (4, 12. 18); καταλαμβάνω – *gewinnen* (3, 12); φρονεῖν – *verwirklichen* (4, 10); δέχομαι – *versorgen* (4, 18); χαρίζομαι – *geben* (1, 29; 2, 9); ταπεινῶ – *Not leiden* (4, 12), κενῶ – *berauben* (2, 8).

Auch in den Worten über die Anliegen des Paulus (1, 12; 2, 23. 25; 4, 14), über die Anliegen anderer (2, 21) und der Kirche in Philippi (2, 4. 19f; 4, 6. 10) kann man die wirtschaftliche Bedeutung ebenfalls nicht ausschließen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich nur manche auf Gewinn hinweisende Begriffe im NT auf die materielle Wirklichkeit beziehen. Üblicherweise aber zielen sie auf die geistigen und christlichen Werte ab.

3. Die Analyse der wichtigsten Texte über den Gewinn im Philipperbrief

Nicht nur die Häufigkeit der wirtschaftlichen Fachbegriffe zeigt das Interesse des Paulus im Philipperbrief am Thema »Gewinn«. Am besten und deutlichsten bezeugen das zwei Texte, die man im Philipperbrief findet: 1, 21 (A) und 3, 7f (B).

⁹ U. Borse, *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, p. 68.

A. Dem ersten dieser Texte (1, 21) begegnet man im ersten Teil des Briefes, der nach einem Prolog folgt (1, 3–11). In jf einem exegetischen Kommentar zum Philipperbrief wurde er mit »Im Dienst des Evangeliums« (1, 12–26)¹⁰ betitelt. Dieser Vers lautet in der Einheitsübersetzung: »Denn für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn«. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Paulus diese Worte während seiner Gefängnisstrafe schrieb, wo auch die Möglichkeit des Todesurteils durchaus realistisch war.

In diesem Vers trifft man zwei besondere und bemerkenswerte Identitätsverhältnisse an. Das erste zeigt das bedeutungsvollste Axiom des Lebens und der ganzen Tätigkeit des Apostels, nämlich die Verbindung mit Christus. Die literarische Wendung: »das Leben ist für mich Christus« wird zur Maxime, die das ganze Leben des Paulus ab dem Damaskusereignis zusammenfasst,¹¹ wo Paulus von Christus Jesus ergriffen wurde (Phil 3, 12; vgl. 2Cor 12, 2–4). Das Leben ohne Christus wäre also für Paulus absolut unvorstellbar. Deswegen schrieb er »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2, 20). Ähnlich wird er auch im Philipperbrief schreiben, dass er alles als Verlust versteht aufgrund der höchsten Erkenntnis, Christus Jesus, seinen Herrn (3, 8).

Die Konkretisierungen des Titels »Christus« im Corpus Paulinum verbinden sich oft mit dem Tod und der Auferstehung Jesu (1Kor 15, 3–5; Röm 6, 3–4; 8, 34; 14, 9). Paulus verwendet den Titel »Christus« auch um den Vornamen »Jesus« zu ersetzen (Röm 9, 3. 5; 1Kor 1, 13; Gal 5, 24; Phil 1, 15. 17). Ferdinand Hahn stellte fest, dass »der Titel vom Heilsgeschehen her verstanden wird, das in Tod, Auferweckung und Erhöhung Jesu seinen Zeitraum hat«.¹² Der erste Teil von V. 21 gehört mit 1Kor 1, 24; 3, 11. 23; Gal 2, 17; 3, 16; 5, 1 zu zweifellos außerordentlichen neutestamentlichen Texten.

Ihre Zusammenfassung können treffende Zitate heutiger Exegeten sein. So meinte Gordon D. Fee: »»Christus« – der Vorname, der vollständig den Bereich der neuen Relation des Paulus zu Gott verkörpert: die persönliche Frömmigkeit, die Hingabe, den Dienst, das Evangelium, das Priestertum, die Gemeinschaft, die Inspiration, alles«.¹³ Jean-François Collange drückte diesen überaus soteriologischen Inhalt mit den Worten aus: »Für Paulus Christos ist es nicht die statische, sondern die dynamische Größe, die beharrlich zur Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen zwingt. Das Leben des Apostels kann nicht die andere Wirklichkeit als Verkündigung des Christus sein (Bonnard, Martin, Pery). Der Tod ist der zusätzliche Gewinn, weil er mit ihm die letzte Möglichkeit des Zeugnisses des Christentums geben kann«.¹⁴

¹⁰ J. Flis, *List do Filipian*, p. 121.

¹¹ A. Gieniusz, *Spotkanie ze Zmartwychwstałym jako podstawa Pawłowej misji do Żydów i pogan*, VV I, 2002, p. 183.

¹² F. Hahn, *Cristo*, j, EWNT III (1992), col. 1159.

¹³ G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids 1995, p. 141.

¹⁴ J.-F. Collange, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT Xa), Neuchâtel 2001, p. 60.

Ähnliches gilt auch für das zweite Identitätsverhältnis, wo *sterben* (ἀποθανεῖν) sowohl als Nomen als auch als Prädikat fungiert. Es erhält ebenso die Rolle des Substantives wie auch des Subjektes. *Kerdos* – *Gewinn* wird hier attributiv verwendet. Die Idee des Todes als Gewinn, der von den Leiden des Lebens befreite, war in der altertümlichen Kultur bekannt. Schon Sokrates sah im Tod »den großartigen Gewinn«. Allerdings existierte zwischen der Denkweise in der Antike und der Überzeugung des Paulus ein großer Unterschied.

In den griechischen Äußerungen zum »Gewinn« verstand man den Tod negativ, als denjenigen, der vom irdischen Kummer befreite. Paulus dagegen sieht den Tod positiv, nämlich als Durchgang zu einer neuen und völlig glücklichen Existenz mit Christus. Man erkennt hier nicht irgendeine verzichtende Inversion, sondern die völlige Hinwendung zur neuen und unvorstellbaren Wirklichkeit, die Paulus mit der Formel *syn Christō einai* – *mit Christus sein* (V. 23b) ausdrücken wird. Treffend beschrieb dies Jean-Noël Aletti: »... falls der Wortschatz der gleiche ist, muss man aber nicht denken, dass Paulus den Tod lieber hatte, um sich vom Unglück des gegenwärtigen Lebens zu befreien, wie das im griechischen Topos der Fall war, sondern um vollkommen mit Christus vereinigt zu sein«. ¹⁵

So vertraute also Paulus in Phil 1, 21 den damaligen und heutigen Europäern die beiden wichtigsten Axiome seiner apostolischen Haltung sehr lapidar an. Beide lassen sich letztendlich in einer Aussage zusammenfassen: der höchste Wert, das ist Christus. ¹⁶ Nur die Verbindung mit ihm, sowohl im jetzigen, als auch im postmortalen Leben soll man als wahren Gewinn bezeichnen.

B. Der zweite Text, der ebenfalls vom Gewinn im Philipperbrief handelt, beleuchtet gewissermaßen die zweite und negative Seite (3, 7f). Paulus stellt in der wörtlichen Übersetzung fest: »(Aber) die (Erfolge) für mich waren, habe ich wegen Christi als Verlust verstanden« (V. 7). Dem wahren Gewinn stellt Paulus den *Verlust* (ζημία) gegenüber.

An dieser Stelle wäre es wichtig, noch an die folgenden Verse, die den zuvor analysierten Texten folgen, zu erinnern, in denen die Meinung des Paulus gewissermaßen nachschwingt. Das erfolgt, ohne dass der Apostel weiß, welche Variante »wirtschaftlich und objektiv« besser ist: bei dem Leben zu bleiben, was weitere fruchtbare Arbeit bedeutete, oder zu sterben und mit Christus zu sein (Phil 1, 22), Was wäre aus seinem persönlichen Blickpunkt also günstiger (Phil 1, 23)? Collange merkte an dieser Stelle richtigerweise an, dass Paulus sich hier des Verbes αἰρέομαι (*wählen*) bedient. Damit wollte er auf die völlig von ihm unabhängige Entscheidung zeigen. Denn am stärksten war seine Überzeugung (sein Vertrauen), dass allein sein Herr das bestimmen wird.

Folgender Vers (3, 8) birgt die literarisch meisterhafte Form einer konzentrischen Figur, die sich folgendermaßen präsentiert:

¹⁵ J.-N. Aletti, *Saint Paul, épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB 55), Paris 2005, p. 87.

¹⁶ E.J. Jezierska, »Być z Chrystusem« zaraz po śmierci. Św. Paweł o wspólnocie wiernego z Chrystusem po życiu doczesnym (Flp 1,23; 2 Kor 5,8), CT LV 1985, p. 29.

A Und noch mehr

B sehe ich

C alles als Verlust an,

D weil die Erkenntnis

E Christi Jesu, meines Herrn, (alles übertrifft)

D´ Seinetwegen

C´ habe ich alles aufgegeben

B´ und halte es für Unrat,

A´ um Christus zu gewinnen.

Paulus beginnt mit dem entgegengesetzenden ἄλλὰ (*doch*) und dem Demonstrativpronomen im Plural ἅτινα, das in der Einheitsübersetzung leider nicht aufscheint. Dieses Pronomen – im Plural – wäre am besten widergegeben mit »diesem vorher in V. 5f beschriebenen Nutzen«. Allerdings kann man durch das Zeitwort im Singular ἦν (*war*) nach der Einheitsübersetzung ebenfalls übersetzen mit: *Doch was mir damals ein Gewinn war*. Diesen ganzen Satz kann man originalgetreu im Imperfekt wortwörtlich übersetzen mit: *aber das alles (die Leistungen) waren für mich Anschaffungen*.

Danach führte Paulus zwei typisch ökonomische Handelsbegriffe ein: κέρδη (*die Gewinne*) und ζημία (*der Verlust*). Dies erfolgte mittels eines antithetischen Parallelismus:

ἅτινα (<i>diese Leistungen</i>)	κέρδη (<i>die Gewinne</i>)
ταῦτα (<i>alle bisherigen Gewinne</i>)	ζημία (<i>der Verlust</i>)

Das Substantiv κέρδη (Plural) verwendete Paulus schon früher, als er seinen Tod als Gewinn bezeichnete (1, 21). Der Begriff ζημία, der lediglich vier Mal im NT auftritt (Apg 27, 10. 21 – 2 Mal) und hier in Phil 3, 7f (auch 2 Mal), bezeichnet den Verlust oder den Schaden. Beide Begriffe stammen aus der Geschäftssprache, weshalb sie auch »geschäftlich« zu interpretieren sind.

Mit diesem Verständnis ist festzustellen, dass sich »sich Wegwerfen von allem« durch Paulus nicht auf eine Qualität der Leistungen bezieht, sondern auf den Wert, der damit verbunden war¹⁷. Paulus stellt fest, dass er seine persönlichen Leistungen, die er damals für Gewinne hielt, jetzt für einen Verlust hält (ἦγημα).

Mit anderen Worten, Paulus stellt fest, dass alles, was bisher so kostbar für ihn war, aus dem gegenwärtigen Blickpunkt, d.h. in der tatsächlich objektiven Beurteilung, seinen Wert völlig verlor.¹⁸ Er schreibt nicht nur, dass hier nicht einzig der Übergang vom Guten zum Besseren gelang. Man opferte auch nicht nur einen schon besessenen Wert.¹⁹ Stattdessen kam die radikale Änderung von allem, was bisher war.

Eine Frage blieb aber bis jetzt noch unbeantwortet: Warum vollzog sich in Paulus selbst und in seiner ganzen Haltung eine derartige radikale Wandlung? Paulus antwortete auf diese Frage mit dem Ausdruck: διὰ τὸν Χριστὸν. Das kann man zwar übersetzen mit: *wegen Christus*, aber auf unterschiedliche Weise deuten. Der Grund

¹⁷ M. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London 1997⁴, p. 204.

¹⁸ A. Stumpf, zhmi.a, TWNT II (1935), p. 893.

¹⁹ J. Gnllka, *Der Philippenerbrief* (HThK.NT X 3), Freiburg/B – Basel – Wien 1987⁴, p. 191.

ist die griechische Präposition διὰ mit dem Akkusativ – *wegen*. Dieser zeigt die Ursache irgendeiner Aktion, aber man kann ihn auf zweierlei Weise verstehen:

1. In der Übersetzung für (lat. *propter*) liegt die Bedeutung zugrunde, dass die Veränderung der Aussicht, die Paulus nun hatte, für Christus verwirklicht wurde (vgl. Joh 6, 57).

2. Im Verständnis *wegen, dank dem, mit der Macht* verwirklichte sich die Veränderung im Leben des Paulus dank Christus oder mit der Kraft Christi (vgl. Offb 12, 11).

Diese beiden Möglichkeiten sind wahrscheinlich, da viele Exegeten und Übersetzer entweder zur ersten oder zur zweiten tendierten. Meiner Meinung nach ist die zweite Interpretation besser. Also kann man vermuten, dass der höchste Wert für Paulus Christus ist, und dieser selbst war die Hauptursache der Radikalität der Veränderung, die sich im Leben des Paulus verwirklichte.

Im V. 8 kann man in einer schönen konzentrischen Struktur eine empathisch ausgedrückte Verstärkung dessen sehen, was im vorherigen Vers (7) geschrieben wurde.²⁰ Als Einleitung des Verses wählt Paulus den Ausdruck ἀλλὰ μενοῦνγε, der die Fortsetzung aber zugleich eine starke Gegenüberstellung präsentiert (A). Allerdings ist es nicht möglich, diesen genau zu übersetzen. Weiters umrahmt den Text (B-B') die zweimalige Verwendung des Verbs ἡγοῦμαι (*achten, anerkennen*). Dieses wurde schon früher gebraucht (vgl. Phil 2, 3. 6. 25). Diesmal wird dieses Verb im Präsens verwendet und drückt aus, dass die in der Vergangenheit getroffene Entscheidung des Paulus viel mehr als nur ein abgeschlossenes Ereignis in der Vergangenheit darstellte. Der Apostel stellt fest, dass die vergangene Entscheidung »nicht ausreichen wird, sie muss täglich von der ständigen bewussten moralischen Wahl bestätigt werden (praes.) sogar gegen selbst sich.«²¹

Das Pronomen πάντα, das auch in V. 7 zu finden ist, drückt alles aus, was zuvor in V. 5 und folgende aufgezählt wurde. Daneben bedeutet es aber auch, was Paulus nicht ausdrücklich erwähnen musste: seine römische Staatsangehörigkeit, die in der Welt innegehabte Position, den materiellen Grundbesitz, »tatsächlich alles, in was man sein Vertrauen setzen kann.«²² Paulus bezeichnet das alles als *Verlust* (ζημία) und nennt es σκῦβαλα. Dieser Terminus ist *hapax legomenon* im NT und ähnlich in der LXX (nur Sir 27, 4). Dieses Substantiv verwenden Josephus Flavius und Plutarch ebenfalls, um damit Mist, Kot, Müll und Abfälle zu bezeichnen.²³ Paulus unterstreicht durch »die Wahl des vulgären Ausdrucks die Energie und Totalität solch einer Abkehr.«²⁴ Die zurückhaltenderen Übersetzungen, die in der Exegese gewählt werden, umschreiben zwar den Terminus selbst, unterscheiden sich aber vom Inhalt. So streng widersetzt sich Apostel absolut den sog. Judaizanten, die gegen die Lehre des Paulus waren, und deswegen »sieht er diese streng als Nachteile nicht nur als einen Total-

²⁰ M. Byrnes, *Conformation to the Death of Christ and the Hope of Resurrection. An Exegetico-Theological Study of 2 Corinthians 4,7–15 and Philippians 3,7–11*, Roma 2003, p. 184.

²¹ G.F. Hawthorne, *Philippians* (rev. by R.P. Martin) (WBC 43), Vaco 2004, p. 190.

²² P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, p. 387.

²³ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski I* (1958), p. 73.

²⁴ F. Lang, *Sku, balon*, TWNT VII (1964), p. 447.

verlust, sondern tatsächlich als ›übel riechende Straßenabfälle‹, nur für ›Hunde‹ geeignet«²⁵.

Der Apostel ist absolut überzeugt, dass er »die Zeit vergessen soll, während der er in der Unkenntnis Christi lebte, weil er die Wohltat der Erkenntnis erlangte, was als ›das größte Gut‹ anerkannt ist.²⁶ Eine solch entschiedene Ablehnung erfolgte dadurch, dass sie ins Zentrum der Konstruktion gerückt wurde. Genau in der Mitte steht *Christus Jesus, sein Herr* (E) und er ist das Wichtigste. Am Ende steht der Finalsatz *um Christus zu gewinnen* (A´). Diese Begründung umrahmt die 2 Mal verwendete Präposition διὰ (D: weil, D´: wegen), die bereits oben erklärt wurde. Er führt einen vollbrachten und sich ständig vollziehenden Grund des radikalen Widerspruchs ein, der für die Apostel der Völker bestimmt war. Das wichtigste Motiv ist der höchste Wert der Kenntnis Christi Jesu. Das an dieser Stelle verwendete Partizip Präsens zeigt gerade den unvorstellbaren Wert dieser Erkenntnis. Diese Erkenntnis Jesu Christi durch Paulus war nicht nur die intellektuelle Überlegung, sondern eine sehr private und persönliche, die auf dem persönlichen Treffen mit Jesus basierte. Das zeigen die beiden Worte im Gen. *meines Herrn* (τοῦ κυρίου μου). Dieser Ausdruck ist im Corpus Paulinum völlig ungewöhnlich, kann aber gewisse thematische Parallelen präsentieren (vgl. Ga 2, 20).

Der letzte Teil des Verses (E´) zeigt einen Zweck, der sehr weit in die Zukunft reicht. Man soll Christus gewinnen, worum der Apostel Paulus (und auch alle anderen Christen) sich ständig bemühen muss, weil doch »Christus, der schon auf die verschiedensten Weisen gegeben ist, ständig zu gewinnen ist (κερδήσω). Die Erfahrung des Herrn ist also ihrem Wesen nach eine dynamische Erfahrung, die einen dazu zwingt, von sich selbst zu Christus auf einem Weg zu gehen, der sehr lange ist«.²⁷

Nach der Analyse der zweiten Texte des Philipperbriefes (3, 7f) kann man betonen, dass Paulus in ihnen eine »wirtschaftliche Bilanz« der bisherigen persönlichen Leistungen zieht, die er in der vorangehenden Periautologie darlegte (Phil 3, 5f).²⁸

Nach den durchgeführten Analysen in diesem Artikel ist zusammenfassend festzustellen, dass der Philipperbrief sozusagen zu den »wirtschaftlichsten« neutestamentlichen Schriften zählt. Man erkennt das an der Ansammlung von wirtschaftlichen Fachausdrücken und an Auszügen, die Themen ansprechen, bei denen es um die Bedeutung des Gewinns geht. Zu diesen Begriffen zählen: κέρδος, das gerade im Philipperbrief proportional am häufigsten auftritt. Neben ihm begegnen uns andere Termini mit wirtschaftlicher Bedeutung und verwandte Ausdrücke (z. B. die Substantiva: *Frucht* (καρπός), *Vermögen* (πλοῦτος); *Verlust* (ζημία); *Kredit* (λήμψις) *nötig* (χρεία); *Gabe* (δόσις); die Verben: *voll sein* (πληρόω); *reich sein* (περισσεύω); die Wendungen mit seinen Anliegen (1. 12; 2. 23. 25; 4. 14) oder den Anliegen der Kirche in Philippi (2, 4. 19 n; 4, 6. 10).

²⁵ G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, p. 319.

²⁶ S. Reymond, *Connaissance du Christ et élan de la foi. La course spirituelle dans l'épître aux Philippiens* (ConBib 39), Bruxelles 2005, p. 58.

²⁷ J.-F. Collange, *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, p. 115.

²⁸ J. Flis, *List do Filipian*, p. 360.

Am deutlichsten aber zeigen das zwei Texte des Philipperbriefes, die sich ausdrücklich mit der Thematik des Gewinns beschäftigen und auf der Handelssprache basieren. Der erste ist ein Text (1, 21), in dem Paulus schockierend »wirtschaftlich« feststellt, dass für ihn »Christus das Leben und der Tod der wahre Gewinn« ist (1, 21). Dadurch stellt der Apostel fest, dass Christus der höchste Wert für ihn und für die Christen ist, sowohl im irdischen als auch im postirdischen Leben. Deswegen schreibt Paulus zwei Verse weiter ehrlich: »Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wie viel besser wäre das!« (1, 23)

Der zweite Text (3, 7f) bestrahlt das Verständnis des Gewinns, der Christus ist, in der Relation zu den anderen Werten. Paulus stellt fest, dass das, was Juden und er selbst für einen Gewinn hielten, tatsächlich lediglich *Verlust und Kot* darstellen. Die Veränderung der »wirtschaftlichen« Orientierung des Paulus und der Christen verwirklichte sich dank Christus so radikal. Der höchste Wert im irdischen Leben ist die Kenntnis Christi Jesu. Diese Kenntnis ist gemäß Paulus keineswegs eine intellektuelle Überlegung, sondern die persönliche, andauernde und lebensspendende Begegnung mit dem Herrn.

Nach dem Philipperbrief ist Christus selbst die Urquelle allen Gebens, »der sich erniedrigte und gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz (2, 8) und darum hat ihn Gott über alle erhöht ... zur Ehre Gottes, des Vaters« (2, 9–11). Paulus hat nach seiner Berufung das Evangelium nach Philippi weitergetragen und dort eine Kirche gestiftet, die zum vorbildlichen Ort des *Gebens und Nehmens* wurde.

Wenn Paulus weiterschreibt, »alles vermag er durch Christus, der ihm Kraft gibt« (Phil 4, 13), dann sind dies keineswegs Worte des Hochmutes und der Herausforderung, sondern der persönlichen und vorbildlichen Überzeugung, dass, wenn der Mensch alles für Christus geopfert hat (Phil 3, 4–8), er auch großzügige Hilfe Christi, seines Herrn, mit Sicherheit erhalten wird. Darin steckt der Hauptgedanke des christlichen Gewinns im Lichte des Philipperbriefes.

Daher könnte man den hl. Paulus als »Lehrer der Wirtschaftswissenschaften« titulieren und seinen »ökonomischen« Leitgedanken so zusammenfassen: Nur Christus, den Herrn, kann man sowohl im apostolischen als auch im kirchlichen Leben als wahren Gewinn bezeichnen. Eindeutig kann man in dieser Meinung die Aussage unseres Herrn hören, der verkündigte: »Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt?« (Mk 8, 38; Mt 16, 26; Lk 9, 25).

Abkürzungen

BiKi	Bibel und Kirche
BNTC	Black's New Testament Commentaries
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConBib	Connaître la Bible
CT	Collectanea Theologica
EtB	Études bibliques
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament

HThK.NT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
KP	Księga pamiątkowa
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
NKB.NT	Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament
SKK.NT	Stuttgarter Kleiner Kommentar zum Neuen Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VV	Verbum Vitae
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Gain according to St. Paul in Phil 1,21 and 3,7f

Abstract

The Epistle to the Philippians can in a way be ranked among the »most economical« writings of the New Testament. This is evident because of the multitude of economic terminology, e.g. gain (κέρδος), that occurs proportionally most frequently in Philippians; estate (πλούτος); loss (ζημία); credit (λήμψις) (χρεία); gift (δῶσις); be rich (περισσεύω). That is shown most clearly in the two texts: Phil 1,21 and 3,7f. In the first text Paul notes that for him Christ is life and death is true gain.

The second text (3, 7f) illuminates the understanding of gain which is Christ in relation to other values. Paul notes that what Jews and he himself considered as gain are in fact only loss and dung. The highest value in terrestrial life is the knowledge of Christ Jesus, but not only as an intellectual idea but as the personal, lasting and life-giving encounter with the Lord.

Ein »Gutenbergischer« Wendepunkt in der Theologie

Von Edward Wasilewski*, Poznan

Zusammenfassung

Wenn wir uns der Bezeichnung »Gutenbergischer Wendepunkt« bedienen, dann haben wir gewöhnlich die Wende im Blick, die dank Gutenbergs Entdeckung eintrat, infolge derer das Buch – und infolgedessen auch die Wissenschaft – einer breiten Öffentlichkeit der Gesellschaft allgemein zugänglich wurde. Analog dazu präsentiert die heutige Theologie einen ähnlichen Status, wie ihn die Wissenschaft vor Gutenberg besaß: sie ist strikt elitär und nur einem sehr engen Kreis theologisch geschulter Spezialisten zugänglich. Es stellt sich die Frage, ob dieser exklusive Status der Theologie verändert werden kann. Mit anderen Worten: Inwiefern und in welchem Grade kann die elitäre Theologie populär werden? Bei der Beantwortung dieser Frage muss daran erinnert werden, dass auf dem heutigen »theologischen Markt« eine neue Methode in Erscheinung getreten ist, die als grafisch-geometrische Methode bezeichnet wird. Dank ihrer Anwendung in der Theologie im weitesten Sinne wird diese selbst verständlicher für alle und kann zur ihrer Popularisierung durch die Verkündigung (das Kerygma) der Kirche beitragen.

Die epochale Bedeutung und der enorme Einfluss der Erfindung Gutenbergs für die Entwicklung der Kultur und Zivilisation in der Welt und besonders in Europa kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sicher aus diesem Grunde hat Michael H. Hart in seiner Rangliste von hundert Personen mit dem größten Einfluss auf die Geschichte der Menschheit Johannes Gutenberg (etwa 1400–1468) auf einer sehr hohen, nämlich der achten Stelle positioniert.¹ In Anbetracht des Ziels des vorliegenden Beitrages kann hier kaum auf Einzelheiten im Zusammenhang mit seinen Erfindungen und Arbeiten eingegangen werden. Lassen wir es daher beim Zitieren folgender knappen Lexikoninformationen bewenden:

»Das Wesen der Erfindung Gutenbergs bestand in der Verwendung beweglicher Lettern, die er mit Hilfe eines Handgießgerätes anfertigte. Ihre Zusammenfügung zu Kolumnen ermöglichte dann – mittels einer schon früher benutzten Presse – den Druck einer beliebigen Menge von Exemplaren mit sehr gut lesbarem Text. Gutenbergs Erfindung verbreitete sich schnell über ganz Europa und trug zu einer beträchtlichen Senkung des Preises für Bücher bei.«²

»Seit Mitte des 15. Jahrhunderts ersetzte das gedruckte Buch dank der Erfindungen von J. Gutenberg das handschriftliche Manuskript. Die Verbreitung dieser Erfindun-

* Dr. Edward Wasilewski (geb. 1973), Theologische Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań; katholischer Priester, Lehrbeauftragter für Homiletik und Theologie der Verkündigung im Primas-Institut für Christliche Kultur und im Priesterseminar der Diözese Bydgoszcz; Mitglied der Gesellschaft Polnischer Homiletiker.

¹ Vgl. M. H. Hart, *100 postaci, które miały największy wpływ na dzieje ludzkości*, Warszawa 1995, S. 59–62.

² J. Bazydło, *Gutenberg Johann*, in: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1993, Bd. 6, Sp. 408.

gen ermöglichte eine Vervielfältigung der Bücherproduktion und hatte entscheidende Bedeutung für die Entwicklung der Zivilisation.«³ »Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts waren Druckereien in 250 Städten Europas entstanden.«⁴

Es muss daran erinnert werden, dass alle Bücher bis zur Zeit Gutenbergs handschriftlich von Kopisten abgeschrieben wurden, gewöhnlich in klösterlichen Skriptorien,⁵ und dass sie dann auch nur einer sehr kleinen Elite von Abnehmern zugänglich waren. Gutenbergs Erfindung, die zur Verbreitung des gedruckten Buches beitrug, stellte einen wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung der europäischen Kultur und Zivilisation dar. Die Verbreitung des Buches hatte einen prinzipiellen Einfluss auf die Propagierung des Wissens und aller Bereiche der damaligen Wissenschaft.

Anknüpfend an den Titel des vorliegenden Artikels muss erklärt werden, dass wenn wir uns der Bezeichnung »Gutenbergischer Wendepunkt« bedienen, gewöhnlich die Wende im Blick haben, die dank Gutenbergs Entdeckung eintrat, infolgedessen das Buch – und infolgedessen auch die Wissenschaft – einer breiten Öffentlichkeit der Gesellschaft überhaupt erst allgemein zugänglich wurde. *Per analogiam* präsentiert die heutige Theologie einen ähnlichen Status, wie ihn die Wissenschaft vor Gutenberg besaß: sie ist strikt elitär und nur einem sehr engen Kreis theologisch geschulter Spezialisten zugänglich. Es stellt sich die Frage, ob dieser exklusive Status der Theologie verändert werden kann. Mit anderen Worten: Inwiefern und in welchem Grade kann die elitäre Theologie populär werden? Bei der Beantwortung dieser Frage muss daran erinnert werden, dass auf dem heutigen »theologischen Markt« eine neue Methode in Erscheinung getreten ist, die als grafisch-geometrische Methode bezeichnet wird und durch deren Anwendung auf Wissenschaft und Lehre die Theologie für alle Personen verständlich wird, die zumindest über elementare Kenntnisse der Heiligen Schrift und des Katechismus verfügen.

1. Der exklusive Charakter der heutigen Theologie

1.1. Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der verbalen Vermittlung der Theologie

Die spezifische Sprache, welcher sich die Theologie bedient, stellt ein erstes ernstliches Hindernis für den durchschnittlichen Leser dar, der ihre Geheimnisse ergründen möchte. Aufgrund des Gegenstandes, mit dem sie sich beschäftigt, steht die Theologie vor der sehr schwierigen Aufgabe der Erfassung einer nicht endgültig erkennbaren und von den kognitiven Kräften der natürlichen Vernunft auch gar nicht voll erfassbaren Wirklichkeit und deren Beschreibung im Lichte der Offenbarung. Aus diesem Grunde werden an die Adresse der Theologie auch vielfältige und übertriebene Anforderungen gestellt, welche vor allem die Präzision der Sprache betreffen,

³ *Książka rękopiśmienna, Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa, Bd. 3, S. 599.

⁴ F. Gawliński, B. Iwaszkewicz Wronikowska, *Książka*, in: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, Bd. 10, Sp. 93.

⁵ Vgl. A. Wałkowski, *Skryptorium*, in: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2013, Bd. 18, Sp. 318.

deren sie sich bedienen muss. J. Szymik zufolge »muss sich eine erneuerte theologische Sprache auszeichnen durch Demut (weil die Wahrheit reichhaltiger ist als alle ihre menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten), Mysteriencharakter (d.h. sie muss fähig sein, das Geheimnis zum Ausdruck zu bringen, indem sie mit einer mehrdimensionalen und vieldeutigen Beschreibung operiert, einen Raum für die Erfahrung des Unbeschreiblichen öffnet und zur Kontemplation einlädt), Wissenschaftlichkeit (sie muss den Glauben der kirchlichen Gemeinschaft präzise, logisch, sachlich und dem Kontext entsprechend zum Ausdruck bringen, bei gleichzeitiger Verwurzelung in der Tradition, und sie muss Anamnese und Prophetie miteinander verbinden).«⁶

Diese Postulate zeigen ungefähr, welche vielfältigen Faktoren und historischen Bedingungen zur Gestaltung der theologischen Sprache gehören. Es muss auch betont werden, dass die Theologie über eine eigene, sehr reichhaltige Terminologie verfügt, die über Jahrhunderte hindurch ausgearbeitet wurde, deren Verständnis jedoch Uneingeweihten viele Schwierigkeiten bereiten kann. Man bekommt den Eindruck, dass der Bau langer Sätze und komplizierter Narrationen voller Fremdwörter und Neologismen von vornherein beabsichtigt ist und wohl ein Kriterium der sogenannten »Wissenschaftlichkeit« bilden soll. Bei einem solchen Herangehen wird die Sprache der Theologie bald zu einer esoterischen Sprache, die dann gleichsam über den strikt elitären Charakter theologischer Schriften entscheidet, welche für eine sehr enge Gruppe von Adressaten bestimmt sind, hauptsächlich für Spezialtheologen.

1.2. Der »Segmentcharakter« der heutigen Theologie

Ein weiterer Faktor, der über den exklusiven Charakter der zeitgenössischen Theologie entscheidet, ist ihre Aufspaltung in zig Disziplinen und detaillierte Unterdisziplinen, die ganz verschiedene und voneinander isolierte autonome Einheiten bilden. Dieses Phänomen charakterisiert Cz. Bartnik auf der Grundlage eines Vergleichs mit der »kosmischen« Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita wie folgt: »Die Theologie des Pseudo-Dionysius hatte kosmischen Charakter. Nicht in dem Sinne, dass sie eine Kosmologie wäre, sondern weil sie die gesamte Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand hatte und diese unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung, unter dem Gesichtspunkt Gottes betrachtete. Nicht unter dem Gesichtspunkt irgendeiner Idee oder Konstruktion, sondern unter dem Gesichtspunkt des Seins. Das war eine Lehre vom Seienden, von jeglichem Sein und der ganzen Existenz unter religiösen Aspekten. Seine Theologie war eine Wissenschaft von der Allwirklichkeit. [...] Die späteren Systeme christlicher Theologie wurden dann immer segmenthafter, fragmentarischer und subjektivistischer hinsichtlich ihres Gegenstandes. Sie handelten nur von der Ökonomik der Menschwerdung, nur vom österlichen Paschageschehen, nur von Gott in Seiner Dreifaltigkeit, nur vom Gnadenleben, nur von der menschlichen Seele, nur von der Kirche, manchmal nur vom Innern der Seele, von Begriffen, vom religiösen Bewusstsein oder vom *subiectum religio sum*. Und so wurde die früher universale

⁶J. Szymik, *Teologia. VIII Język*, in: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2013, Bd. 19, Sp. 669.

Theologie mit der Zeit zu einer Theologie nur von der christlichen Erfahrung, nur von der Bibel, oder auch nur von der christlichen Sprache.«⁷

Hinzugefügt werden muss, dass sich die einzelnen theologischen Disziplinen, die alle über eigene Methoden verfügen, auch ein eigenes Vokabular und eine besondere Terminologie geschaffen haben. In der Konsequenz werden die veröffentlichten theologischen Arbeiten, die sich auf eine spezialistische Problematik konzentrieren, für den durchschnittlichen Laien noch unverständlicher.

1.3. Das Fehlen visueller Darstellungen beim Auslegen der Theologie

In der heutigen, vom Internet und vom Fernsehen beherrschten Kultur und Zivilisation lässt sich eine ständig zunehmende Dominanz visueller und bildhafter Darstellungen feststellen. Die gegenwärtige Kultur ist eine »Kultur des Bildes« und wird immer mehr zu einer solchen. In diesem Zusammenhang erwartet der heutige Mensch, der ja erst mit Hilfe des Bildes zu »denken« beginnt, in jedem Bereich der Wissenschaften und somit auch in der Theologie bildhafte Erfassungen und visuelle Darstellungen. Von der zeitgenössischen Theologie darf dieser Bedarf unter gar keinen Umständen unterschätzt werden. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils empfehlen, dass die Theologen ständig nach neuen Methoden zur Vermittlung der offenbaren Wahrheit suchen müssen: »Außerdem sehen sich die Theologen veranlasst, immer unter Wahrung der der Theologie eigenen Methoden und Erfordernisse nach einer geeigneteren Weise (*aptiorem modum*) zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln.«⁸

Die Konzilsväter erinnern auch daran, dass derartige Aktivitäten im Zusammenhang mit der Suche nach neuen Methoden der Vermittlung mit dem Prinzip der Akkomodation (Inkulturation) übereinstimmen, welches die Kirche anerkennt und seit Anbeginn ihres Bestehens auch immer angewandt hat: »Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden.«⁹

Es stellt sich die begründete Frage, in welchem Grade diese Konzilspostulate von der zeitgenössischen Theologie verwirklicht wurden. Und was die Methodologie angeht, so muss ebenfalls gefragt werden, ob denn neue Methoden in der Theologie entwickelt wurden, die bemüht wären, eine Antwort auf die Bedürfnisse des heutigen Menschen zu geben, der in einer Kultur und Zivilisation des »Bildes« lebt. Um diese Frage zu beantworten, muss festgestellt werden, dass die mit rein verbalen Erfassungen verbundenen Methoden und Formen in der heutigen theologischen Vermittlung auch weiterhin entschieden dominieren. Erwähnt werden muss aber auch, dass neben diesen traditionellen Formen gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts eine von

⁷ Cz. Bartnik, *Słowo wstępne*, in: *Teologia Dionizego Areopagity*, Hg. M. Korczyński, Radom 1997, S. 7.

⁸ *Gaudium et spes* 62.

⁹ *Gaudium et spes* 44.

Prof. Franciszek Drączkowski¹⁰ initiierte neue Strömung in der Theologie in Erscheinung getreten ist, welche die Einführung visueller Darstellungen in die Darbietung der Theologie vorschlägt, und zwar in Form von aus geometrischen Figuren zusammengesetzten Schaubildern. Dieser Autor hat eine neue Methode geschaffen, die als grafisch-geometrische Methode bezeichnet wird und in hohem Maße zu eine Popularisierung der Theologie betragen kann. Aus diesem Grunde scheint es berechtigt zu sein, wenigstens in einem knappen Abriss die grundlegenden Prämissen dieser Methode darzulegen sowie ihre wichtigsten wissenschaftlichen und didaktischen Vorteile zu erörtern.

2. Die grafisch-geometrische Methode in der Theologie

Betont werden muss, dass die grafisch-geometrische Methode im Laufe vieler Jahre mühevoller Arbeiten von F. Drączkowski entstand – Arbeiten, die hauptsächlich der Pädagogik sowie der Agapetologie und der Ekklesiologie gewidmet waren – und erst nach und nach zu ihrer Endversion heranreife. Die Ergebnisse seiner Forschungen veröffentlichte der Autor dieser Methode in 17 Büchern und 5 wissenschaftlichen Artikeln, die in den Jahren 1990–2014 erschienen sind. Ein wichtiges Ereignis, das die grafisch-geometrische Methode befördert hat, war die Doktorarbeit auf dem Gebiet der Dogmatischen Theologie von Krzysztof Krukowski mit dem Titel *Wartość gnozeologiczna i dydaktyczna metody wykresograficznej w teologii (Der gnoseologische und didaktische Wert der grafisch-geometrischen Methode in der Theologie)*, deren öffentliche Verteidigung am 31. Januar 2013 an der Katholischen Universität Lublin Johannes Paul II. stattfand. Die Ergebnisse seiner Forschungen veröffentlichte K. Krukowski in zwei Büchern: *Nowe narzędzie ewangelizacji. »Metoda wykresograficzna« (Ein neues Instrument der Evangelisierung. Die »grafisch-geometrische Methode«)*¹¹ sowie *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości (Eine geometrische Vision der göttlichen Wirklichkeit)*.¹² Einen Versuch, die Prämissen der grafisch-geometrischen Methode auf den Boden der Homiletik zu verpflanzen, unternahm Edward Wasilewski, der seine Schlussfolgerungen in zwei Büchern präsentierte: *Geometria w służbie teologii (Die Geometrie im Dienste der Theologie)*¹³ und *Ideał świętości. Przekaz Dobrej Nowiny w ujęciach graficzno-obrazowych (Das Ideal der Heiligkeit. Die Botschaft der Guten Nachricht in grafisch-bildlichen Darstellungen)*.¹⁴ Den Le-

¹⁰ Prof. Dr. habil. Franciszek Drączkowski wurde am 26. April 1941 in Bydgoszcz-Fordon geboren. Er absolvierte das Höhere Priesterseminar in Pelplin. Danach studierte er klassische Philologie und Kirchengeschichte an der Katholischen Universität Lublin (1968–1973) sowie Patrologie in Rom (1973–1976). Seine Habilitation im Jahre 1981 basierte auf der Arbeit *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego (Die Kirche als Agape nach Clemens von Alexandrien)*, Lublin 1983). Er war Lehrstuhlinhaber für Patrologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin Johannes Paul II. 1992 erhielt er den wissenschaftlichen Titel eines Professors der theologischen Wissenschaften. Er ist Verfasser zahlreicher Bücher und wissenschaftlicher Artikel in Polnisch und anderen Sprachen.

¹¹ Lublin-Pelplin 2011.

¹² Pelplin 2013.

¹³ Pelplin 2015.

¹⁴ Gniezno 2015.

sern, die sich mit der Genese und den Etappen der Entstehung sowie mit den Funktionen der grafisch-geometrischen Methode sowie mit den Rezensionen und Meinungen der Spezialisten zu diesem Thema näher bekanntmachen möchten, können die oben erwähnten Buchtitel empfohlen werden. In der vorliegenden Abhandlung müssen wir uns aus verständlichen Gründen auf eine unerlässliche Kurzfassung beschränken. Als Grundlage dieser Darlegung dient die neueste Arbeit von F. Drączkowski mit dem Titel *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone (Synthese der Theologie in grafischer Darstellung. Zweite, erweiterte Auflage)*,¹⁵ in der die endgültige Version der grafisch-geometrischen Methode in 30 geometrischen Darstellungen präsentiert wurde, welche die einzelnen Etappen der Heilsgeschichte illustrieren. Aus praktischen Gründen werden wir uns bei der Nennung der Titel der einzelnen Darstellungen auf die grafische Repräsentation nur derjenigen Erfassungen beschränken, die die wichtigsten Grundlagen der erwähnten Methode konstituieren.

2.1. Der eine Gott

Das symbolische Bild Gottes ist der Kreis (gr. *kýklos*). Die symbolischen Bilder Gottes aus der Bibel wie Licht, Feuer und Sonne vereinigen sich im Bild der Sonne, deren Scheibe kreisförmig ist und deren Strahlen sich kreisförmig ausbreiten. Der Kreis als symbolisches Bild Gottes erleichtert das Verständnis einiger seiner Attribute: Spiritualität »Gott ist Geist« (J 4, 24; die Form des Kreises bringt uns diese Wahrheit näher als die in der Sakralkunst verbreiteten anthropomorphischen Darstellungen); Ewigkeit (der Lauf auf dem Kreisumfang kann ewig dauern); Vollkommenheit (die Gestalt des Kreises gilt als die vollkommenste geometrische Form – Plato, Aristoteles, hl. Augustinus); Allgegenwart (der ins Unendliche vergrößerte Kreis durchdringt alle geschaffenen Wesen).¹⁶

2.2. Die Heilige Dreifaltigkeit

Das symbolische Bild Gottes in der Heiligen Dreifaltigkeit ist ein Kreis, in den ein gleichseitiges Dreieck eingeschrieben ist. Ein Kreis bedeutet die Dreifaltigkeit und Gleichheit der göttlichen Personen: des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4, 16). Die Pfeile auf dem Kreisumfang bedeuten die Macht der Liebe, mit welcher der Vater den Sohn und der Sohn den Vater liebt, und der Heilige Geist ist die verkörperte Liebe beider. Die anthropo-zoomorphischen Darstellungen der Heiligen Dreifaltigkeit, denen wir in der sakralen Kunst begegnen, können zu folgenden Irrtümern führen: *Anthropomorphismus* (Herabminderung des göttlichen Wesens auf menschliche Kategorien); *Tritheismus* (Glauben an drei Götter); *Theandrismus* (die Überzeugung, dass Gott ein Mann ist); *Subordinationismus* (die Ansicht, dass der Sohn und der Heilige Geist dem Vater untergeordnet sind, d.h.

¹⁵ Lublin 2014.

¹⁶ Vgl. F. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014, S. 16–17.

dass sie dem Vater nicht gleich sind); *negatio coaeternitatis* (die Negierung, dass der Sohn Gottes und der Heilige Geist gleichermaßen ewig sind). Die symbolisch-geometrische Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit erleichtert die Korrektur der hier genannten Irrtümer.¹⁷

2.3. Die Freundschaft des Menschen mit Gott

Der Mensch wurde nach dem Bild Gottes und ihm ähnlich geschaffen, was das kleine gleichseitige Dreieck illustriert. Seine Verbindung mit der »oberen Struktur« (dem in den Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck) bedeutet den Zustand der Freundschaft des Menschen mit Gott. Die »untere Struktur« mit unregelmäßiger Gestalt bedeutet das Reich des Satans, in dem Chaos und Verwirrung herrscht; mit dem Buchstaben ς (»sigma«), dem Anfangsbuchstaben des griechischen Wortes für den Teufel (*satanas*), wurden die bösen Geister bezeichnet. Die mit Pfeilen versehenen Bögen, die aus der »unteren Struktur« hervorgehen, bedeuten das gegen den ersten Menschen gerichtete feindliche Wirken des Versuchers.¹⁸

2.4. Der Abbruch der Freundschaft des Menschen mit Gott

Die Abtrennung des kleinen Dreiecks (das den Menschen symbolisiert) von der »oberen Struktur« (dem in den Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck), welche den Dreieinigen Gott bedeutet, illustriert die Folgen der Ursünde: den Abbruch der Einheit mit Gott und die Trennung von ihm. Die Verbindung des kleinen Dreiecks (des Menschen) mit der »unteren Struktur«, die das Reich des Satans bedeutet, veranschaulicht den Zustand des ersten Menschen, der durch den Abbruch der Freundschaft mit Gott unter die Knechtschaft des Bösen geriet – und den Tod erlitt. Eine Definition der Ursünde einzig im legalistischen Verständnis, d.h. als »sündiger Ungehorsam«, erfasst weder ihr Wesen noch ihre Folgen vollständig.¹⁹

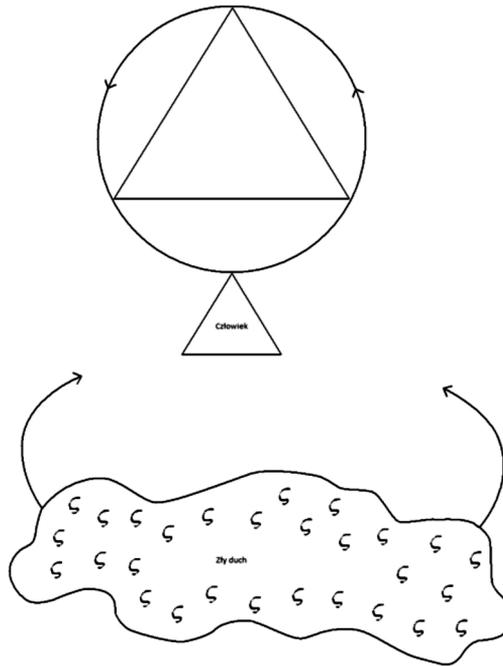
2.5. Maria ist frei von der Ursünde

Die Einfügung des Maria symbolisierenden kleinen Dreiecks in die »obere Struktur«, die den Dreieinigen Gott darstellt (die Einfügung Marias wurde mit einer gestrichelten Linie bezeichnet), illustriert die Wahrheit, dass Maria »im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi«, ihres Sohnes, frei von der Ursünde ist; Maria wurde »vor-erlöst« (*prae-redempta*) und durch den Heiligen Geist in die »innere Kommunion mit den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit« eingefügt. Maria betrafen die Konsequenzen der Ursünde nicht; voll der Gnade mit Gott vereinigt, bewahrte sie die Gnade der ursprünglichen Heiligkeit, die Harmonie der ursprünglichen Gerechtigkeit, absolute Freiheit von allen Einflüssen des Teufels, absolute Freiheit von jeglicher, selbst der geringsten Sünde. Die Bezeichnung »unbefleckt«, die etymologisch bedeutet: »nicht vom Schmutz der Sünde befleckt«, gibt die außergewöhnliche Aus-

¹⁷ Vgl. ebd., S. 18–19.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 20–21.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 22–23.

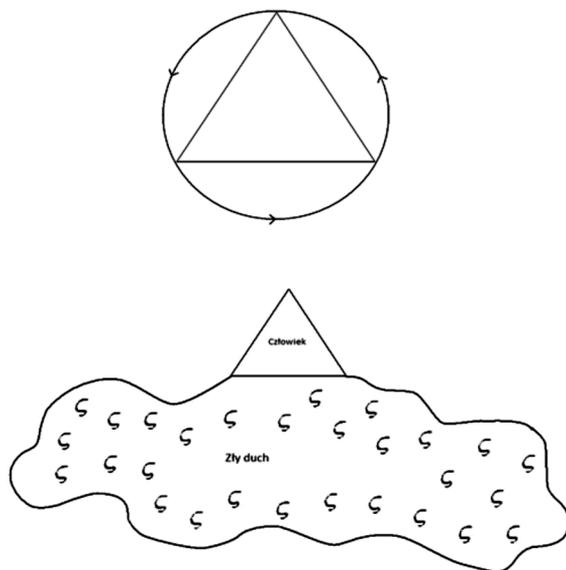


zeichnung und Erhöhung Marias nicht vollständig wieder. In Maria hat Gott eine würdige Wohnung für seinen Sohn vorbereitet.²⁰

2.6. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes

Die Wahrheit über den Sohn Gottes, der im Schoße Marias »vom Heiligen Geist empfangen« wurde, zeigen die Pfeile auf der oberen Kreislinie, die das Maria symbolisierende Dreieck durchdringen. Um das »Herabkommen« des Sohnes Gottes, d.h. die Menschwerdung des Wortes, zu illustrieren, wurde aus der »oberen Struktur« ein großes gleichschenkliges Dreieck herausgezogen, welches Christus bedeutet. Der Sohn Gottes ist in seiner ganzen Gottheit, untrennbar vom Vater und vom Heiligen Geist, »vom Himmel gekommen«, was der aus der »oberen Struktur« herausgezogene untere Kreis (Halbkreis) veranschaulicht. Die sichtbare Dimension der Menschwerdung illustriert die Ikone Christi (Jesus von Nazareth), die unsichtbare Dimension das gleichschenklige Dreieck (der Mystische Leib Christi – die Kirche); *ein* Bild zeigt die Einheit der Person Christi, des Menschgewordenen Gottes; Maria ist die Mutter des »ganzen Christus« – die Mutter der Kirche. In der Lehre von Christus wird die Wahrheit von seinem Menschsein oft einseitig exponiert; »vom Himmel herabgekommen« wird dann verstanden als »Weggehen« des Sohnes vom Vater und vom Heiligen Geist; diese beiden Irrtümer können bezeichnet werden als *Kryptoarianismus* (eine verbor-

²⁰ Vgl. ebd., S. 24–25.

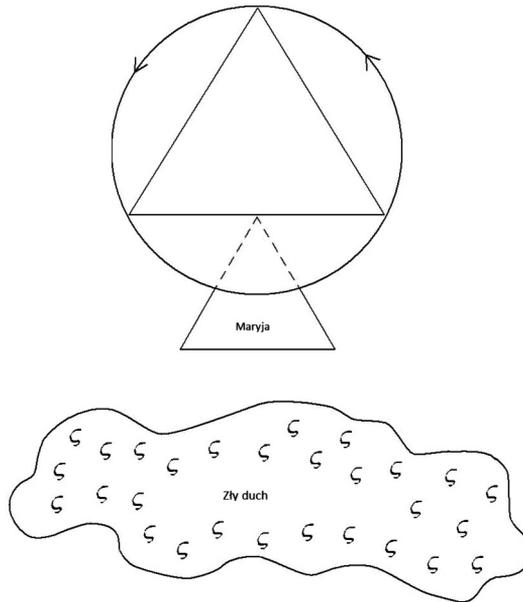


gene Negierung der Gottheit Christi) sowie als *Anachorese des Sohnes* (gr. *anachoreo* – Rückzug), d.h. das Zerreißen der Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit durch das »Herabsteigen« des Sohnes Gottes vom Himmel auf die Erde.

2.7. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes – die Geburt der Kirche

»Der Inkarnationstheorie zufolge, auch ontologische oder mystische Theorie genannt (Origenes, Clemens von Alexandria, hl. Gregor von Nyssa, hl. Kyrill von Alexandria, sel. Duns Scotus, J. A. Möhler, P. Teilhard de Chardin u.a.), **wurde die ganze Kirche Christi bereits im Augenblick der Menschwerdung des Sohnes Gottes geboren**, die die Morgenröte des Reiches Gottes bildete [...]. In der Menschwerdung vollzog sich die vollkommenste Art der Erlösung, die auf ontischer Vereinigung Gottes und des Menschen auf personale (hypostatische) Weise beruht. Alles andere ist dann nur noch die historische Entfaltung dieses Mysteriums. Somit wurde die Kirche in Bethlechem oder schon in Nazareth geboren« (Cz. Bartnik). Die dauerhafte Quelle kirchlicher Kommunion muss in der Christologie gesucht werden: der Menschgewordene ist in sich selbst die Kommunion Gottes mit den Menschen, und der tiefste Kern des Christentums lässt sich zurückführen auf die Teilnahme am Mysterium der Menschwerdung (J. Ratzinger). Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist gleichsam die über den von der Ursünde geschaffenen Abgrund gebaute Brücke.«²¹ Es muss betont werden, dass diese aus zwei Kreisen und zwei Dreiecken zusammengesetzte und in vertikaler Position miteinander verbundene geometrische Struktur in allen darauffolgenden Darstellungen in modifizierter Form den »Kern« der grafisch-geometrischen Methode bildet.

²¹ Ebd., S. 28–29.



2.8. Das Mysterium der Erlösung

Das Mysterium der Erlösung wurde in Form dreier grafischer Darstellungen verdeutlicht, die nacheinander die Mysterien des irdischen Lebens Christi,²² das erlösende Leiden und Sterben Christi²³ sowie die Auferstehung und Himmelfahrt Christi²⁴ illustrieren. »Als Herr der Welt und der Geschichte und als Haupt seiner Kirche bleibt der verherrlichte Christus auf geheimnisvolle Weise auf der Erde, wo sein Reich in der Kirche schon als Keim und Anfang gegenwärtig ist.«²⁵ Um diese Wahrheit zu illustrieren, wurde in obige Struktur die Ikone des Barmherzigen Christus in stark aufgehellter Form eingeschrieben – gleichsam lichtdurchdrungen. »Ich bin das Licht der Welt« (J 8,12). Die Einführung dieser Modifikation begründete der Autor der Methode mit der Notwendigkeit, das Prinzip der Akkomodation zu berücksichtigen. Es muss betont werden, dass diese Modifikation in allen weiteren grafischen Darstellungen beibehalten wurde.

2.9. Die Ausgießung des Heiligen Geistes

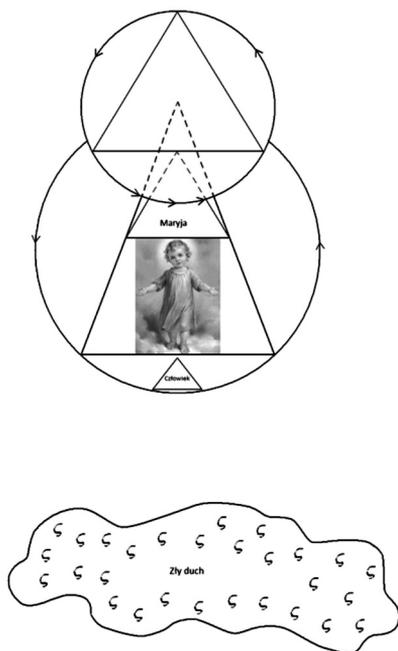
»Am Pfingsttag (am Ende der sieben Osterwochen) vollendet sich das Pascha Christi in der Ausgießung des Heiligen Geistes. Dieser wird als göttliche Person offenbar, gegeben und mitgeteilt. Christus der Herr spendet den Geist in Überfülle.«

²² Vgl. ebd., S. 31.

²³ Vgl. ebd., S. 33.

²⁴ Vgl. ebd., S. 35.

²⁵ Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium 133.



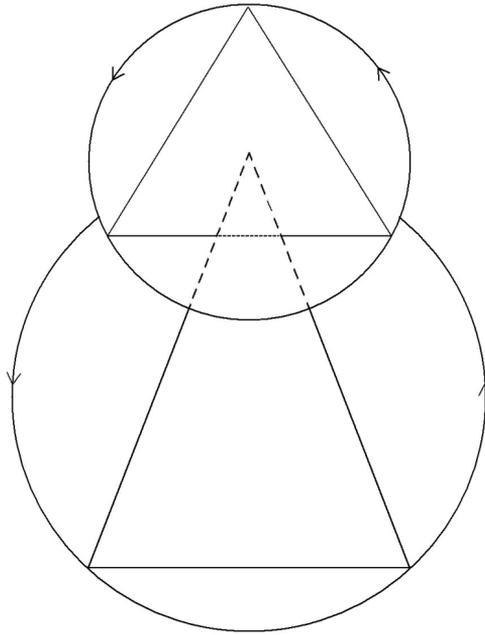
(KKK 731). »Damals wurde die Kirche vor der Menge öffentlich bekanntgemacht, die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden durch die Verkündigung nahm ihren Anfang.« (KKK 767).²⁶

2.10. Die Kirche Christi – der »ganze Christus« (KKK 795)

»Christus« ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche« (Kol 1, 18). Die Kirche lebt aus ihm, in ihm und für ihn. Christus und die Kirche bilden den »ganzen Christus« (hl. Augustinus). »Haupt und Glieder sind gleichsam *eine* mystische Person« (hl. Thomas von Aquin).²⁷ Diese Darstellung korrigiert den heute verbreiteten Irrtum der theologischen Trichotomie (gr. *trichá* – in drei Teile, gr. *tomé* – Zerteilung), die in der völligen Trennung Gottes in der Einen Heiligen Dreifaltigkeit von Christus und von der Kirche zum Ausdruck kommt. Die Genesis dieses Irrtums muss in den in der Sakralkunst weit verbreiteten populären Darstellungen des Bildes Christi in der menschlichen Ikone gesucht werden. Die Lehre von der Kirche, dem Mystischen Leib Christi, verbleibt oft in der rein theoretischen Sphäre und besitzt keinen Bezug zur Kategorie des alltäglichen Lebens. Die Bezeichnung »Kirche« wird im umgangssprachlichen Verständnis oft nur auf die kirchliche Hierarchie bezogen, d.h. auf den Papst, die Bischöfe und die Priester. Und der in bildlicher Form dargestellte Dreieinige Gott wird nicht mit dem Höchsten Geistigen Wesen assoziiert, welches die ge-

²⁶ Ebd., S. 36–37.

²⁷ Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium 157.



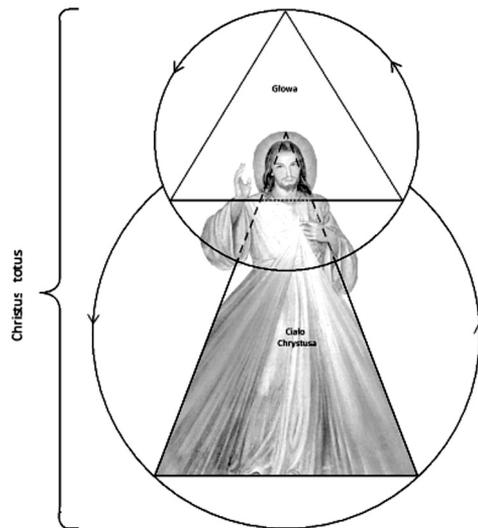
samte himmlische und irdische Wirklichkeit durchdringt. Die Darstellung »*Christus totus*«, in der die Synthese der Glaubenslehre kumuliert, zeigt eindeutig, dass die Trennung vom »ganzen Christus« eine Trennung von Gott und von der Kirche bedeutet. Eine andere Option gibt es nicht.²⁸

Hinzugefügt werden muss, dass sich der Autor im weiteren Verlauf seiner Arbeit bei der Erklärung aller theologischen Fragen dieser Darstellung des »*Christus totus*« bedient (in verschiedenen Modifikationen), in der die oben erwähnten Dimensionen (die trinitarische, die christozentrische und die ekklesiale) vereinigt und in ihrer visuellen Sichtbarkeit evident sind. Dadurch können die einzelnen Glaubenswahrheiten immer in diesem integralen Kontext aufgezeigt werden, was in den rein verbalen Erfassungen, deren sich die traditionelle Theologie bedient, sehr schwierig, wenn nicht sogar unerreichbar ist. Diese Darstellung des »*Christus totus*« wird dann – unter Berücksichtigung entsprechender Modifikationen – zum Referieren von Problemen aus verschiedenen Gebieten der Theologie angewandt, deren Themenbereiche miteinander verflochten sind oder sich teilweise decken.

Unter Verwendung verschiedener Modifikationen der Darstellung des »*Christus totus*« illustriert und bespricht der Autor Fragen aus solchen Bereichen wie Agapetologie (die Kirche als »Gemeinschaft der Liebe«; die Ähnlichwerdung mit Christus – das Wachstum der Liebe; die Nächstenliebe in der Liebe Christi; Liebe und Wohltätigkeit),²⁹ Sakramentologie (Taufe – Einfügung in den Leib Christi – Kirche; die

²⁸ Vgl. ebd., S. 38–39.

²⁹ Vgl. ebd., S. 42–53.



Firmung; die Sakramente der Heilung; Eucharistie, Priestertum, Ehe),³⁰ Eschatologie (das Purgatorium als Prozess der weiteren Vervollkommnung); die Begierdetaufe – eine Chance für alle?; die Hölle als freiwillige Trennung von Gott; die »Gemeinschaft der Heiligen« in einer Liebe; die Ähnlichwerdung mit Christus durch vollkommene Liebe als Antizipation des Himmels)³¹.

3. Neue Perspektiven der Theologie

3.1. Die Einführung paralleler – verbaler und grafisch-bildlicher – Erfassungen

Die verbale Vermittlung erfüllte bisher eine grundlegende Funktion in der Theologie, und es kann mit Recht angenommen werden, dass sie zur Vermittlung der Glaubenslehre auch weiterhin als wichtiges und prinzipielles Instrument angewandt werden wird. Der mit der Einführung der grafisch-geometrischen Methode verbundene neue Vorschlag bedeutet keineswegs einen Verzicht auf die verbale Vermittlung, ganz im Gegenteil: er erkennt die Notwendigkeit ihrer Wahrung und Anwendung aufgrund ihrer wichtigen und unersetzlichen Initiations- und Formationsfunktion an. Die Prämissen der grafisch-geometrischen Methode werden denen unzugänglich und geradezu unverständlich bleiben, die sich keine elementaren Kenntnisse der Glaubenslehre, gestützt auf Bibel und Katechismus, erworben haben. Die Einführung visueller Erfassungen ist daher als ein sekundäres Element zu verstehen. Aus diesem Grunde muss das Prinzip des Parallelismus gewahrt bleiben, d.h. die geometrischen

³⁰ Vgl. ebd., S. 46–47, 56–67, 60–67.

³¹ Vgl. ebd., S. 68–77.

Bilder müssen immer von einer entsprechenden Erklärung in verbaler Form begleitet sein.

Andererseits ist hervorzuheben, dass die Theologie dank der Einführung visueller Darstellungen den Erwartungen des heutigen Menschen entgegenkommt, der in seiner Rezeption ja weitgehend durch eine »Kultur des Bildes« gestaltet wurde, und dass sie dadurch auch methodologisch reichhaltiger wird und neue wissenschaftliche und didaktische Vorzüge gewinnt. Die aus geometrischen Figuren bestehenden Bilder illustrieren die besprochenen Glaubenswahrheiten klar und deutlich. Durch diese geometrische Erfassung gewinnt die Theologie an Evidenz und Offensichtlichkeit, so wie dies in den empirischen Wissenschaften der Fall ist. Die Einführung derartiger Visualisierungen kann entscheidend zur Überwindung der Schwierigkeiten beitragen, die mit der Kompliziertheit, Unklarheit und Mehrdeutigkeit der in der Theologie oft verwendeten Verbalfassungen verbunden sind.

Ein weiterer Vorzug visueller, mit aus geometrischen Figuren bestehenden Zeichnungen operierender Formen liegt in der grafischen Kurzform, die auch eine Erinnerungshilfe darstellt. Nicht ohne Grund schrieb I. Turgenjew: »Eine Zeichnung stellt visuell etwas vor, was im Buch mehrere Seiten einnimmt.«³² Die zeitgenössische Theologie, die sich oft abstrakter und raffinierter Wortformen bedient, spricht die Vorstellungskraft des Menschen nicht an, sondern stößt sprichwörtlich »ins Leere«. Die ständig nach neuen und immer verworreneren Formen verbaler Vermittlung suchenden Theologen begehen leicht den Fehler der »*kenophonia*« (gr. *kenós* – leer, gr. *phoné* – Klang), d.h. sie praktizieren »leeres Geschwätz«, wovor der hl. Paulus schon seinen Schüler Timotheus gewarnt hat (vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 16).

Dank der geometrischen Illustrationen gewinnt die Vermittlung der Glaubenswahrheiten gewissermaßen an »Konkretheit«. Die Einführung grafischer Darstellungen zur Erklärung geistiger Wahrheiten erleichtert die Erkenntnis von Sachverhalten, die sonst abstrakt und nur schwer vorstellbar wären.

3.2. Die Überwindung des »Segmentcharakters« der zeitgenössischen Theologie

Am Schluss seiner Arbeit *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone* fasst der Autor seine Methode mit Worten zusammen, die es sich lohnt, an dieser Stelle vollständig zu zitieren: »Die grafisch-geometrische Methode bietet eine globale Vision der Theologie in christozentrischer Erfassung. Die gesamte Heilsgeschichte strebt hin zu Christus (Diagramme 1–4) in seiner göttlich-menschlichen Struktur (Diagramme 5–7); in ihm findet sie ihr Ziel (Diagramme 8–10) und ihre Erfüllung (Diagramme 11–12 sowie 16) sowie ihre eschatische Vervollständigung (Diagramme 13 und 15). In einer grafisch-bildlichen Darstellung (Diagramm 8 – *die Kirche Christi* – »*der ganze Christus*«) wird ihre Einheit (*Christus totus*) und Multidimensionalität (Vielaspekthaftigkeit) erkennbar.« In dieser einen Darstellung werden folgende Aspekte visuell erkennbar: der theozentrische, trinitarische, pneu-

³² Cz. und J. Glenskowie (Hg.), *Mysł więc jestem... Aforyzmy, maksymy, sentencje*, Warszawa 2000, S. 331.

matische, christozentrische, ekklesiale, agapetische, heilsgeschichtliche und eschatologische Aspekte.«³³

Es ist dem Autor gelungen, in 30 grafischen Darstellungen mit dazu parallelen Erklärungen im Abriss eine zusammenfassende, globale Vision der Theologie aufzuzeigen und solche Inhalte geschickt zu einem logischen Ganzen zu verbinden, die Teilgebiete der Theologie bilden wie die Trinitologie, Heilsgeschichte, Dämonologie, Mariologie, Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Pneumatologie, Agapetologie, Sakramentologie, christliche Spiritualität sowie Eschatologie. Dabei werden, was besonders unterstrichen werden muss, die einzelnen »Glieder« der Gesamtdarlegung keineswegs aus ihrem Kontext gerissen, sondern sie bilden – wie Bausteine – ein logisch strukturiertes, geschlossenes Ganzes.

3.3. Eine allgemein verständliche Theologie

Krystian Gawron verweist auf den Popularisierungswert der grafisch-geometrischen Methode und stellt fest: »Der große polnische Bibelwissenschaftler Stanisław Grzybek hat oft betont, dass der zeitgenössische Mensch eine sogenannte ›light theology‹ braucht, d.h. eine Theologie, die ihm auf verständliche und spannende Weise nahegebracht wird, damit er sie im Zug, im Bus oder auch auf der grünen Wiese lesen kann. Dieser zutreffende Ratschlag des Biblisten aus Tschenstochau hat in der ›Drązkowski-Methode‹ nun einen konkreten Vorschlag gefunden.«³⁴ Und Waldemar Turek betont, dass dank der Sprache, welcher sich die grafisch-geometrische Methode bedient, die Theologie nun auch für diejenigen verständlich wird, die sie nicht studiert haben – für alle, die Schwierigkeiten haben mit dem Verständnis des philosophischen und theologischen Vokabulars.«³⁵

Diese Äußerungen betonen die Bedeutung einer allgemeinen Popularisierung der Theologie in ihrer grafisch-geometrischen Erfassung. Ihre Vorzüge liegen sowohl in der Knappheit als auch in der leicht zugänglichen und verständlichen Form der Darlegung. Außerdem muss erwähnt werden, dass eine ganze Reihe der von F. Drązkowski herausgegebenen Arbeiten zur grafisch-geometrischen Methode nur über einen geringen Buchumfang verfügen. So zählt die besprochene zweite Auflage von *Synteza teologii w ujęciu graficznym*³⁶ nur 88 Seiten, die Arbeit *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym (Kurzfassung des Katechismus in grafischen Darstellungen)*³⁷ 71 Seiten, *Die Theologie in geometrischer Darstellung*³⁸ 51 Seiten und *Supernatural Geometry*³⁹ 50 Seiten.

³³ F. Drązkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym...*, op.cit..., S. 80–82.

³⁴ K. Gawron, *Metoda po prostu rewelacyjna*, »Wiadomości« Polska Misja Katolicka w Szwajcarii, 362 (2001), S. 8.

³⁵ Vgl. W. Turek, *F. Drązkowski, Supernatural Geometry*, Lublin 2004, pp.50, »Urbaniana University Journal«, 3 (2006), S. 244.

³⁶ Lublin 2014.

³⁷ Lublin-Sandomierz 2002.

³⁸ Lublin 2004.

³⁹ Lublin 2004.

Um das Ganze zusammenzufassen, muss festgestellt werden, dass diese Vorschläge nicht in Kategorien verstanden werden dürfen, die den traditionellen theologischen Arbeiten widersprechen, sondern als deren Ergänzung und als komplementäre Lösung. Von gelehrten Theologen und Spezialisten durchgeführte spezialistische und detaillierte Forschungen werden auch weiterhin eine führende und grundlegende Rolle spielen und über den Fortschritt und die Entwicklung der Theologie entscheiden. Die von F. Drączkowski initiierte und von K. Krukowski, J. Szulist und E. Wasilewski und anderen weitergeführte neue Richtung kann grundsätzlich zu einer Popularisierung der Theologie und zu ihrer Anwendung in dem im weitesten Sinne verstandenen Kerygma der Kirche (ihrer Verkündigung) beitragen. Dadurch wird das ewige Depositum des Wortes Gottes besser zugänglich und auch immer verständlicher werden. Diese Richtung kann einen wirklichen Wendepunkt in der Theologie bedeuten, ähnlich wie einst die »Gutenbergische Wende« auf dem Gebiet des Fortschritts der Kultur und Zivilisation in Europa und in der Welt.

»Gutenbergian« Turning Point in Theology

Summary

By using the term »Gutenbergian turning point« we basically mean the turnabout owing to Gutenberg, the result of which was the universal access to books and, consequently, knowledge and science. Contemporary theology, by way of analogy, presents the status similar to that of knowledge and science before Gutenberg's times: designed strictly for elites and available just to a small group of specialist theologians. The question arises whether this status of exclusivity of theology may change. In other words, to what extent and how much this elite theology can become popular. When answering this question, it is worth noting that a new method appeared on the contemporary »theology market«, which is called the graphic presentation method or geometrical method. Its application in broadly understood theology may make theology itself more available to everyone and contribute to its popularization through the kerygma of the Church.

Eine Rahnersche Auslegung des Ablasses in der Bulle »Misericordiae vultus«?¹

Von Wilhelm Tauwinkl*, Bukarest (Rumänien)

Zusammenfassung

Die Bulle »*Misericordiae vultus*« spricht über die Ablässe in einer Weise, die an Karl Rahner erinnert: die zeitliche Strafe für Sünden entspräche den schmerzhaften Folgen der Sünde, die darum nicht durch ein Handeln der kirchlichen Autorität nachgelassen werden können; Ablass wäre dann wesentlich ein (autoritatives) Gebet. Würde man diese Deutung übernehmen, ließe man die traditionelle Bestimmung des Ablasses hinter sich und würde nur eine Worthülse belassen, die etwas anderes bedeutet. Angesichts der Tatsache, dass die Disziplin der Jubiläumsablässe keineswegs gemäß der Rahner'schen Deutung geändert wurde, lässt sich folgern, dass Papst Franziskus über eine sekundäre Wirkung der Ablässe spricht, ohne die Absicht zu haben, eine neue Definition des Ablasses einzuführen.

Durch die Entwicklung eines Begriffs, der schon in Lev 25 zu finden ist, hat die Tradition der Katholischen Kirche die Heiligen Jahre oder Jubiläen immer mit der Versöhnung, mit der Vergebung der Sünden und der Sündenstrafen verknüpft. Ab 1300, dem durch Papst Bonifatius VIII. angekündigten Heiligen Jahr, wurden Ablässe anlässlich aller Jubiläen gewährt.

Um das Große Jubeljahr 2000 gab es auch Meinungen, dass die Fortsetzung einer »mittelalterlichen Frömmigkeit« wie der Ablässe in der Internet-Ära anachronistisch sei: es sei verwunderlich, dass der Vatikan einerseits zeitgemäße Technologie verwende, andererseits aber auf seiner Internetseite Infos über den Gewinn des Jubiläumsablasses veröffentliche.² Die Religion und das geistliche Leben sind aber nicht ausschließlich mit einer archaischen Kultur gebunden, sie können vielmehr auch zusammen mit der »zeitgemäßen Technologie« gleichzeitig bestehen, so dass die Tradition der Ablassgewährung weiter bis in unsere Zeit fort dauert.

1. Der Bezug auf den Ablass in der Bulle *Misericordiae vultus*

Der Heilige Vater Franziskus spricht auch über den »Ablass«/indulgentia in der Verkündigungsbulle des Außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit *Miseri-*

* Professor für Dogmatik, Katholisch-Theologische Fakultät an der Universität Bukarest (<http://www.ftcub.ro>), wilhelm.tauwinkl@g.unibuc.ro

¹ Der vorliegende Artikel erscheint auch in italienischer Fassung: L'interpretazione rahneriana dell'indulgenza nella *Misericordiae vultus*?, Rivista Teologica di Lugano 21 (1/2016).

² Vgl. P. Bühler, Le protestantisme contre les indulgences. Un pladoyer pour la justification par la foi, Genf 2000 (Nachdruck 2003), 11.

cordiae vultus. Auf dem allgemeinen Hintergrund der Sündenvergebung, die »aufgrund des Paschamysteriums und durch die Vermittlung der Kirche« möglich ist, lässt sich auch die Frage der »Folgen unserer Sünden« einziehen: selbst nach der durch das Sakrament der Versöhnung erfolgten Vergebung der Sünden »bleiben die negativen Spuren, die diese in unserem Verhalten und in unserem Denken hinterlassen haben«.

Der Papst bezieht sich, in diesem Zusammenhang, auf die *indulgentia* als »Barmherzigkeit Gottes«, die »dem Sünder, dem vergeben wurde«, geschenkt wird und ihn »von allen Konsequenzen der Sünde befreit, so dass er wieder neu aus Liebe handeln kann und vielmehr in der Liebe wächst, als erneut in die Sünde zu fallen«. Die Mitwirkung der Gemeinschaft der Heiligen wird im gleichen Zusammenhang erwähnt, nämlich als »unserer Gebrechlichkeit zu Hilfe« kommend. Schließlich spricht man über den Jubiläumsablass als eine Möglichkeit, um die Auswirkung der Vergebung des Vaters »auf das gesamte Leben der Gläubigen« zu erfahren.³

Diese Aussagen des Heiligen Vater über den Ablass könnten auf mindestens drei Ebenen verstanden werden.

Die erste Ebene ist mit der allgemeinen Bedeutung des Wortes *indulgentia*, also »Nachsicht« oder »Herablassung«, verbunden: Gott ist immer bereit zu vergeben, und seine Gnade reinigt alle Seiten des Lebens des Gläubigen. Die Gebrechlichkeit des Menschen ist von der Sünde abhängig, und die Gemeinschaft der Heiligen unterstützt den Sünder auf dem Weg der Bekehrung und dann auf dem Fortschritt in das geistliche Leben.

Auf der zweiten Ebene verwendet man das Wort *indulgentia* im engeren theologischen Sinne – also als Erlass der zeitlichen Sündenstrafe –, aber um seinen Einfluss auf das geistliche Leben des Gläubigen zu zeigen: so wie die anderen mit dem Weg der Bekehrung verbundenen Handlungen wirkt auch der Ablass zur Überwindung aller Konsequenzen der Sünden mit.

Auf der dritten Ebene befindet man sich, wenn man diese Aussagen als Begriffsbestimmung des Ablasswesens und einiger seiner Bestandteile ansieht.

2. Das Ablasswesen in der lehramtlichen Begriffsbestimmung

Die Begriffsbestimmung des Ablasses ist für ungefähr ein halbes Jahrtausend in den lehramtlichen Dokumenten unverändert geblieben. Die Bestimmungen von Papst Leo X.⁴ wurden auch in den letzteren Kirchendokumenten wieder aufgenommen: nach der Apostolischen Konstitution Papst Pauls VI. *Indulgentiarum doctrina* (1967) ist der Ablass »Erlass einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind. Ihn erlangt der Christgläubige, der recht bereitet ist, unter genau bestimmten Bedingungen durch die Hilfe der Kirche, die als Dienerin der Er-

³ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Misericordiae vultus* – Verkündigungsbulle des Außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit, Rom, 11. April 2015, 22.

⁴ Leo X., Dekret *Cum postquam* an Thomas de Vio (Kard. Cajetan), 9. Nov. 1518, DH 1447–1449.

lösung den Schatz der Genugtuungen Christi und der Heiligen autoritativ austeilte und zuwendet«. ⁵ Dieselbe Definition wurde auch in den *Codex Iuris Canonici* (can. 992) und in den *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 1471) aufgenommen.

Ein Problem dieser Begriffsbestimmung, die zu Diskussionen auch in der neueren Zeit – z.B. während des Zweiten Vatikanums ⁶ – geführt hat, besteht darin, dass der Begriff der zeitlichen Sündenstrafe auch in verschiedenen anderen lehramtlichen Dokumenten auftritt, die aber die Art dieser zeitlichen Strafe nicht näher bestimmen. Der Begriff der »zeitlichen Sündenstrafe« ist eigentlich ein Oberbegriff und bezieht sich auf fast jede von der ewigen Strafe verschiedene Sündenstrafe. Nach der Lehre von Thomas von Aquin – der sein Werk genau während der Zeit der Kristallisierung der Ablasstheologie schrieb – spricht man über zeitliche Strafe im Fall der kraft des alttestamentlichen Gesetzes auferlegten Strafe, im Fall der kirchlichen Strafe und Genugtuung, im Fall des Fegefeuers, wie auch im Fall der inneren Folgen der Sünde selbst. ⁷

Es ist zu bemerken, dass »die innere Folgen der Sünde« als Art der zeitlichen Strafe zu unterscheiden sind von den *reliquiae peccati*. Die Tatsache, dass für die Überwindung der »Überbleibsel der Sünde« verwendete Bußmittel teilweise mit den für die Tilgung der zeitlichen Strafe bestimmten Mitteln übereinstimmen, trägt zur Verwirrung bei. Nach der Vergebung der Schuld (*culpa*) bleiben die *Überbleibsel der Sünden* als eine geistliche Schwäche, die aus durch vorherige Handlungen verursachte Anlagen besteht, die aber den Menschen nicht beherrschen können. Die *Folgen der Sünden* bestehen dagegen aus jener zeitlichen Strafe, die nicht durch eine (irdische) Obrigkeit auferlegt wurde, sondern unmittelbar mit der Sünde verbunden ist: z.B., im Fall der Erbsünde, eine zeitliche Strafe als unmittelbare Folge wäre die Notwendigkeit des Todes. ⁸

Um den Sinn des in der lehramtlichen Definition des Ablasses verwendeten Begriffs der zeitlichen Strafe festzustellen, muss man also entdecken, welche Art der zeitlichen Strafe durch ein autoritatives Vorgehen der Kirche getilgt werden kann.

Die alttestamentliche Strafe kommt offensichtlich nicht in Frage; die innere Folgen der Sünden (z.B. eine Krankheit, die durch ein Laster verursacht ist) können durch eine autoritative Handlung der Kirche nicht erlassen werden. Wenn man die oben erwähnten verschiedene Arten der zeitlichen Strafe berücksichtigt, ergibt sich, dass als Gegenstand des Ablasses die Kirchenstrafe und die Genugtuung in Frage kommen, die mit der Reinigung des Fegefeuers verbunden sind.

Die Kirche hat keine unmittelbare Macht über das Fegefeuer (deswegen spricht man über den Ablass für Verstorbenen nur *ad modum suffragii*⁹) und ebenso wenig über die ewige Strafe. Einige mittelalterliche Theologen bemerkten, dass Gott allein die Macht hat, die ewige Strafe zu vergeben; in Fall eines Büßers vergeben die Diener der Kirche nicht unmittelbar die ewige Strafe, sondern, kraft der Schlüsselgewalt,

⁵ Paul VI., Ap. Konst. *Indulgentiarum doctrina*, Rom, 1. Januar 1967, Normen, N. 1.

⁶ Für Näheres über das Thema siehe unsere Arbeit: Wilhelm Tauwinkl, La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, Norderstedt ²2008, 154–158.

⁷ Vgl. a.a.O., 283–288, mit Hinweisen auf die deutlichsten mit unserem Thema verbundenen Stellen aus den Werken des Aquinaten.

⁸ Vgl. a.a.O., 284–285; 287.

⁹ Vgl. Paul VI., *Indulgentiarum doctrina*, Normen, N. 3.

können sie diese, durch das Sakrament der Buße, in eine (auch vor Gott) zeitliche Strafe umwandeln.¹⁰ Ein oft erhobener Einwand gegen die Ablässe ist die Frage: Warum wendet die Kirche die Schlüsselgewalt nicht an, um auch die zeitliche Strafe zusammen mit der ewigen Strafe auf einmal zu vergeben? Eine – heute vielleicht vergessene – Erklärung gab es schon im Mittelalter: die Kirche vergibt die ewige Strafe nicht, sondern macht so, dass diese zu einer zeitlichen Strafe wird.¹¹

In der alten Kirche legte man dem Büßer eine öffentliche Buße auf, mit der Absicht, ihm zu helfen, die vor Gott zeitliche Strafe zu verbüßen; die heutige vom Beichtvater auferlegte Genugtuung ist eine Erbe der öffentlichen Buße, die nach dem altkirchlichen Bußkanon geboten wurde. In gewissem Sinn könnten die öffentliche Buße und die Genugtuung wiederum als eine Art zeitlicher Strafe gesehen werden, die von der Kirche auferlegt wird, um die zeitliche Strafe vor Gott abzubüßen. In dieser Hinsicht ist die Genugtuung schon eine Art »Ablass«, weil sie die Sühne an die Möglichkeiten des Büßers anpasst. Der Mensch ist nicht fähig, sich selber zu erlösen; deswegen war die Menschwerdung, der Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes notwendig. Die »Sühnetaten« des Sünders sind indessen eine Weise, in Gemeinschaft mit der Sühne Christi einzutreten und an den Erlösungsfrüchten beteiligt zu werden.¹²

Wenn man in dieser Weise denkt, kann man sich fragen, was geschieht, wenn jemand, dem eine Genugtuung auferlegt wurde, es nicht schafft, diese zu leisten (vielleicht wegen des plötzlichen Todes)? Was geschieht andererseits, wenn die persönliche Mühe des Büßers nicht genug wirksam ist, um die zeitliche Strafe zu büßen? Solche Überlegungen haben vielleicht zur Entdeckung der Wichtigkeit der Ablässe beigetragen. Eine der ersten lehramtlichen Erwähnungen der zeitlichen Sündenstrafe findet man tatsächlich in einem Brief von Papst Innozenz IV., der auch mit dem Los der Verstorbenen verbunden ist: man spricht hier über die zeitliche Strafe, die nach dem Tod abzubüßen ist, im Fall der Verstorbenen, die lässliche Sünden oder eine unvollendete Buße auf dem Gewissen haben.¹³

Die zeitliche Strafe, die Gegenstand des Ablasses werden kann, ist also die einst nach dem altchristlichen Bußkanon auferlegte Buße, die zum Verbüßen der zeitlichen Strafe vor Gott diente; diese Präzisierung wird heute oft übersehen, sie tritt aber in den theologischen Texten seit dem Anfang der modernen Zeit sehr klar auf.¹⁴ Der Ablass ist eine – natürlich nicht ausschließliche – Weise, um diese zeitliche Strafe zu überwinden. Wenn

¹⁰ Vgl., z.B., Heinrich von Gent, *Disputatio de quolibet* XV, q. 14, sol.: Hrsg. G. Etzkorn u. G. Wilson (Ancient and Medieval Philosophy: Series 2. Henrici de Gandavo Opera Omnia, Bd. 20. Quodlibet, Bd. 15), Löwen 2007. Online-Ausgabe: Henry of Ghent Series, University of North Carolina, Asheville 2009 <http://philosophy.unca.edu/sites/default/files/documents/Quodlibet_XV.pdf>.

¹¹ Dies bedeutet aber nicht, dass jede zeitliche Strafe aus der Umwandlung der ewigen Strafe hervorgeht; unter den verschiedenen Arten der zeitlichen Strafen sind einige mit der Sünde innerlich verbunden. Man sagt nur, dass durch die Vergebung der Schuld (*culpa*) die *poena damni* erlassen wird; die mit ihr verbundenen *poena sensus* ist nicht mehr ewig, sondern wird zeitlich und soll auf Erden oder im Jenseits, nach dem Tod, abgebußt werden.

¹² Für ausführliche Erklärungen, vgl. Tauwinkl, a.a.O., 294f.

¹³ Vgl. Innozenz IV., Brief *Sub catholicae professione* an den Bischof von Tusculum, 6. März 1254, Nr. 23, DH 838.

¹⁴ Vgl., z.B., F. Alamanni, *Istruzione sopra l'indulgenze*, Supplementa Synodalia. Super Sanctorum reliquiis et sacris imaginibus, et indulgentiis servanda, Pistoia 1751, 19–24.

die Kirche die Macht hat, die ewige Strafe in eine zeitliche Strafe umzuwandeln – so dass der Christ ins Mysterium der Sühne Christi eintreten kann –, dann hat sie natürlich auch die Macht, diese wiederum in eine zeitliche Strafe anderer Art umzuwandeln.

3. Die neue Auslegung von Karl Rahner

Über den Fortschritt im geistlichen Leben zu reden und Begriffe wie Sünde, Strafe, Sühne und Genugtuung zu verwenden, kann heute zu Schwierigkeiten und Missverständnissen führen. Der berühmte Theologe Karl Rahner hat versucht, eine Auslegung des Ablasses zu finden, die den häufigen Gebrauch von solchen Begriffen, und, im allgemeinen, die Rechtssprache vermeiden soll. Seine neue Lehre über den Ablass ist besonders wichtig, weil sie in den zusammen mit Otto Semmelroth geschriebenen Anmerkungen, die zur Vorbereitung des Vortrags der deutschen und österreichischen Bischöfe bei der Diskussion um das Ablass-Schema während des II. Vatikanischen Konzils dienten, integriert wird. Die Vorschläge wurden aber in die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* von Papst Paul VI. nicht aufgenommen.¹⁵

Für Karl Rahner ist es wichtig, die Verwechslung von zeitlichen Sündenstrafen und bürgerlicher Strafe, die wegen der Verletzung der Sozialordnung auferlegt ist, zu vermeiden. In dieser Hinsicht spricht also der Theologe darüber, dass die Schuld »leib- und welthafte Objektivationen«¹⁶ bewirkt, die einen Widerspruch bereiten, der schmerzhaft erfahren wird (also als Strafe oder als Sühne, je nach der persönlichen Einstellung); da diese Widersprüche unmittelbar beim handelnden Subjekt nachwirken, könnte man sagen, dass die Sünde ihre eigene Strafe gebiert¹⁷. In einzelnen Fällen kann die Bekehrung so tief greifen, dass sie den ganzen Menschen betrifft; in anderen Fällen bleibt die schmerzhaft Situation auch nach der Bekehrung bestehen. Wenn die zeitliche Sündenstrafe in dieser Weise gedeutet wird und jede vindikative Dimension abgelehnt ist, bezeichnet der Theologe die Tilgung der Strafe als »Reinigungsprozess der Person . . . , durch den allmählich alle Kräfte des menschlichen Wesens in die Grundentscheidung der freien Person langsam hinein integriert werden«.¹⁸

Da die zeitliche Sündenstrafe – nach Rahner – der Sünde inhärent ist, und ihre äußere Art vom durch die konkrete Lage des Sünders gegeben ist, welcher der von Gott geschaffenen Ordnung widerspricht, muss die »Tilgung« der zeitlichen Strafe die ganze Person betreffen. Wenn der Mensch nicht selbst diese Sündenstrafe überwindet, kann

¹⁵ Eine Kommission des II. Vatikanischen Konzils hatte ein Schema über den Ablass vorbereitet, nämlich *De Sacramentum Indulgentiarum Recognitione* (9.11.1965) in: Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II (ASCOV), Vol. IV, Periodus IV, Pars VI: Congregationes generales CLVI-CLXIV, Sessio Publica VIII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 131–187. Weil der gewünschte Abschluss des Konzils nahe war, hat man entschieden, die Rückschlüsse der Diskussionen in eine gesondert veröffentlichte Apostolische Konstitution einzunehmen (die oben zitierte *Indulgentiarum doctrina*): Vgl. P. Hünermann, Die letzten Wochen des Konzils, in G. Alberigo – G. Wassilowsky (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 5, Mainz/Löwen 2008, 423–558, hier 441–448.

¹⁶ Vgl. Sündenstrafen, LThK² 9 (1964) 1185–1187, hier 1186.

¹⁷ Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 472–487, hier 473–475.

¹⁸ Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. II, Einsiedeln 1964, 185–210, hier 206f.

er Hilfe seitens der Kirche bekommen. Wenn man aber dieser Anschauung der zeitlichen Sündenstrafe Glauben schenkt, bedeutet dies, dass ein autoritativer Erlass kraft der Schlüsselgewalt nicht mehr möglich ist (und auch nicht wünschenswert ist, da dieser ein mangelhaftes geistliches Bemühen begünstigen würde!).

Der Ablass als Erlass einer solchen zeitlichen Sündenstrafe kann also nur als *ad modum suffragii* wirkend betrachtet werden (auch für die Lebendigen) und nie als Rechtsakt: »Das Wesen des Ablasses besteht somit in dem besonderen Gebet der Kirche, das sie für ihre Glieder in ihrem kultischen Tun und im Gebet ihrer Glieder immer um die volle Entsühnung ihrer Glieder verrichtet und im Ablass feierlich und in besonderer Weise einem bestimmten Glied zuwendet«.¹⁹

Nach der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina*, welche die überlieferte Definition übernimmt und ausdrücklich erklärt, dass die Kirche beim Ablass nicht nur »betet«, sondern »autoritativ« zuteilt (Nr. 8), versuchte Karl Rahner sich in einem Artikel zu rechtfertigen²⁰: zu behaupten, dass seine neue Lehre die Ablässe als »bloßes Gebet« bezeichnen versuche, würde eine Vereinfachung seiner Anschauung bedeuten. Rahner zeigt dann, dass er über ein »autoritatives« Gebet spricht, also ein Gebet, das sicherlich erhört wird; es wäre aber besser, den Begriff »Gebet« zu verwenden, um die Missverständnisse, die in einem Rechtsakt eine Verdinglichung des Kirchenschatzes sehen, die man in Stücken austeilen kann, zu vermeiden.

Der Hauptunterschied zwischen der Lehre von Karl Rahner und der überlieferten Definition liegt in der Weise, in der man die zeitliche Sündenstrafe versteht. Um jeden vindikativen Zug zu vermeiden, versteht der Theologe die zeitlichen Strafen als immanente »leidschaffende Sündenfolgen«: eine der dem jungen Luther ähnliche Anschauung, wie Rahner selbst andeutete und einige neuere Studien es bestätigen.²¹ Die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* erwähnt auch »Leiden, Not und Mühsal des Lebens« (Nr. 2; dieselben werden aber nicht mit der zeitlichen Sündenstrafe gleichgesetzt (wie Rahner meint²²); sie sind vielmehr als *Mittel* zur Abbüßung der von Gottes Heiligkeit auferlegten Strafen aufgeführt (die andererseits als eine »Lehre der göttlichen Offenbarung« eingeführt sind, a.a.O.).

4. Die in der *Misericordiae vultus* vorkommende Art Sündenstrafe und Ablass

Der Heilige Vater spricht, in der Verkündigungsbulle des Außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit, über eine *indulgentia*, die »von allen Konsequenzen der Sünde befreit«. Nach der durch das Sakrament der Versöhnung die

¹⁹ Ablass, SM 1 (1967) 20–33, hier 29.

²⁰ Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 488–518. Die anderen Artikel sind vor der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution erschienen; da die Lehre von Karl Rahner auch in der Stellungnahme der deutschen und österreichischen Bischöfe übernommen wurde, kann man vermuten, dass die zitierte Erklärung der Apostolischen Konstitution von Paul VI. die Absicht hat, genau diesen neuen Definitionsvorschlag zurückzuweisen.

²¹ Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, 489. Vgl. auch G. Hintzen, Das Verständnis der Sündenstrafe bei Karl Rahner und Martin Luther, in *Cath (M)* 69 (2015) 143–155.

²² Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, 507 f., Anm. 39 u. 41.

Vergebung der Schuld geschehen ist, bleiben »die negativen Spuren, die diese in unserem Verhalten und in unserem Denken hinterlassen haben«. Ferner ist die Weise, in der die Kirche der menschlichen Schwachheit zu Hilfe kommt, ihr »Gebet« (Nr. 22).

Diese Weise, über eine Wirklichkeit, die nach der sakramentalen Versöhnung bleibt, und die mit der Hilfe der Kirche gereinigt wird, zu sprechen, indem man nur das Gebet und keine autoritative Handlung erwähnt, ist zweifellos der Anschauung von Karl Rahner sehr ähnlich. Man kann also sich fragen, ob der Heilige Vater die oben dargestellte neue Ablasslehre, die sich von der überlieferten Lehre entfernt, annehmen möchte.

Wenn man die oben dargestellten Überlegungen berücksichtigt, muss man bemerken, dass die Sünden verschiedene Folgen haben, darunter verschiedene Arten von Sündenstrafe. Die leidenschaftlichen Sündenfolgen und die Widersprüche des konkreten Mediums des Sünders, die gegen die von Gott gewollte Ordnung stoßen, könnten *eine Art* Sündenstrafe sein, und es ist wahr, dass die Kirche auch durch ihr Gebet (vielleicht ein feierliches und »autoritatives« Gebet) den Christen zu Hilfe kommen kann, die sich in ihrem geistlichen Leben bemühen, alle diese Überbleibsel der Sünden zu überwinden bemühen. Letztendlich sind das Elend dieses Lebens und der Tod selbst von der Heiligen Schrift als zeitliche Strafe für die Erbsünde bildhaft dargestellt (Vgl. Gen 3, 17–19).

Diese Art zeitliche Strafe kann offensichtlich durch einen Rechtsakt der Kirche nicht getilgt werden. Da die zeitliche Sündenstrafe, die Karl Rahner erwähnt, nicht durch eine autoritative Handlung erlassen werden kann, schlägt er eine andere Definition des Ablasses vor, welche die Rechtssprache vermeidet. Die überlieferte Begriffsbestimmung des Ablasses bezieht sich aber auf eine andere Art der zeitlichen Strafe, nämlich eine, die kraft der Schlüsselgewalt getilgt werden kann (vgl. oben).

Wenn man den in den lehramtlichen Dokumenten angegebenen Ablassinn berücksichtigt, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass Karl Rahner diesen Begriff in einem uneigentlichen Sinn verwendet. Wenn man aber Rahner Gehör schenkt, indem man die zeitliche Sündenstrafe nur als *reliquiae peccati* ansieht, sollte man in diesem Fall die Definition des Ablasses ändern; in dieser Weise aber verliert diese jede Eigenart und wird ähnlich anderen Gebeten und Fürbitten der Kirche für ihre Mitglieder. Man könnte auch sagen, dass das, was Rahner »Ablass« nennt, eher eine Wirklichkeit ist, die sich der Krankensalbung nähert.²³

²³ Vgl. KKK 1520, die als erste Gnade der Krankensalbung erwähnt »eine Stärkung, Beruhigung und Ermutigung, um die mit einer schweren Krankheit oder mit Altersschwäche gegebenen Schwierigkeiten zu überwinden« (die andererseits auch als zeitliche Sündenstrafe gesehen werden können). LG 11: »Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, dass er sie aufrichte und rette, ja sie ermahnt sie, sich aus freien Stücken mit dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen«. Rahner unterstrich, dass um die schmerzhaften Folgen der Sünde zu überwinden, man die Einstellung ändern muss, indem man diese in Freiheit und mit Geduld annimmt, so dass sie nicht mehr als Strafe, sondern als Entsöhnung erlebt werden, ein Gedanke, die sich der Gnade der Krankensalbung annähert (vgl. auch oben, den vor Anm. 18 zitierten Text von Rahner).

Der Heilige Vater spricht über die selbe Art der zeitlichen Sündenstrafe (»die negativen Spuren, die diese in unserem Verhalten und in unserem Denken hinterlassen haben«); daraus geht es trotzdem nicht hervor, dass er eine neue lehramtliche Deutung des Ablasses in Sicht habe. Die Annahme der neuen Lehre von Rahner sollte auch praktische Folgen für die Übung des Ablasses haben, z.B. die Beseitigung jeder Beziehung mit einem Rechtssystem. Die erforderliche Bedingung für den Ablassgewinn – die als Rechtsbestimmung angesehen werden kann – bleibt auch im Fall des vom Papst Franziskus verkündeten Jubiläumsablasses bestehen, der z.B. den Pilgergang zur Heiligen Pforte anführt.²⁴ Auch wenn es nicht mehr um Geld handelt, für einen Anhänger der neuen Ablasslehre könnte diese Art der Bedingung oder ein verrichtetes gutes Werk wieder eine Weise scheinen, den Ablass zu »kaufen«.²⁵

Wenn man auch berücksichtigt, dass der Papst nicht ausdrücklich schreibt, dass er den Ablass nach der neuen Lehre bestimmen will, meinen wir, dass der Heilige Vater in der Bulle *Misericordiae vultus* einfach die *reliquiae peccati* erwähnt, indem er zusammen mit der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* daran erinnert, dass der Ablass »Einiges gemeinsam mit anderen Weisen oder Wegen zur Beseitigung der Überbleibsel der Sünden« hat (Nr. 8), ohne dem zu widersprechen, was die Apostolische Konstitution weiter bemerkt, nämlich dass der Ablass von diesen durchaus verschieden ist (a.a.O.).

Mit anderen Worten: Papst Franziskus erwähnt einen der Nebeneffekte des Ablasses, nämlich die Überwindung der *reliquiae peccati*. Daraus folgt aber nicht, dass er die Wirkung des Ablasses nur darauf begrenzen möchte, wie Karl Rahner es vorgeschlagen hat. Zwischen den am Anfang des vorliegenden Artikel erwähnten Bedeutungsebenen sind nur die ersten beiden festzuhalten.

5. Weitere Schlussüberlegungen

Die Bemühung um die Beseitigung der Rechtssprache aus der Begriffsbestimmung des Ablasses kann verständlich sein, wenn man ein Bild von Gott bekämpfen will, in dem er die Vergehen (vielleicht gemäß vielen komplizierten Regeln) genau zählt und nach der Schwere und Häufigkeit entsprechende Strafen auferlegt. Bei der Übung des Ablasses, wenigstens vor dessen Reform durch die Konstitution *Indulgentiarum doctrina*, konnte man auch Verhalten, die eine solche Anschauung verraten, begegnen.

Hier kritisiert man vielleicht nicht den Gedanken des Rechts in allgemeinen, sondern ein Zerrbild dessen, so wie es in totalitären und korrupten Gesellschaften zu finden ist. In einer solchen Gesellschaft fühlen sich ehrliche Leute überhaupt nicht von

²⁴ Schreiben von Papst Franziskus, mit dem zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit der Ablass gewährt wird, Vatikan, 1. September 2015.

²⁵ Wie O. Semmelroth schon bemerkte, Zur päpstlichen Neuordnung des Ablaßwesens, Geist und Leben 40 (1967) 348–360, hier 350.

der Polizei oder von der Justiz geschützt, vielmehr hatte man Angst vor diesen Institutionen, weil diese auch eine gute Tat bestrafen konnten, wenn diese gegen die Interessen des Regimes gerichtet war; gleichzeitig konnten die Übeltäter als Mitarbeiter der Obrigkeit belohnt werden. In einer solchen Situation kann der Gedanke an Gott als höchste und wahre Gerechtigkeit, der wirklich das Böse bestraft und das Gute belohnt (im Unterschied zur repressiven Gesellschaft, in der man lebte) nur Trost bringen. Wenn man berücksichtigt, dass innerhalb jeder Gesellschaft, auch einer wohlmeinenden Gesellschaft, die bloße menschliche Justiz nie vollkommen sein kann, sollten die Andeutungen an die göttliche Gerechtigkeit nicht vermieden, sondern gesucht werden.

Grundsätzlich kann man immer eine andere Begrifflichkeit, die dieselbe Wirklichkeit ausdrückt, finden. Im Fall der Ablasslehre Rahners haben wir eine neue Begrifflichkeit, aber auch eine neue Wirklichkeit, da sein Verständnis des Ablasses dieses Wort nur in uneigentlicher Weise verwendet; hier hat man etwas anderes in Blick, das in gewisser Hinsicht ähnlich der Krankensalbung ist. Man muss merken, dass jede Sprache unzulänglich zum Ausdrücken von geistlichen und übernatürlichen Wirklichkeiten ist, einfach weil das Geheimnis Gottes unaussprechlich ist. Auch wenn man auf die Rechtssprache verzichtet und andere Worte findet, die über Sünde, Erlösung und verwandte Themen sprechen, wird sich die neue Ausdrucksweise sicherlich wiederum begrenzt erwiesen.

Darüber hinaus, zwischen allen möglichen Redeweisen, erscheint die »rechtliche« Sprache nicht als am wenigsten geeignet. In unserem Fall handelt es sich nicht um eine von den Rechtsforschern bestimmte Fachsprache, sondern um »Rechts-« Begriffe einfach als Hinweise zu Verhältnissen zwischen Menschen in der Gesellschaft. Diese Begriffe – auch wenn sie angenehm sind oder eher nicht – sind von allen leicht zu verstehen, was nicht der Fall ist, wenn man über »Objektivationen, die beim handelnden Subjekt nachwirken, indem sie einen realen Widerspruch in der geschaffenen Struktur bereiten, die, dem Sünder gehörend, bei ihm in leidenschaftlicher Weise wirkt« spricht ...

Unser Herr Jesus Christus hat ohne Probleme die Rechtssprache verwendet, um über geistliche Wirklichkeiten zu sprechen; ein Beispiel dafür ist die Schilderung des Weltgerichts in Mt 25, 31–46: wenn ihr zu essen, zu trinken gegeben habt, kommt, ererbt das Reich; wenn ihr es nicht getan habt, geht weg von mir, in das ewige Feuer ... Im Übrigen, die für die sakramentale Absolution und für den Ablass bezeichnenden Evangeliumstellen, welche die Schlüsselgewalt erwähnen, verwenden auch eine rechtliche Redeweise.

Wir meinen also nicht, dass der Heilige Vater die Absicht habe, eine neue Begriffsbestimmung des Ablasses in der Bulle *Misericordiae vultus* Nr. 22 vorzuschlagen; andererseits ist es sinnvoll, die »rechtliche« Redeweise in dieser Definition zu behalten, indem man auf die göttliche und nicht auf die menschliche unvollkommene Gerechtigkeit Bezug nimmt.

Rahner's Interpretation of Indulgence in »Misericordiae vultus«?

Abstract

The »*misericordiae vultus*« bull speaks about indulgences in a manner that could seem reminiscent of Karl Rahner's interpretation: temporal punishment due for sins would represent the painful consequences of sin, therefore it could not be remitted by an authoritative intervention; as such, the indulgence would essentially be (authoritative) prayer. Taking over this interpretation would mean leaving behind the traditional definition of indulgence and only using the word to designate a different reality. However, taking into account the fact that the discipline of jubilee indulgences has not changed according to Rahner's interpretation, this shows that the Holy Father speaks about a secondary effect of the indulgences, without wanting to introduce a new definition of them.

»In der Beichte beginnt die Umwandlung des einzelnen Gläubigen und die Reform der Kirche.« – Zur Kirchenreform in den Augen von Papst Franziskus

Von Stefan Endriß, Staufen

Zusammenfassung

Der Autor untersucht die Frage, inwiefern die öffentliche Wahrnehmung zu Fragen der Reform der Kirche durch Papst Franziskus mit dessen Darlegungen übereinstimmt. Mittels einer Analyse päpstlicher Aussagen in verschiedenen Schreiben sowie Reden weist der Autor nach, dass Papst Franziskus den Hauptakzent nicht auf strukturelle Fragen, sondern auf die spirituelle Ebene als Bekehrung aller Glieder der Kirche legt: »In der Beichte beginnt die Umwandlung des einzelnen Gläubigen und die Reform der Kirche.« Diese Bekehrung aller Glieder – Bischöfe, Priester und Laien – als neue Zuwendung zu Jesus Christus bildet die Grundlage jeder strukturellen Reform. Diese kann nämlich nur zum Ziel haben, der Kirche jene Gestalt zu geben, welche der Welt die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes ansichtig werden lässt.

Die Erwartungen an Papst Franziskus bezüglich einer Reform der Kirche sind sehr groß. Neben der schon lange schwelenden Erwartung an die Amtsträger der katholischen Kirche im *Allgemeinen*, hat das bisherige Wirken des Pontifex bei vielen Menschen die Hoffnung auf *konkrete* Änderungen intensiviert. Entsprechend wurde sein Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*¹ vielerorts derart interpretiert, dass Papst Franziskus die Kirche grundlegend und strukturell reformieren wolle.² Bis heute deuten viele deutschen Medien päpstliche Aussagen vornehmlich aus einer Hermeneutik anvisierter struktureller Veränderungen heraus. Weniger deutlich akzentuiert werden dagegen Aussagen des Papstes, welche eher der bisherigen kirchlichen Lehre und Struktur zu folgen scheinen: die Betitelung der Gleichbehandlung homosexueller Lebensgemeinschaften als »anthropologischen Rückschritt«³ etwa oder seine mehrfach öffentliche Würdigung von Papst Paul VI. als »Propheten«⁴, der

¹ Papst FRANZISKUS: Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Bonn 2013. Insofern im folgenden Text Zahlen in Klammern angegeben sind, beziehen sie sich auf die entsprechende Stelle dieses Schreibens.

² So äußerte etwa die Badische Zeitung die Ansicht, dass die Erzdiözese Freiburg mit der veröffentlichten Handreichung zu den wiederverheiratet Geschiedenen vom päpstlichen Schreiben bestätigt wäre. Vgl. <http://www.badische-zeitung.de/ausland-1/papst-franziskus-will-kirche-grundlegend-reformieren-77672941.html> [28.11.2013] Im Interview mit La Stampa hat Papst Franziskus diese Deutung allerdings zurückgewiesen. Vgl. <http://www.lastampa.it/2013/12/15/esteri/vatican-insider/it/mai-avere-paura-della-tenerezza-1vmuRIcbjQID5BzTsnVuvK/pagina.html> [15.12.2013]

³ Jorge BERGOGLIO/Abraham SKORKA: *Über Himmel und Erde*. München 2013, 128.

⁴ Vgl. u.a. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html

mit seiner umstrittenen Enzyklika *Humanae vitae* gefährlichen Entwicklungen der Moderne widerstand. Nahezu gar nicht tauchen in der Öffentlichkeit die Aussagen von Papst Franziskus auf, welche alle Getauften und Gefirmten bezüglich der Kirchenreform in ihrem eigenen Leben herausfordern. Entsprechend fanden beispielsweise anlässlich des Adlimina Besuchs der deutschen Bischöfe in Rom vom 16.–20. November 2015 die päpstlichen Aussagen, dass eine Reform der Kirche mit dem Beichtsakrament⁵ beginne ebenso wenig öffentliche Resonanz wie das päpstliche Klagen über das schwindende sakramentale Leben in Deutschland inklusiv dem sehr niedrigen Gottesdienstbesuch. Dabei stehen diese Worte in der Linie vieler Aussagen von Papst Franziskus, nach welchen eine Kirchenreform auf der spirituellen Ebene beginnt, ehe strukturelle Änderungen folgen können.

Vorliegende Überlegungen möchten die Breite der Aussagen des Papstes näher beleuchten und den Blick über strukturelle Einzelfragen weiten auf die Ebene der Bezeugung des christlichen Glaubens in der Welt von heute.

1. Das Ziel der Reformen – die Freude am Glauben teilen

Gewinnt der Betrachter der Kirche in Deutschen Landen nicht selten den Eindruck, die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche stelle ein große Belastung dar und die kirchlichen Zustände ließen keinen Raum mehr für eine freudvolle Gestaltung des Lebens aus dem Glauben, ermuntert Papst Franziskus dazu, die Freude am Glauben nicht zu verlieren. Bei allem Verständnis für Belastungen, welche die Freude von Menschen einschränken können, sieht er in einer Haltung, welche die Erfüllung »unzähliger Bedingungen« als Ermöglichungsgrund für Freude ansieht, eine »Versuchung« am Werk (72.75). Werden Christen von dieser Versuchung überwältigt, verkommt in den Augen des Papstes ihre »Lebensart« zu einer »Fastenzeit ohne Ostern« (6), es besteht die Gefahr, dass die Verkündenden mit einem »Gesicht wie bei einer Beerdigung« herumlaufen (10) oder in einer Haltung der »Bequemlichkeit« oder »Faulheit« verharren (275). Eine Kennzeichnung Albert Schweitzers zur Situation seiner Zeit scheint die Sorgen des Papstes treffend zu beschreiben: »Die Religion in unserer Zeit macht mir den Eindruck eines großen afrikanischen Flusses in der trockenen Jahreszeit. Zwischen mächtigen Sandbänken sucht sich ein Wasser seinen Weg. Der Fluss besteht noch. Aber er füllt sein Bett nicht aus. Man kann nicht verstehen, dass er es einmal ausgefüllt hat, und nicht glauben, dass er es einmal wieder ausfüllen wird.«⁶ Demgegenüber fordert der Papst auf, das Flussbett auszufüllen. Es gilt, aus der Freude des Evangeliums zu leben und weder »die Übel unserer Welt« noch »die der Kirche« jemals »als Entschuldigungen« zu nutzen, »um unseren Einsatz und unseren Eifer zu verringern«. Vielmehr sollen diese Widerwärtigkeiten als

⁵ Wörtlich sagte der Papst: »In der Beichte beginnt die Umwandlung des einzelnen Gläubigen und die Reform der Kirche.« Vgl. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151120_adlimina-rep-fed-germania.html

⁶ Albert SCHWEITZER: Werke aus dem Nachlass. VI. Kultur und Ethik in den Weltreligionen. München 2001, 229.

Chance zur Reifung genutzt werden (84), damit die Kirche ihre Grundaufgabe der Verkündigung des Evangeliums immer neu und immer mehr zu erfüllen vermag. Wer dagegen am und im Glauben keine Freude mehr empfindet, der ist kein glaubwürdiger Zeuge für die Zuwendung Gottes zu jedem Menschen, für seine Nähe in Jesus Christus. Zur persönlichen Begegnung mit Jesus Christus sind aber alle Christen aufgerufen und eingeladen (3). Vor allem aber ermöglicht nur die lebendige Beziehung zu ihm, angemessene Wege zur Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute zu finden sowie dieser Aufgabe entsprechende Strukturen in der Kirche zu formen (11).

Zur persönlichen Begegnung mit Jesus gehört nach Papst Franziskus vorrangig eine innere Bindung an die Kirche. In den Generalaudienzen hat Franziskus intensiv das Bild der Kirche als Mutter thematisiert: die Kirche gebiert in ihrem Schoß Kinder, so dass die Zugehörigkeit zur Kirche nichts Äußerliches ist. Die Kirche leitet die Gläubigen auf ihrem Weg und begleitet sie, wenn sie älter oder gar in »pubertärem Stadium« sind (Generalaudienz 18. September 2013). Schließlich umfasst die Kirche als Mutter die Katholiken über alle Kontinente hinweg und stiftet Einheit. So weitet die mütterliche Kirche den Blick auf die Weite der Katholizität und animiert dazu, sich mit allen auf Christus Getauften zu vereinen. Bei allen Fehlern und Schwächen der Kirche erbittet Papst Franziskus von den Kindern der Kirche, dieser Nachsicht entgegenzubringen. Rahners Forderung der Nachsicht mit der leiblichen Mutter klingt in diesem Kontext im Ohr. »Die Kirche ist eine alte Frau mit vielen Runzeln und Falten. Aber sie ist meine Mutter. Und eine Mutter schlägt man nicht.«⁷ In diesem Sinne animiert Papst Franziskus die Pilger in einer weiteren Generalaudienz, ihre Einstellung zur Kirche zu überprüfen: »Fragen wir uns alle: Spüre ich als Katholik diese Einheit? Lebe ich als Katholik diese Einheit der Kirche? Oder interessiert sie mich nicht, weil ich in meiner kleinen Gruppe oder in mir selbst verschlossen bin? Gehöre ich zu jenen, die die Kirche für die eigene Gruppe, die eigene Nation, die eigenen Freunde »privatisieren«?« (Generalaudienz am 25. September 2013). Der Papst steht hier sicher in Gefolgschaft des Gründers des Ordens, dem er selbst angehört, Ignatius von Loyola. In dessen großen Exerzitien finden sich bekanntlich 18 Punkte, welche die Einstellung zu Kirche thematisieren. Neben der Mahnung, die Sakramente regelmäßig zu empfangen und ein intensives Gebetsleben zu pflegen, scheint ein Punkt sehr interessant, nämlich die Mahnung, »alle Gebote der Kirche zu loben, in dem man bereitwilligen Sinn hat, um Gründe zu ihrer Verteidigung zu suchen und in keiner Weise zu ihrer Bekämpfung«⁸. Dieses Fühlen mit der Kirche sieht Papst Franziskus als eine wesentliche Komponente authentischen Glaubens an. Jedenfalls fordert er die Verbundenheit zur Kirche in friedlicher Einfalt und kritisiert eine Tendenz, sich in der Kirche zu sich rivalisierenden und in Streit befindlichen Gruppen zuzuordnen (98). Ebenso ist es in den Augen des Papstes wichtig, »Alleingänge zu vermeiden«, vielmehr gilt es, »sich immer auf die Brüder und

⁷ Ein Zitat von Karl Rahner, zitiert nach: M. MÜLLER (Hg): Von der Lust, katholisch zu sein. 15 persönliche Bekenntnisse. Aachen 1993, 3.

⁸ Ignatius von LOYOLA: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Würzburg 1998, 264 (Nr. 361).

Schwestern und besonders auf die Führung der Bischöfe zu verlassen« (33). Die Echtheit eines Charismas lässt sich nach Papst Franziskus gerade an einer kirchlichen Gesinnung, am Einfügen »in das Leben des heiligen Gottesvolkes« erkennen (130).

2. Die Bekehrung aller Christen als Grundlage der Reform

Entsprechend diesen Grundanliegen finden sich bei Franziskus kaum konkrete strukturelle Reformen angesprochen. Vielmehr liegt sein Hauptakzent auf der Erneuerung der geistgewirkten persönlichen Beziehung jedes einzelnen zum in Jesus Christus menschgewordenen Gott. Hieraus erwachsen nach Papst Franziskus Feuer und Eifer zur Weitergabe dieser Zuwendung sowie die Prägung der Strukturen aus diesem Geist heraus. »Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des ›Aufbruchs‹ versetzt und so die positive Antwort aller derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet.« (27) Franziskus nimmt gewissermaßen jeden einzelnen Christen an der Hand, um ihn zu einer neuen Verbundenheit mit Gott in Jesus Christus zu führen. Die Einladung zur Nähe zu Gott (2) soll dazu führen, die durch Taufe und Firmung zugewiesene Sendung zum Zeugnis für das Evangelium neu zu leben. Zudem wird ersichtlich, dass durch die Zuwendung zu Gott alle mögliche Neuheit als Geschenk gegeben wird, sie keineswegs in einer »Entwurzelung« oder einem »Vergessen der lebendigen Geschichte« bestehen kann (15). Die Frage der Kirchenreform wird so zur Anfrage an alle Getauften, inwiefern sie selbst ihre Berufung authentisch und glaubwürdig, sozusagen aus der Taufgnade leben. In der Audienz am 11. September 2013 stellt der Papst auf dem Petersplatz den versammelten Gläubigen die Frage, ob sie ihren Tauftag kennen und trägt ihnen auf, diesen jährlich zu feiern. Der Tag der Taufe verbindet jeden Christen mit der Kirche, welche die Nähe zu Jesus Christus schenkt. Unter dem Blickwinkel dieser Aufforderung an alle Christen, sich selbst zu bekehren und neu Christus zuzuwenden, sind die Passagen des schon erwähnten päpstlichen Schreibens zu den Priestern/Bischöfen und Laien zu lesen.

Den *Priestern* legt der Papst ans Herz, sich auf ihre Existenzweise als Hirten für die Herde zu besinnen. Die Form, wie sie ihre Tätigkeit leben, interessiert ihn (81). Nicht das Management der Zeit und das Erlernen der Fähigkeiten eines Geschäftsführers in einem großen Konzern sollen das priesterliche Leben kennzeichnen, sondern die Verbindung mit Jesus Christus. Besonders der Homilie nimmt sich der Papst an, insofern die Gestaltung dieser in seinen Augen den Priester als Hirtengestalt erfahrbar macht sowie »der Prüfstein« ist, »um die Nähe und die Kontaktfähigkeit eines Hirten zu seinem Volk zu bewerten« (135). Die Homilie ist nach Papst Franzis-

kus sozusagen der Spiegel, in welchem die Grundhaltung des Priesters sichtbar wird. Entsprechend mahnt der Papst eine angemessene und intensive Vorbereitung der Predigt ein, welche »eine längere Zeit des Studiums, des Gebetes, der Reflexion und der pastoralen Kreativität« (145) umfasst. Der Priester hat sich zuerst selbst vom Wort Gottes ergreifen zu lassen: »Wer predigen will, der muss zuerst bereit sein, sich vom Wort ergreifen zu lassen und es in seinem konkreten Leben Gestalt werden zu lassen« (150). Schließlich hat der Prediger das Ohr beim Volk zu haben (154), eine positive und aufbauende Sprache zu sprechen (159) sowie auf »die Wärme des Tons seiner Stimme, die Milde des Stils seiner Sätze und die Freude seiner Gesten« (140), auf *Wie* der Predigt insgesamt (156) zu achten. »Die Homilie darf keine Unterhaltungs-Show sein, sie entspricht nicht der Logik medialer Möglichkeiten, muss aber dem Gottesdienst Eifer und Sinn geben. Sie ist eine besondere Gattung, da es sich um eine Verkündigung im Rahmen einer *liturgischen* Feier handelt; folglich muss sie kurz sein und vermeiden, wie ein Vortrag oder eine Vorlesung zu erscheinen.« (138) Der Prediger, welcher sich die Homilie zu Herzen nimmt, vermag zum Werkzeug zu werden, welches das Herz der Menschen dem Herrn zuführt (143). Der Prediger vollzieht auf diese Weise den mütterlichen Dienst der Kirche und führt die Kinder zu Christus hin. Verinnerlicht ein Priester in seiner leibhaftigen Existenz diese »Grundregeln«, wird er einen tragfähigen Maßstab für die Gestaltung seiner Zeit sowie der pastoralen Tätigkeiten vor Ort besitzen. Umgekehrt besteht die Gefahr, dass ein Prediger, welcher diese Leitlinien nicht befolgt, selbst in der Feier des Glaubens mehr im Mittelpunkt steht als der Herr. Dann stört eine möglicherweise zu lange Homilie nicht nur die Harmonie der Liturgie (138), sondern kann das grundsätzliche Handeln des Priesters widerspiegeln oder sich nach Franziskus eine pastorale Trägheit dahinter verbergen. »Diese ... kann verschiedene Ursachen haben. Einige verfallen ihr, weil sie nicht realisierbaren Plänen nachgehen und sich nicht gerne dem widmen, was sie mit Gelassenheit tun könnten. Andere, weil sie die schwierige Entwicklung der Vorgänge nicht akzeptieren und wollen, dass alles vom Himmel fällt. Andere, weil sie sich an Projekte oder an Erfolgsträume klammern, die von ihrer Eitelkeit gehegt werden. Wieder andere, weil sie den wirklichen Kontakt zu den Menschen verloren haben, in einer Entpersönlichung der Seelsorge, die dazu führt, mehr auf die Organisation als auf Menschen zu achten, so dass sie die ›Marschroute‹ mehr begeistert als die Wegstrecke. Andere fallen in die Trägheit, weil sie nicht warten können und den Rhythmus des Lebens beherrschen wollen. Das heutige Verlangen, unmittelbare Ergebnisse zu erzielen, bewirkt, dass die in der Seelsorge Tätigen das Empfinden irgendeines Widerspruchs, ein scheinbares Scheitern, eine Kritik, ein Kreuz nicht leicht ertragen.« (82) Gepaart mit einem Pragmatismus kann es in der Folge dazu kommen, sich an vordergründige Dinge zu klammern und die Freude am Evangelium zu verlieren. Ein sich-Treffen-lassen vom Worte Gottes in der Vorbereitung zur Homilie verwandelt dagegen zunächst den Prediger selbst und schenkt ihm einen Blick auf das, was Not tut.

Neben den Priestern geht der Papst auf die *Laien* ein. Ein näheres Studieren des Schreibens lässt erkennen, dass der Papst dabei nicht die innerkirchliche Seite als zentralen Part im Blick hat. Zwar betont Papst Franziskus den *sensus fidei* (*Instinkt*

des Glaubens), der allen Getauften hilft, »zu unterscheiden, was wirklich von Gott kommt« (119), doch steht diese Aussage unter dem Akzent der Evangelisierung, zu welcher alle Gläubigen durch Taufe und Firmung aufgerufen sind (120). »Jünger sein bedeutet, ständig bereit zu sein, den anderen die Liebe Jesu zu bringen, und das geschieht spontan an jedem beliebigen Ort, am Weg, auf dem Platz, bei der Arbeit, auf einer Straße.« (127) Positiv würdigt Franziskus die große Zahl an tätigen Laien, bedauert aber zugleich, dass »sich dieser Einsatz nicht im Eindringen christlicher Werte in die soziale, politische und wirtschaftliche Welt auswirkt«, sondern »sich vielmals auf innerkirchliche Aufgaben ohne ein wirkliches Engagement für die Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der Gesellschaft« beschränkt (102). Gerade die Gestaltung der Welt – Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur – aus dem Geist des Evangeliums sieht Franziskus als eine unaufgebbare und genuine Aufgabe für die Kirche. Die Laien, deren Mehrzahl sich dadurch kennzeichnet, in diesen Feldern (beruflich) zu wirken, besitzen hierfür eine besondere Verantwortung. Fehlt die Übernahme der Verantwortung der Laien für diesen Dienst, fehlt der Aufbruch des kirchlichen Tuns zur Welt hin, droht der Immanentismus als Kreisen um sich selbst (89). Das kennzeichnet nach Papst Franziskus aber gerade einen kranken Glauben. Demgegenüber schließt ein reifer und authentischer Glaube »immer den tiefen Wunsch ein, die Welt zu verändern« (183) – materiell und religiös. Die Wichtigkeit einer Einheit von materieller und religiöser Hilfe verdeutlicht Papst Franziskus mit Blick auf die Option für die Armen. Diese meine vorrangig eine theologische Option (198) und bestehe nicht nur in Hilfsgütern materieller Art, sondern »hauptsächlich in einer außerordentlichen und vorrangigen religiösen Zuwendung« (200). Ohne der Gefahr zu verfallen, eine religiöse Zuwendung ohne materielle Hilfe zu fordern, ruft Franziskus in Erinnerung, dass allein materielle Hilfe den Menschen nicht glücklich machen kann.

3. Wider die Trägheit des Herzens

Papst Franziskus setzt den Akzent für eine Reform der Kirche bei der Überwindung einer Trägheit des Herzens, welche sich in seinen Augen in der Kirche in verschiedener Form breit gemacht hat und welche verhindert, dass das kirchliche Tun seiner wahren Bestimmung entsprechen kann. Diese *bleibende Bestimmung* in der Welt von heute in *neuer Form* auszudrücken, liegt seinem Verständnis von Reform zugrunde (27).⁹ Deshalb steht nicht die *Veränderung* von Strukturen an erster Stelle, sondern eine *Erneuerung* von den Wurzeln her. Es ist gut möglich, dass Franziskus Kardinal Kasper zustimmen würde: »Institutionelle Reformen ohne innere Erneuerung sind seelenlos und am Ende wert- und folgenlos; sie allein führen nur zu einer orientierungslosen Geschäftigkeit.«¹⁰

⁹ Vgl. dazu auch Walter KASPER: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg/Basel/Wien 2011, 35f.

¹⁰ KASPER: *Katholische Kirche*, 61.

Als erster Anspruch an alle Getauften und Gefirmten steht an, aus ignatianischem Geist die eigene Einstellung zur Kirche zu prüfen. Der Jesuit und frühere Dogmatiker in Frankfurt, Medard Kehl, schlägt auf dem Bode der ignatianischen Impulse eine *Schulung des Blicks aus die Kirche* sowie ein Aufgreifen der von Ignatius genannten *Kultur des Lobens innerhalb der Kirche* vor. Der geschulte Blick solle lernen, »in der Kirche zuallererst jene Phänomene wahrzunehmen und wertzuschätzen, die sie erfahrbar zu einem *Gleichnis* des Reiches Gottes machen«¹¹. Eine Kultur des Lobens widerstehe »der Gefahr des schleichenden Verlustes dieser Freude und dieser Liebe zur Kirche« und bestehe in »einer aller Kritik vorausliegenden und sie »imprägnierenden« Zustimmung zur konkreten Kirche und zu innerkirchlichen Vorgängen«¹². Als Gedankenimpuls gibt Kehl mit auf den Weg: »Es könnte im Einzelnen etwa so lauten: Es ist gut, dass es diese Kirche gibt, auch mit einem stabilen und zugleich flexiblen »Knochengerüst« (wie Hans Urs von Balthasar gern die kirchlichen Strukturen bezeichnet hat). Es ist gut, dass ich als Getaufter ein Glied der Kirche sein kann und von ihr immer neu das Wort Gottes, die Sakramente und den Glauben, die Hoffnung und die Liebe empfangen darf. Es ist gut, dass ich durch sie n die Freundschaft mit Jesus Christus, das getreue »Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15), und in die Gemeinschaft seiner Freunde aufgenommen worden bin. Und es ist auch gut, dass sie mir durch ihre konkreten Weisungen hilft, den Willen Gottes für meinen Lebensweg besser zu erkennen.«¹³

Ein zweiter Anspruch ruft alle Getauften und Gefirmten auf, in ihrem Christ-Sein sich an Christus auszurichten und damit die drei Grundvollzüge¹⁴ der Kirche neu mit Leben zu füllen. Der Papst animiert dazu, die Feier von Gottes Nähe (*leiturgia*) als Herzstück der christlichen Existenz zu begehen. Als Fülle des sakramentalen Lebens ist sie Grundlage der Einheit sowie Heilmittel und Nahrung für die Schwachen (47). Die liturgische Dimension umfasst dabei die (mindestens) sonntägliche Feier der Eucharistie sowie den Empfang der übrigen Sakramente, das private Gebet oder etwa die Feier des eigenen Taufdates. Ein liturgisch lebender Mensch gibt den Menschen um ihn herum in seinem Leben Zeugnis davon, wie das Bekenntnis zu Jesus dem Christus das menschliche Leben prägt und das Zeugnis (*martyria*) für Christus nicht nur auf den privaten Bereich (64) oder »eine individuelle und gefühlsbetonte Weise, den Glauben zu leben« (70) zu beschränken, sondern seine Liebe »zu zeigen und bekannt zu machen« (264), sie nicht zu einem sentimentalischen Gefühl verkommen (94) oder aber zu einem Museumsstück erstarren zu lassen (40.94.95). Entgegen einer Tendenz zum »*Individualismus*« oder eines »*Rückgangs des Eifers*« ermuntert der Papst zum »Einsatz in der Welt« sowie zur »Leidenschaft für das Evangelium« (78). Neben das persönliche Lebenszeugnis tritt das mutige Zeugnis im Sinne des Stimme-Erhebens angesichts verschiedenster Fragestellungen. Zu nennen ist etwa das Zeugnis für die Schutzwürdigkeit jedes menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum Tod sowie der Einsatz dafür, dass jedem Menschen in der Welt von heute

¹¹ Medard KEHL: Mit der Kirche fühlen. Ignatianische Impulse. Würzburg 2011, 48.

¹² Medard KEHL: Mit der Kirche fühlen. Ignatianische Impulse. Würzburg 2011, 34.

¹³ Medard KEHL: Mit der Kirche fühlen. Ignatianische Impulse. Würzburg 2011, 35.

¹⁴ Vgl. Sabine PEMSEL-MAIER: Grundbegriffe der Dogmatik. München 2003, 146.

seine personale Entfaltung ermöglicht wird. Schließlich gilt es, das Geschenk der Zuwendung Gottes in Werken der Nächstenliebe (*diakonia*) weiter zu schenken. Diese Nächstenliebe ist in der Gestalt des Gottesdienstes fest integriert, neben den Fürbitten in der Gabenbringung, in welcher die Menschen früher konkrete Gaben für die Notleidenden mitgebracht haben.¹⁵ Die Gottesbeziehung lässt sich von der Solidarität zu den Menschen nicht trennen (187). Die Erfahrung der Nähe Gottes in den Gaben von Brot und Wein soll Gottes Liebe so verinnerlichen, dass die Not des Nächsten zu Herzen geht und die Arme für die Hilfe beflügelt. Gerade in diesem Punkt gibt es viele Möglichkeiten einer Bekehrung glaubwürdiger christlicher Existenz. Die franziskanische Einfachheit des aktuellen Papstes fragt jeden einzelnen Getauften und Gefirmten an, inwiefern seine Existenz ein Gedenken der Armen und Bedürftigen widerspiegelt oder doch der Macht des Geldes bzw. sozialer Ungleichheit dient (57ff). Alle sind aufgerufen zu prüfen, ob die Dinge, die sie als selbstverständlich zu ihrem Lebensstandard zählen, aus christlicher Sicht dazu gehören müssen. Alle sind aufgerufen zu prüfen, ob sie der »Wegwerfkultur« mit all ihren Phänomenen (53), der »Globalisierung der Gleichgültigkeit« (54) oder dem »Fetischismus des Geldes« und »der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel« (55) anhängen. Sicher sind hier auch die kirchlichen Einrichtungen mit ihrer »Maschinerie« nochmals kritisch in den Blick zu nehmen: entspricht ihre Bewirtschaftung der griechischen Wortbedeutung von Ökonomie, nämlich der Kunst, »eine angemessene Verwaltung des gemeinsamen Hauses zu erreichen« (206), oder aber gelten hier Kriterien des Profits, welche an das eigene, nicht aber das gemeinsame Haus der Welt denken. Sind Christen in unserer Gesellschaft wirklich flächendeckend Vorreiter, wenn es darum geht, neue und gerechtere Strukturen in der Welt aufzubauen? Sind Christen, wie der Papst in seiner jüngsten Enzyklika anfragt Vorreiter, wenn es darum geht, »Sorge für das gemeinsame Haus«¹⁶ zu tragen? Besitzen Christen in der Bundesrepublik Deutschland einen Lebensstil wie »die Verbraucherbewegungen... , die durch den Boykott gewisser Produkte auf das Verhalten der Unternehmen ändernd einwirken und sie zwingen, die Umweltbelastungen und Produktionsmuster zu überdenken«¹⁷?

Der Papst ruft alle durch Taufe und Firmung zur kirchlichen Sendung Berufenen auf, sich für die Verbreitung des Evangeliums einzusetzen. Alle sind gefordert, hierfür sowie zur damit verbundenen Reform der Kirche durch eigene Erneuerung (Bekehrung) und dem Eingeständnis, selbst in die Pflicht genommen zu sein, einen Beitrag zu leisten. Schon vor vielen Jahren regte Hans Urs von Balthasar zur Besinnung an: »Wenn ich höre, ›die Kirche sollte‹, so scheint mir das bloß zu sagen: ›Ich sollte‹. Umso mehr, als ich von der Kirche so viel mehr erhalte, als ich verdiene. Mehr, als was ein Mensch oder eine menschliche Gemeinschaft vermitteln kann. An mir, an uns [ist es], dafür zu sorgen, dass die Kirche dem besser entspricht, was sie in Wirk-

¹⁵ Vgl. Ernst DASSMANN: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden. Bonn 1994, 11.

¹⁶ Vgl. den Untertitel der Umweltenzyklika von Papst Franziskus. FRANZISKUS: Enzyklika Laudato sí. Rom 2015.

¹⁷ FRANZISKUS: Enzyklika Laudato sí, 206.

lichkeit ist.«¹⁸ Diese Frage nach der eigenen und persönlichen Umkehr sieht Papst Franziskus als Ursprung einer Reform der Kirche, diese erwächst aus der Beichte. Es geht darum, in der Beichte, die in der alten Kirche eine »Pannenhilfe«¹⁹ war, falls ein Christ nach der erstmaligen Vergebung der Sünden in der Taufe nochmals der sakramentalen Vergebung bedurfte, sich neu Gott anheim zu geben und ihn wirken zu lassen. Indem Papst Franziskus alle Christen anspricht, neu aus dem Geschehen der Taufe als der Übereignung des eigenen Lebens an Christus anheimzugeben, verortet er die Reform der Kirche genau da, wo sie der Wortbedeutung nach hingehört: in der Rückbesinnung auf den Ursprung. »Im Raum der Kirche hingegen muss das Wort ›Reform‹ seinen ursprünglichen Sinn bewahren. Der erste Bestandteil des Wortes, *re-*, besagt, dass Erneuerung aus einer Rückbesinnung auf das Ursprüngliche, das normativ ist, erfolgt; die bezeichnet der zweite Wortbestandteil, *-form*: die verbindliche Gestalt, die das Wesen ausprägt. Der Kirche ist ihre Wesensgestalt durch Jesus Christus vorgegeben, so wie sie sich im Neuen Testament bezeugt. Nur so hat der Grundsatz *ecclesia semper reformanda* (Die Kirche ist immer zu reformieren) Sinn.«²⁰ Verbleibt die Hoffnung, dass der Anspruch des Papstes fleißig erfüllt wird, damit im *erneuerten* Antlitz der Kirche das Evangelium der Freude in der Welt immer mehr sichtbar wird und hilft, das Antlitz der Welt zu verändern.

»It is in Confession that the Transformation of Every Individual Member of the Faithful and the Church begin.« The Reform of the Church in the Eyes of Pope Francis

Abstract

The author investigates, to what extent the public reception of questions concerning the reform of the Church by Pope Francis corresponds to what he says about it. Analysing papal statements in various writings and speeches the author shows that Pope Francis doesn't emphasise questions of structure, but focuses on the spiritual matter as a conversion of all members of the Church instead: »It is in Confession that the transformation of every individual member of the faithful and the reform of the Church begin.« This reform of all members – bishops, priests and layman – as a new devotion to Jesus Christ is the foundation of every structural reform. In consequence, all structural reform can only aim at giving the Church an appearance enabling the world so see the love of God in it, incarnated in Jesus Christ.

¹⁸ Hans Urs von BALTHASAR: Klarstellungen. Einsiedeln 1978 Hans Urs von BALTHASAR: Klarstellungen. Einsiedeln 1978⁴, 190.

¹⁹ Kurt KOCH: Die eine Botschaft von der Versöhnung im vielfältigen Wandel des Bußsakramentes. Rückblick in die Geschichte und Einblick in die Gegenwart, in: Joachim Müller (Hg.): Das ungeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Bußpraxis. Fribourg 1995, 99.

²⁰ Thomas SÖDING: Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament. Freiburg/Basel/Wien 2014, 110f.

Zur Entwicklung der Gnadenlehre im 20. Jahrhundert

Von Johannes Nebel FSO, Bregenz

Zur Entwicklung der Gnadentheologie im 20. Jh. hat Ursula Lievenbrück 2014 eine umfangreiche und sehr beachtenswerte Studie vorgelegt.¹ Die von Thomas Marschler (Augsburg) betreute und mit zwei Preisen ausgezeichnete Dissertation verfolgt ein gewaltiges Vorhaben: die Darstellung der Entwicklung der Gnadentheologie des 20. Jh. anhand dogmatischer Handbücher.

1. Das Ganze im Überblick

Zur Bewältigung der damit gegebenen Menge an Stoff und Argumenten dient der Verf.in, die diachrone Betrachtungsweise nur in der Grobgliederung des Buches aufscheinen zu lassen, ansonsten aber systematisch vorzugehen. Nach einer Einleitung (1–51) ist der erste Hauptteil der neuscholastischen Gnadenlehre gewidmet (53–513), worauf im zweiten Hauptteil die mehr oder weniger unmittelbar mit der Abwendung von der Neuscholastik in Zusammenhang stehende Manualistik der Vor- und direkten Nachkonzilszeit behandelt wird (515–917). Die Betitelung dieser beiden Hauptteile als »Problemzugriffe« signalisiert ein spezifisches Forschungsanliegen, das auch konsequent verfolgt wird: Gnadenlehre dogmatischer Handbücher in Auseinandersetzung mit der Eigenart und Problematik traditioneller katholischer Schultheologie. Von daher rechtfertigt sich sogar gewissermaßen die eher einem Fachartikel entsprechende Formulierung des Haupttitels des Buches (»Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes«). Die beiden Hauptteile des Buches sind gemäß gleichen Gliederungsprinzipien gestaltet: Eingeleitet wird die Untersuchung jeweils mit einem kompakten theologiegeschichtlichen Aufriss (55–66; 521–527), worin es der Verf.in nicht nur gelingt, den Leser griffig in die historische Problemlage einzuführen, sondern zugleich dem näher Interessierten den weiterführenden Literaturstand hervorragend aufzubereiten. Daran schließt sich jeweils zunächst eine strukturelle Untersuchung der Handbuchquellen an (67–97; 529–568), die ihrerseits zunächst *ad extra* dem Ort des Gnadentraktats innerhalb der Dogmatik (67–80; 529–551) und dann *ad intra* der Strukturierung der Gnadenlehre selbst (80–97; 551–568) gewidmet ist. Wesentlich umfangreicher ist jeweils die inhaltliche Analyse (99–471; 569–899), deren interne Gliederung jeweils zunächst in einem »deszendierenden Betrachtungsansatz« Gott als Ursprung der Gnade in den Blick nimmt (101–307; 569–763), worauf »aszendierend« die Antwort des Menschen im Gnadengeschehen thematisiert wird (309–471; 765–917). Die inhaltlichen Analyseteile werden nicht ste-

¹ Ursula Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Bd. 1), Münster: Aschendorff 2014 (ISBN 978–3–402–11890-0) (XIV+1065 S.), 84 EUR.

reotyp parallel geordnet; abgesehen ohnehin von neuen Themenfeldern nachneuscholastischer Theologie wird vielmehr auch die theologische Entwicklung strukturell berücksichtigt: So wird z.B. die Gratuität der Gnade im ersten Hauptteil erst der aufsteigenden (310–363), im zweiten Hauptteil bereits der absteigenden Perspektive zugewiesen (692–700) und so der neuen Betonung des Ursprungs der Gnade in der Zuwendung Gottes Rechnung getragen. Strukturierungsentscheidungen werden überhaupt stets eingehend reflektiert. Ein »Zwischenergebnis« schließt jeden der beiden Großteile ab (473–513; 901–917). Daran schließt sich ein erheblich kürzerer Schlussteil – »Ausblick und Fazit« – an (921–986): Hier geht die Verf.in in 15 meist mehrgliedrigen Thesen, deren Reihenfolge nochmals den grundsätzlichen systematischen Aufbau der Hauptteile erkennen lässt, auf später entstandene Gnadentraktatentwürfe ein. Hierin ergreift sie selbst markante systematische Positionierungen, wodurch (endgültig) ein der Themenstellung entsprechend theologiegeschichtlicher Charakter zu einem echten theologiesystematischen Werk ausgeweitet wird.²

Das Buch zeichnet, aufs Ganze gesehen, ein virtuoser, aber z.T. auch vertrackter Sprachstil aus, worin es der Verf.in immer wieder gelingt, sehr komplexe Sachverhalte differenziert darzulegen. Theologische Fachtermini und nicht wenige lateinische Ausdrücke werden freilich vorausgesetzt; ihr Einbau in den sprachlich-gedanklichen Duktus ist aber brilliant. Optimal ist die Arbeit auch darin, dass fremdsprachige Zitate im Haupttext übersetzt und in den Fußnoten originalsprachlich erfolgen. Die Beurteilung der Hauptquellen ist nicht nur in die Berücksichtigung umfangreicher Sekundärliteratur zur gnadentheologischen Gesamtentwicklung eingebettet, sondern nimmt immer wieder auch Rezensentenmeinungen zu den betreffenden Handbüchern zur Kenntnis.

Was den Stil der Darstellung betrifft, sind nicht nur einzelne Sätze umfangreich, sondern v.a. auch Absätze, so dass häufiger eine feinere Untergliederung wünschenswert gewesen wäre. Ebenso wären manchmal kürzere Kapiteluntergliederungen hilfreich, um dem Leser den (ohnehin erforderlichen) langen Atem nicht noch zusätzlich abzuverlangen. Dies wird aber wettgemacht dadurch, dass der zu bewältigende Stoff gedanklich stets sehr klar gegliedert ist. Immer wieder gelangt die Verf.in zu charakterisierenden Resümees, worin Dinge auf den Punkt gebracht werden. Wer gedanklich mitgeht, empfindet auf keiner Seite der Lektüre Langeweile. Stets wird dem Leser auch das Gesamte des Buches vor Augen gehalten: Die Verf.in blickt immer wieder aus auf erst später zu behandelnde Gesichtspunkte, oder sie blendet bereits Erörtertes – jeweils mit Seitenangabe – wieder ein. Bei auffälligen oder überraschenden Befunden ist die Verf.in stets gewissenhaft bemüht, die Gründe dafür zu erforschen und nachvollziehbar zu machen.

² Es würde zweifellos zu kurz greifen, der Verf.in hier vorwerfen zu wollen, aus der Analyse früherer theologischer Entwicklungsstadien sich unberechtigt aufzuschwingen zum Urteil über aktuellere und nicht mehr so eingehend untersuchte charitologische Entwürfe: Ein derartiger Vorwurf wäre seinerseits wohl eher als Symptom für eine unberechtigte Fixierung auf theologische Gegenwartsentwicklung zu werten. Das Wissen um die Entwicklung des Gnadentraktats bietet der Verf.in vielmehr ein so umfassendes Problembewusstsein, dass sie spätere Entwürfe in ein umfassendes Gesamtbild theologischer Entwicklung einordnen und von daher souverän im Blick auf ihre Stimmigkeit beurteilen kann.

2. Neuscholastik und ihre Überwindung

2.1. Errungenschaften

In der Einleitung des Buches gelingt es der Verf.in, in einem Weitblick, der die grundlegende geistige Wendung zur Moderne konfrontiert und theologiehistorische, ökumenische und aktuellere innertheologische Kontroversen mitberücksichtigt, die bleibende Berechtigung des Gnadentraktats zu begründen und somit ihrem Untersuchungsgegenstand eine aktuelle (und nicht tendenziell bloß historische) Relevanz zu sichern.

Die Verf.in ist sich »der inzwischen zu konstatierenden Fremdheit des neuscholastischen Denkens« (473) bewusst und ist genau deshalb motiviert, ihr Eingehen auf die Neuscholastik »sehr breit« (ebd.) auszuführen. Ihr Sich-Hineindenken in die scholastische Denkform ist so durchdringend, dass derjenige, der die Gedankenführung geistig mitvollzieht, auch ohne persönliche scholastische Vorbildung nach und nach in der Lage ist, scholastisches Denken nachträglich zu assimilieren. Vergangenheit wird gewissermaßen lebendig. Die Verf.in konstatiert für die Neuscholastik eine »recht weitreichende Homogenität, ja, Uniformität« (ebd.): Aber ihrer Darstellung gelingt eine derartige Lebendigkeit gerade auch in der Herausstellung von Unterschieden, dass sich ein dennoch sehr diskursiver Gesamteindruck ergibt. Die Verf.in kann jedoch resümierend (ebd.) klar die Sektoren eingrenzen, auf denen sich diese innerneuscholastischen Unterschiede überhaupt nur einstellen. Sie dringt also einerseits in das Denken ein, bewahrt sich andererseits aber einen Abstand. Die detaillierte Eruierung (neu)scholastischer Charitologie vermittelt dem Leser ein sonst wohl selten erreichtes Gesamtbild traditioneller theologischer Lehrauffassungen. Gefragt werden darf allerdings, ob man die Neuscholastik als in sich geschlossenes Paradigma aus der umgreifenden traditionellen Theologieentwicklung dermaßen begrifflich abgrenzen kann. Die Verf.in ist wohl stets um Bezüge der untersuchten Manualistik des 20. Jh. zur theologischen Vergangenheit bemüht, hält aber an dem Begriff »Neuscholastik« in einer vielleicht etwas zu exklusiven Weise fest: Ausgeglichenere hätte man auch (wenigstens hin und wieder) einfach von der bruchlos von der Scholastik fortgesetzten Theologieentwicklung sprechen können.

Klar erkennbar ist eine Fokussierung der Darstellung auf die mit der Neuscholastik verbundene Problematik. Hier kommt der Verf.in das Verdienst zu, Überzeugungen aufzudecken, deren letzte (stets durch die kirchliche Autorität gutgeheißen) Publikation noch keine 100 Jahre alt ist bzw. bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums reichte, die aber selbst im »rechtgläubigsten« Katholiken von heute wohl nur Unbehagen auslösen können, z.B. die Überzeugung, dass mit dem allgemeinen göttlichen Heilwillen gemäß 1 Tim 2,4 vereinbar sei, dass »»unzählige«« Nichtchristen »»keinerlei Gnaden von Gott erhalten«« (490; übersetzt und zitiert aus L. Lercher, *Institutiones* Bd. 3 [1925]), oder dass die Forderung, jeder Ungläubige müsse die »hinreichende« Gnade von Gott erhalten, schlichtweg als übertrieben hingestellt wurde (ebd.; gemäß Diekamp/Jüssen, *Katholische Dogmatik* Bd. 2, ^{11/12}1959). Die Problematik der Neuscholastik wird anhand der breit konsultierten Neuscholastikkritik des

20. Jh. auch auf der Metaebene der Methodologie und der Prämissenlage aufgearbeitet. Klar erkennbar ist dabei der Wille der Verf.in, innerhalb der Neuscholastik Tendenzen zu theologischem Fortschritt und zur Überwindung extremer und aporetischer Positionen ausfindig zu machen. Sie verhehlt dabei nicht ihren Favoriten, den mehrfach als »großen Jesuitentheologen« (z.B. 355; 356) klassifizierten Karl Rahner.

Doch bemerkenswert ist, dass die Verf.in sich nie von dem Anzielen favorisierter Positionierungen dahingehend vereinnahmen lässt, dass die Exaktheit der Analyse des dahinter zurückbleibenden neuscholastischen Lehrstandes darunter leiden würde. Sie hat sich selbst hier spürbar im Griff, zeigt keine vorschnelle zu leichtfertiger ›Erledigung‹ neigende intellektuelle Anhänglichkeit. So bleibt sich die Verf.in in erstaunlichem geistigen Durchhaltevermögen darin treu, neben den Problemen auch »Vorteile« neuscholastischen Denkens »möglichst unvoreingenommen zu erfassen und zu bewerten« (65).

Dieser Gesamteindruck der Ausbalancierung nicht nur in der Wahrnehmung der Neuscholastik, sondern auch zwischen vorurteilsfreier ›Unparteilichkeit‹ und entschiedenem Hinarbeiten auf die Problematik, vermittelt sich dem Leser ohne Abschwächung über die ersten 471(!) Seiten des Opus. Dann aber, in dem darauf einsetzenden 40seitigen »Zwischenergebnis«, scheint dies zu kippen: Es enthält zwar noch einige für neuscholastisches Denken positiv gewertete Detailspekte, aber nicht eine einzige positive Wertung, die der Neuscholastik als solcher gilt. Dies ist nicht ganz repräsentativ für den Gesamtbefund der vorausgehenden Beurteilungen der Neuscholastik und löst somit die Neutralität des Kapiteltitels »Zwischenergebnis« nicht voll ein.

Diese Kritik relativiert sich aber daran, dass die Verf.in zu Beginn des zweiten Hauptteiles für die nachneuscholastische Zeit u.a. konstatieren muss, »dass die eigene charitologische Verortung geradezu *ex negativo* an der kritischen Auseinandersetzung mit neuscholastischen Überzeugungen gewonnen wird« (517) und dass gemäß allgemeiner Einschätzung »ein ›Modernisierungsbedarf bzw. ein Modernisierungsdefizit« (521; mit Zitation von Th. Ruster) besteht: Folglich hätte jede im ersten »Zwischenergebnis« direkt vorausgehende grundsätzliche Positionsergreifung der Verf.in *für* die Neuscholastik unweigerlich das Signal einer vorschnellen Distanzierung von diesen Ausgangsoptionen postneuscholastischer Theologie bedeutet, alles Postneuscholastische mit einem pejorativen Vorurteil belegt und der Verf.in kaum noch Raum geboten, ihre ausgeglichene Vorgehensweise auch im zweiten Hauptteil unvermindert aufrecht zu erhalten. Diese Beobachtung, dass das erste »Zwischenergebnis« einerseits weniger ausgewogen ist, andererseits aber nur genau um diesen Preis der Ausgewogenheit des Gesamten dienen kann, weist in die innerste Tiefe des Problemhorizonts, wird damit doch das auch für die Verf.in unausweichliche Symptom eines gewaltigen theologischen Umbruchs erkennbar, das auch bei bestem Wollen und Können nur durch Inkaufnahmen einer gewissen vorübergehenden ›Versehrung‹ eigener Darstellungspotenz konstruktiv konfrontiert werden kann.

Nur in markanter Herausstreichung der aus der Neuscholastik resultierenden Problemlage erhält zudem der Gesamtduktus des Buches überhaupt genug geistige Schubkraft, um nach mehr als 500 Seiten mit einem an Länge fast ebenbürtigen

neuen Hauptteil beginnen zu können. In »einführenden Bemerkungen« (521–527) lässt die Verf.in den Leser die Phänomene und Ursachen des postneuscholastischen Umbruchs überblicken; dies ist so markant, dass der Leser in gespannte Erwartungshaltung versetzt wird. Zentrale Befunde des gesamten daraufhin einsetzenden zweiten »Problemzugriffs« verdienen hier kurz resümiert zu werden:

- Dominierend wurde eine unangefochtene Geltung des allgemeinen Heilswillens Gottes (569ff.), auch im Blick auf das eschatologische Schicksal der Nichtchristen (597ff.), das alte Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* (607f.) und die ungetauften Kinder (610ff.). Dem entspricht eine »in ihrer Tragweite kaum zu überschätzende Neuorientierung« (574) der Prädestinationsvorstellung, die ausnahmslos von einer eschatologischen Relevanz menschlicher Freiheit ausgeht (579).³
- Bezüglich Verstockungsthematik (592ff.) und Ungleichheit göttlicher Gnadenmitteilung (594ff.) wird das jeweils Sperrige der Neuscholastik ausgeschlossen, ansonsten aber in Kontinuität zu ihr argumentiert. Die Verf.in konstatiert dazu aber: »Damit entfällt zugleich das Spezifikum der These und folglich der Grund, am Thesengehalt weiter als einem unverzichtbaren thematischen Bestandteil des Gnadentraktats festzuhalten« (596).
- Gegenüber der neuscholastisch dominanten ›geschaffenen Gnade‹ wird nun der Primat der ungeschaffenen Gnade betont, aber an der ›geschaffenen Gnade‹ als Realität dennoch festgehalten (617ff.). Dabei geht das Denken stärker von der personalen göttlichen Zuwendung als Erstprinzip (625) aus. Wird zwar dieses tendenziell als führend angesehen, so werden dennoch die kausalontologischen Denkkategorien der Neuscholastik ebenfalls weitergeführt (632).
- Indem das Personal-Relationale der Gnadenrealität generell stärker betont wird, rücken auch die Kategorien der Gotteskindschaft und Gottesfreundschaft in eine »Zentralposition« (634). Folgerichtig wird die Teilnahme am göttlichen Leben weniger essentialistisch am Wesen Gottes als vielmehr an der Dreifaltigkeit korreliert (653ff.), mit Konsequenzen für eine Neubewertung der Frage nichtappropriierter Relationen des Begnadeten zu göttlichen Personen (658ff.).
- Die Vorstellung einer von Gottes Wirken losgelösten ›verdinglichten‹ Realität der geschaffenen Gnade wird überwunden (670ff.; 677ff.); hier favorisiert die Verf.in die jesuitentheologische Vorstellung von einer *optio fundamentalis* als Alternative zum scholastischen *habitus*-Modell (683ff.). Die Beziehung zu Gott ist führend auch in der radikalen Reduzierung (bzw. Verabschiedung) der (neuscholastisch fokussierten und stark entfalteten) Spekulation über die *gratia actualis* (746ff.).

³ Interessant ist, dass eines der von der Verf.in zitierten neuscholastisch-thomistischen Argumente für eine Übertragung des ewigen positiven wie negativen Loses der Menschen auf Gottes Willen ein *argumentum ad hominem* ist: »Es liege »etwas Prekäres und für das christliche Gefühl Unbehagliches in der Vorstellung, dass der Erfolg oder Nichterfolg der Gnade in das freie Belieben des geschöpflichen Willens ausgeliefert werde« (486, in Zitierung von Pohle/Gierens [Lehrbuch Bd. 2, ²1937,486]). Weil die gegenteilige (molinistische und dann nachneuscholastische) Meinung ja ebenfalls (und noch selbstverständlicher) *ad hominem* argumentiert, veranlasst dies (über das im Buch Herausgestellte hinausgehend), darin ein Symptom für einen kulturgeschichtlichen Wandel des Menschenbildes zu erkennen. Dies könnte den tiefgehenden theologischen Wandel noch von ganz anderer Seite beleuchten.

- Die Gnadenrealität wird stärker christologisch ausgeprägt (529; 700ff.) und darauf aufbauend stärker ekklesial-sakramental eingebunden (710ff.); demgegenüber werden pneumatologische Aspekte jedoch noch wenig ausgeführt (718ff.).
- Für die Rechtfertigungsthematik wird das einseitige posttridentinische Interesse an konfessioneller Abgrenzung überwunden und der Wille nach ökumenischer Verständigung allgemein führend (725ff.).
- Auch die Begriffe der ›Natur‹ und des ›Übernatürlichen‹ werden nicht mehr von ihrer essentiellen formellen Abgrenzung gegeneinander aufgefasst, sondern heilsgeschichtlich und von der Gottesbeziehung her neu bestimmt (768ff.).
- Gegen den Gnadenextrinsezismus werden Natur und Gnade aufeinander zubewegt. Im Blick auf die entschieden aufgewertete Finalisierung der Natur auf die Gnade spürt die Verf.in sogar an Rahners »übernatürlichem Existential« einen dissoziierenden Zug (796). Die gänzliche Hinordnung des Menschen auf die Gnade erfordert eine Neubestimmung der Gnadengrätuität: Diese wird nicht mehr von der Abgrenzung zur menschlichen Natur, sondern von Gottes Souveränität hergeleitet (692ff.), wobei die Konzeption Henri de Lubacs entscheidende Relevanz erhält (698; 803). Hier wird in dem Buch freilich ein polarer Denkstil erkennbar, denn sich für die Wahrung der Gnadengrätuität auf Gott allein (die *gratia increata*) zurückzuziehen, könnte geradezu als Hintertür verdächtigt werden, um nur ja ungehindert eine strikte Hinordnung des Geschöpfs auf die Gnade behaupten zu können.
- Eine Kehrtwende markiert auch die nachneuscholastische Positionierung in der Reichweite der Gnade: »In fast allen Traktaten wird ein Verständnis der gesamten Menschheitsgeschichte als eine nicht nur auf die Gnade hin offene, sondern eine in gewisser Weise immer schon vom Wirken der Gnade unterfangene und geformte Realität greifbar« (804). Das Handbuch »Mysterium Salutis« behauptet darüber noch hinausgehend ein allumfassendes Gnadenangebot »als eine intrinsische Gegebenheit menschlicher Existenz« (807ff.). Von der Ebene der Rechtfertigung und von der Gnadenerfahrung müsse dies zwar unterschieden gedacht werden (808f.); andererseits meint die Verf.in, dieses Weiterdenken habe »hervorragende charitologische Gründe auf seiner Seite« (809). Freilich kehrt der geschöpfsintrinsische Zug der Gnade, der bezüglich des Gnadenhabitus an der Neuscholastik so kritisiert wurde, hier von anderer Seite wieder zurück.
- Ganz neu akzentuiert wird die Welthaftigkeit der Gnade. Die Theologie nach der Neuscholastik fungiere als »Bindeglied gewissermaßen zwischen der vorher benannten klassisch schultheologischen Deutung von *gratiae externae* einerseits und einem ganz bei der Welterfahrung ansetzenden Gnadenverständnis andererseits« (812). Für die soziale Dimension der Gnade (die über die ekklesiale Kategorie hinaus anthropologisch bestimmt wird) herrscht aber noch Zurückhaltung vor: Eine »Trennung« (829) von Anthropologie und Charitologie bleibt aufrechterhalten; das scholastische Axiom *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam* gewinnt angesichts der sozialen Dimension neue Relevanz (830).
- Im Blick auf die Möglichkeit der Gnadenerfahrung zeigt die nachneuscholastische Manualistik zwar Annäherungen »vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Wert-

schätzung von psychologischen und phänomenologischen Denkgängen« (837); die grundsätzliche Unerfahrbarkeit des An-Sich der Gnade bleibt aber aufrecht erhalten (835f.).

- Für menschliche Freiheit angesichts der Gnade bleibt der nachneuscholastische Gnadentraktat insgesamt spürbar an der Neuscholastik orientiert, aber mit wachsendem Kritikpotential (857ff.), v.a. was das Ungenügen synergistisch-kausaltologischer Denkkategorien betrifft (853ff.). »In grundlegendem Gegensatz zur Neuscholastik bewertet eine große Strömung der jüngeren Gnadentheologie eine von Gott nicht prädestinierte Freiheitsentscheidung des Menschen über Annahme oder Ablehnung des göttlichen Heilsangebotes nicht mehr als theologisch intolerable Beschneidung der Souveränität des göttlichen Gnadenwirkens, da für das Gewahrtsein der theo-logisch zu postulierenden Wirkmacht Gottes nun andere Maßstäbe angesetzt werden« (872) – nämlich gemäß genereller Tendenz der Maßstab einer transzendentalen gnadenhaften Ermöglichung der menschlichen Freiheit als solcher (vgl. 868 u. 870f.) im Rahmen eines grundsätzlichen Vorrangs der (personologisch neu artikulierten) *gratia habitualis* vor der *gratia actualis* und der *gratia increata* vor der *gratia creata*. Daraus folgt ein neues theologisches Verständnis menschlicher Freiheit und ein gegenüber der Schultheologie ganz neuer Akzent auf der Freiheit dank der Gnade (874ff.).
- Im ökumenischen Anliegen wird auch die Sündhaftigkeit des Menschen stärker ins Licht gerückt; die alten Axiome *gratia supponit naturam* und *gratia non destruit sed perficit naturam* werden modifiziert hin zur ›kreuzigenden‹ Wirkung der Gnade auf die ›Sündigkeit‹ der Natur (880f.). Insgesamt bleibt die nachscholastische Theologie in der hamartiologischen Neubewertung der Gnadenlehre aber zurückhaltend (883f.).
- In der Lehre vom Gnadenverdienst werden die extrinsischen Denkkategorien der Neuscholastik mit ihrer Tendenz zum Quantifizierbaren und zum Lohnjuridismus überwunden (887ff.). »Näherhin kann konstatiert werden, dass an die Stelle, die der Verdienstbegriff in der nachtridentinischen Charitologie ausfüllte, nun der Gedanke eines im Tun des Begnadeten wurzelnden Wachstums in der Liebe tritt« (895). Hier liege ein Ansatzpunkt zum Aufgeben des Verdienstbegriffs, was der Gnadentraktat der Konzilszeit aber noch nicht vollzieht (897).

2.2. Ernüchterungen

Diese Befunde sind zweifellos eindrucksvoll. Dennoch durchzieht alles im Gesamtblick auch ein feiner Zug der Ernüchterung. Denn das Vorzeichen, unter welchem die gesamte Untersuchung postneuscholastischer Manualistik vorgenommen wird, ist ambivalenter als es auf den ersten Blick erscheinen mag: Je intensiver nämlich Grundlinien neuscholastischer Gnadenlehre von vorneherein im Blick auf ihre Problematik artikuliert wurden, umso mehr rückt in nachneuscholastischem Umdenken der Aspekt der ›Sanierung‹ – und im jeweils Originellen dieses Umdenkens entsprechend der Gesichtspunkt der ›Sanierungsstrategie‹ – in den Vordergrund. Als *in sich selbst* ›hochinteressante‹ (988) neue Impulssetzungen hingegen werden charitologi-

sche Entwürfe dieser Epoche erst in dem Maße wahrnehmbar, als den vorausgehenden schultheologischen Überzeugungen – unbeschadet der daran aufzuzeigenden Probleme – wenigstens in einer formellen ›Positivität‹ Raum zugestanden wird: Denn nur dann wird das, was darauf folgt, nicht nur (oder nicht vorrangig) ›reaktiv‹ auffassbar.

Es scheint bisweilen, dass die Verf.in hier ihrem eigenen systematischen Interessenschwerpunkt ungewollt etwas im Wege steht, zum einen weil die von ihr hochkompetent artikulierte Neuscholastikkritik – forciert nochmals in dem ersten »Zwischenergebnis« – sehr intensiv ist, zum anderen weil sie – auch hier gewissenhaft – zu jedem einzelnen zu behandelnden Aspekt nachneuscholastischer Charitologie erst nochmals die neuscholastische Problemlage einblendet (damit freilich dem Leser höchst wertvolle Einblicke in theologiegeschichtliche Zusammenhänge ermöglicht).

Andererseits stellt sich die Frage, ob es wirklich (nur) die Verf.in ist, die hier (nuncenhaft) ihr Aussageziel etwas zu hemmen scheint, oder ob das Problem nicht tiefergehend in der Sachlage selbst liegt, so dass die Eigenart des Buches, sprechender Reflex dieser Sachlage zu sein, nochmals als Qualitätsmerkmal zu verbuchen ist. Bemerkenswert ist nämlich, wie eng nachneuscholastisches Denken – und sei es sogar in bewusstem Absetzungs- und Überwindungswillen – auf das vorausgehende schultheologische Paradigma bezogen bleibt. Der Eindruck einer (und sei es stellenweise originellen) reaktiven ›Sanierung‹ in Kontinuität lässt sich zumindest nicht ganz abstreifen.

Auch die geistige Spannkraft, mit welcher der Leser aus dem ersten Hauptteil des Buches heraustritt, findet nachneuscholastisch kein echtes Pendant. Dies hat seinen Grund wohl in einem Umstand, zu dem die Verf.in Beobachtungen zwar liefert, aber nicht dahingehend auswertet, nämlich dem nachneuscholastisch einsetzenden Zug zu einem viel individueller konzeptualistischen Theologie*verhältnis*. Allein schon die sich in der Mitte des 20. Jh. stellende Grundfrage, die Charitologie strukturell und inhaltlich stärker christozentrisch zu artikulieren, ist – unbeschadet aller sachlichen Berechtigung – rein formell gesehen eine ganz neue konzeptuell geprägte Herangehensweise an theologisches Arbeiten.⁴ Die Verf.in ist sich freilich bewusst, dass die der alten Schultheologie folgende theologische Entwicklung geprägt ist von »wachsenden Diskrepanzen zwischen individuellen theologischen Profilen und Schwerpunktsetzungen der Verfasser, die eine immer größere Pluralität charitologischer Entwürfe bedingen« (843; auch 823), reflektiert aber nicht näher, was dies für die Theologie als ein ›Gesamtes‹ bedeutet – hier nun nicht verstanden im systematisch-inhaltlichen Sinne, in welchem der Aspekt des Gesamten eindrucksvoll und gründlich reflektiert wird, sondern im Sinne der Überindividualität kirchlicher Theologie als einer von menschlichem Intellekt ausgehenden Unternehmung. Der Verf.in ist freilich darin voll zuzustimmen, dass die Manualistik um die Konzilszeit in vielerlei Hinsicht weiterführende Argumentationen und Lösungsansätze bietet. Doch übersteigt deren Valenz das Individuell-Konzeptimmanente noch wirklich?

⁴ Bemerkenswerterweise ist es Hans Küng, den die Verf.in demgegenüber an einer Stelle ins Feld führt in der in einem Gesichtspunkt (der Gesamtstrukturierung der Dogmatik) sogar durchgesetzten Option für Kontinuität (vgl. im Buch 544ff.).

Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Was Rahner mit seinem »übernatürlichen Existential« für das Gesamte nachneuscholastischer Charitologie an geistiger Spannkraft und Wechselwirkung ausgelöst hat, steht nicht ansatzhaft im Verhältnis zu dem, was einst Molina mit seinen hohen Gnade-Freiheits-Spekulationen über Jahrhunderte bewirkt hat – obwohl das Erstere gerade um menschlich konkrete Existentialität bemüht ist und das Zweite sich in diffizilen und pastoral schwer vermittelbaren begrifflichen Distinktionen bewegt. Wenn im scholastischen Zeitalter ein Thomist oder Molinist sich positioniert hat, hat dies – deutlich erkennbar in der Wahrnehmung des ersten Hauptteils des Buches – immer das geistige Kräfteverhältnis der Theologie als eines Gesamten betroffen. Am Beispiel des alten Gnadenstreites bietet uns die Verf.in dazu ein anschauliches Beispiel neuscholastischer Selbstwahrnehmung: »Unversöhnlich in ihren leitenden Prinzipien, weittragend in ihren praktischen Folgen, aber trotzdem fußend auf der gemeinsamen Kirchenlehre, werden beide Systeme [Thomismus und Molinismus] auch in Zukunft ihre werbende Kraft behalten, zu allen Zeiten Schule machen und in ihren Kreisen sogar erhebend und erbauend fortwirken« (Pohle 1920 = Gummersbach 1952; zit. 850).

Es sind also hier zwei Kräfte erkennbar, die sich gegenseitig – und damit Theologie als Ganzes – in Spannung halten – freilich trifft auch die von Th. Pröpper eingeblendete Beobachtung eines »erregte[n] und schließlich stagnierende[n] ›Gnadenstreit[s]« (854) zu, doch gerade die erste Buchhälfte beweist eindrucksvoll, dass auch das Stagnieren (bedingt durch die retrospektiv und oft nur noch referierend gestaltete Grundperspektive der Neuscholastik) die geistige Grundspannung nie wirklich zu paralysieren vermochte. –

Nachneuscholastisch hingegen dürfte sich die Relevanz, die Piet Fransen mit seiner Fundamentaloptionshypothese oder Michael Schmaus mit seiner markant christozentrischen Konzeption der Charitologie noch hat, auf einen Austausch von Buchrezensionen und gelegentlichen fachtheologischen Kommentierungen marginalen Charakters beschränken: Was hat Baumgartner mit Lais, was Flick/Alszeghy mit Schmaus, was Auer mit Fransen noch wirklich zu tun? Gemeinsam ist ihnen nur eine (mehr oder weniger entschiedene) Überwindung neuscholastischer Aporien. Ungelöste Spannungen werden somit gelöst, Gnadenlehre organischer in umfassende Systematik integriert – aber je stärker eine Loslösung von der alten Schultheologie vollzogen wird, wächst zugleich eine Individualität derart, dass die geistige Gespanntheit der Theologie als eines Gesamten abnimmt. Auch eine Erdung unterschiedlicher Ausprägungen etwa auf spiritualitätsgeschichtlicher Ebene (was ja gerade für die Charitologie naheliegen würde) kann für den Gegensatz von Thomismus und Molinismus wenigstens vermutet werden (was als Hintergrund einer alles umgreifenden Spannkraft anzusehen wäre); für postneuscholastische Theologie hingegen überwiegt restlos der Eindruck individueller denkerischer Konzeption. Interessant bleibt somit alles letztlich immer nur insofern, als ich mich für einen bestimmten Autor näher interessiere.

Umso bewundernswerter bleibt freilich, wie sehr die Verf.in dennoch bemüht ist, alles in einem integrierenden Gesamtblick zu erfassen. Sie versucht, das hier eben artikulierte Anliegen der Theologie als eines ›Gesamten‹ immerhin begrifflich zu kon-

frontieren, indem sie für die auf die Neuscholastik folgenden theologischen Entwürfe um Sammelbegriffe zu deren *gemeinsamer* Charakterisierung bemüht ist. Nicht ihrem Bemühen, sondern der Sachlage selbst ist es zuzuschreiben, dass hier nicht viel Spielraum besteht: So werden die zur Frage stehenden Entwürfe entweder als »nachneuscholastisch« zusammengefasst, was ganz aus dem Neuscholastikbezug gedacht wird (dabei wird allerdings das in den Analysen immer auch konstatierte Moment der *Weiterführung* schultheologischer Überzeugungen nicht integriert, welches für sich genommen ja eine strikte Unterscheidung zwischen »Neuscholastik« und »Nachneuscholastik« weniger nahelegt), oder sie werden als Manualistik »der Konzilszeit« bezeichnet, was nur eine äußerlich chronologische und den Rahmen der tatsächlichen Konzilsjahre (1962–65) nach vorne und hinten deutlich übersteigende Klassifizierung ist (von 1940 [bzw. 1956] bis 1973).

Der Einzelentwurf scheint nicht mehr positiv einem Gesamten theologischer Unternehmung so inbegriffen zu sein, die wie ein geistiges Kraftfeld jedes einzelne als einen Kräftefaktor in sich aufnehmen würde. Kurz gesagt: So sehr man für die Überwindung mancher unerträglich restriktiver Positionierungen der Neuscholastik nur dankbar sein muss – nachneuscholastisch ist *in der hier angedachten Hinsicht* rasch die Luft draußen: Nicht nachneuscholastisches Neudenken, aber das damit zunehmend verbundene individuell-konzeptualistische Theologieverhältnis verbreitet geistige Langweile (womit freilich der zurecht gebrandmarkten neuscholastischen Tendenz zu einem sterilen Uniformismus nicht das Wort geredet werden soll). Doch so gesehen hat der Sieg der Nachneuscholastik über das von ihr kritisierte Paradigma zumindest *auch* den fein durchdringenden Nebenzug eines Pyrrhus-Sieges an sich.

3. Polarer Denkstil

3.1. Einstimmung: Beispiele systematischer Grundoptionen

Die hier konstatierte geistige Entkräftung der Theologie als eines Gesamten wird von der Verf.in nicht bemerkt. *Umso berührender* ist es, dass diese Entkräftung in ganz anderer Hinsicht einen (der Sache nach das eben Bedachte ausbalancierenden!) Drang zu etwas kategorischen charitologischen Positionierungen der Verf.in provoziert – hierin freilich im Einklang mit den dazu konsultierten manualistischen Quellen des Umfeldes der Konzilszeit. Um dies allerdings wahrzunehmen, lohnt es sich, die Optionen der Verf.in etwa mit der Theologie eines (im letzten Buchteil etwas mehr berücksichtigten) Leo Scheffczyk zu vergleichen, der – wie die Verf.in zurecht (wenn auch kritisch) herausstellt (956f.) – innerhalb der jüngeren charitologischen Traktatliteratur eine überdurchschnittliche Nähe zur Tradition theologischen Denkens aufrecht hält. Eine postneuscholastische personal geprägte charitologische Grundpositionierung ist beiden, der Verf.in wie auch Scheffczyk, gemeinsam.

- Wo aber Scheffczyk dabei bleibt, »trennscharf« (960) zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden (freilich einer übergreifenden und ein plattes Stockwerkdenken ver-

meidenden Einheit der Heilsordnung),⁵ optiert die Verf.in dafür, dass eine von Gottes Selbstmitteilung ausgehende Gnadendefinition sich »gewisse Grenzverwischungen« (959) in der begrifflichen Abgrenzung von Natur und Gnade erlauben könne. Diesem Unterschied entspricht, dass Scheffczyk vergleichsweise vorsichtig bleibt im Umgang mit dem *desiderium naturale* (961). Die Verf.in hingegen tritt – infolge der Theologie Henri de Lubacs – entschieden für eine direkte Finalisierung aller Menschen »auf ein die menschliche Kraft übersteigendes Ziel« (960) ein. Weil diese Finalität aber als dem universalen Gnadenangebot inbegriffen gedacht wird (ebd.),⁶ ergibt sich hier, der Sache nach, eine Nähe zu dem transzendentalanthropologischen Ansatz Karl Rahners, dessen bereits in neuscholastischer Ära entwickelte Theorie von einem »übernatürlichen Existential« in seiner Genese ausführlich behandelt wird (349–358).⁷ Die Sen-

⁵ Scheffczyk gehe von einem »reinen Naturbegriff« (956f.) aus – als Beleg dafür führt die Verf.in ebd. in Fn. 91 an: Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Katholische Dogmatik Bd. 6), Aachen 1998, 378; gemeint sein kann nur a.a.O., 379f., wo jedoch »die Nähe der Annahme einer *natura pura*« gerade vermieden werden soll durch einen »theologischen Naturbegriff ... welcher in die Heilsordnung einbezogen bleibt«: »Natur als Schöpfung«, was »nicht mehr als ein bloß formaler« Begriff anzusehen und »im Raum der übernatürlichen Ordnung (die von der natürlichen unterschieden, jedoch nicht getrennt wird: vgl. DH 3015)« anzusiedeln ist; dieser Naturbegriff hat »Geltung für alle heilsgeschichtlichen Stände der Natur: für die ursprünglich begnadete Natur, für die gefallene und die wiederhergestellte Natur« und schließt die »Insuffizienz und Defizienz ... der menschlichen Geistnatur [ein] ... insofern sie [die Natur; J.N.] als auf das Sein im ganzen und auf das Unendliche ausgerichtete Geistnatur durch keine endliche Erfüllung befriedet werden kann«, so dass ihr eine Tendenz eigen ist, die »auf die Gnade hinweist«. Die diesbezügliche Option der Verf.in kann davon jedoch kaum markant unterschieden werden: »Nichts dürfte doch rein theologisch gegen einen Naturbegriff sprechen, der das in der Schöpfung dem Menschen mitgeteilte Wesen meint, wie es sich als Gegenstand menschlicher – also: geschichtlich-konkreter –, im Licht der Offenbarung gedeuteter Selbstwahrnehmung präsentiert – selbst dann, wenn in diesen ›Natur‹-Begriff bereits gewisse Gegebenheiten einfließen, die nach neuscholastischen Maßstäben streng genommen dem Bereich der göttlichen Gnade ... zuzuschreiben wären; insbesondere ist dabei an die Finalisierung auf ein die menschliche Kraft übersteigendes Ziel zu denken« (959f.).

⁶ Es geht also um die volle Bejahung der Annahme eines (nicht von der *natura pura*, sondern von der unter universalen Gnadenwirkung stehenden Geistnatur her gedachten) *desiderium naturale* auf die Gnade hin, nach der sich das Geschöpf sehnt, ja sich »verzehrt« (802), während aber gerade die Möglichkeit einer hiermit anklingenden experientiellen Selbstwahrnehmung von den Hauptvertretern eines intrinsisch gedachten Gnadenuniversalismus zurückgewiesen bleibt (808f.). In der Tat: Soll die Vorstellung von einer gesamt-menschheitlichen transzendentalen Gnadenbestimmtheit und daraus resultierenden Finalität auf die Gnade nicht Gefahr laufen, in den Winkel einer rein esoterischen Überzeugung zu geraten, muss das Experientielle (dass also wirklich die Gnade ersehnt wird, und zwar als eine menschliches Vermögen radikal übersteigende und das eschatologische Ergehen immer miteinbeziehende Realität), im außerchristlichen Bereich gemäß jeweils eigenem Selbstverständnis irgendwie nachweisbar sein. Dieses Verlangen wird aber selbst im Blick auf diesbezügliche Spitzenaussagen spätalttestamentlicher Erlösungshoffnung kaum als etwas greifbar, was über ein bloßes direktes Korrelat zu konkretem irdischen Leid hinausgeht; auch die Verf.in weist in anderem Zusammenhang darauf hin, dass dem Menschen dies eigentlich neu »ins Bewusstsein« zu rufen sei (962). – So gesehen, ist Scheffczyk doch nachvollziehbar darin, bezüglich universalen Finalität auf Gnade und Heil – wie zutreffend diagnostiziert wird (961) – zurückhaltender zu sein (wobei die Verf.in die tiefgründige christologisch fundierte Erklärung Scheffczyks von der gottebenbildlich-personalen Liebe her unerwähnt lässt; vgl. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung [wie Anm. 5], 407–412).

⁷ Dabei wird freilich der von Rahner ursprünglich gebrauchte Begriff der ›Exigenz‹ (der Natur auf die Gnade) (352) etwas vorschnell im Sinne einer bloßen »Finalisierung« (353) verstanden, wohingegen der Kontext neuscholastischen Gratuitätsdenkens – an den Ausführungen des Buches deutlich erkennbar, aber von der Verf.in im Zusammenhang nicht eigens herausgestellt – einen spürbar juristischen Zug als wohl doch (auch für den frühen Rahner) näherliegende Deutungskategorie erkennen lässt. Neuscholastisches Gratuitätsdenken vermag eine echte Exigenz der Kreatur gegenüber der Gnade nur innerhalb des Rahmens der Begnadung zu denken. Wird hingegen der Exigenzbegriff als bloße Finalisierung aufgefasst, ergibt sich bereits an dieser Stelle des Buches die Weichenstellung für ein weniger begriffsscharfes Explizieren der Natur-Gnade-Relation.

sibilität der Verf.in für theologische Ausgewogenheit kennt zu alledem aber eine Kehrseite: Sie weiß, dass um der Wahrung des Kerngehaltes des Gnadenbegriffes willen – gleichsam im Gegenzug – umso entschiedener (und mehrfach) die »Erhabenheit«, »Geheimnisthaftigkeit« und »Größe« (962) des Gnadengeschehens betonen bleiben muss.

- Scheffczyk bleibt – unbeschadet der Betonung der Einheit der Heilsordnung und des allgemeinen Heilswillens Gottes – gemäß neuscholastischen Kategorien bei einer nur faktischen Universalität aktueller Gnadenhilfen.⁸ Die Verf.in hingegen tritt entschieden für eine die ganze Menschheit gewissermaßen ›systematisch‹ (– syn- und diachron –) umgreifende Universalität der Gnade ein (z.B. 550), was sie sogar einmal veranlasst, von heiligmachender Gnade und Gnadenstand »gerechtfertigte[r] Nichtchristen« (608) zu sprechen. Doch auch dazu gibt es eine (wenn auch schwächer ausgeprägte) Kehrseite: So ist z.B. an anderer Stelle von »Nichtgerechtfertigten« die Rede, deren Akte jedoch »für den eschatologischen Ausgang des Menschen« (der freilich wegen der universalen Finalität auf die Gnade nur übernatürlich sein kann) nicht irrelevant seien (807); kurz darauf ist sogar die Rede von der »Unterscheidung zwischen der als universal präsent qualifizierten Gestalt der Gnade und der Rechtfertigungsrealität« (809), und die Verf.in will auch die Kirchengliedschaft nicht als charitologisch »gänzlich irrelevant bewertet« (715) wissen.

Überblickt man diese Beispiele, kann man erkennen, dass die Verf.in – aufs Ganze gesehen – sehr wachsam um eine ausgewogene Gnadentheologie bemüht ist, dies aber nicht (wie Scheffczyk) über die »Ruhe« einer von vorneherein und konsequent vorgenommenen begrifflichen Distinktion anstrebt, sondern eher in Form kategorisch-geradliniger (und dafür manche begriffliche Unschärfen bewusst in Kauf nehmender) gedanklicher Antagonismen. Daher wird ihr Bemühen um Ausgewogenheit auch erst in einem Gesamtblick auf ihr Buch hinreichend erkennbar.

⁸ Bei Scheffczyk – so kritisiert die Verf.in – bleiben nachneuscholastische »Bedenken ... gegenüber der Annahme, die Grenzen einer von Gnade unbeeinflussten Natur in aller Genauigkeit begrifflich bestimmen zu können, ... völlig unberücksichtigt« (957). Eher scheint (zumindest in einem Punkt) das Gegenteil der Fall zu sein, wo man Scheffczyk sogar eine gewisse Unklarheit konstatieren könnte: Denn einerseits sagt er, »dass das faktische Einwirken der göttlichen Gnade auf alle die genannten natürlichen Betätigungen in einer von Christus erlösten und auf ihn hin finalisierten Welt nicht geleugnet wird« (Scheffczyk, Die Heilswerkverwirklichung [wie Anm. 5], 353) und misst auch dem »Naturgebet« »eine gewisse theoretische Nuance« (ebd., 345) zu; andererseits behauptet er gegen Vazquez und Ripalda in der Tat die Existenz rein natürlich guter Akte und schränkt die Theoretizität des »Naturgebets« ein, »insofern der universale Heilswille Gottes in Wirklichkeit auch dem Ungläubigen einmal seine Gnade schenken wird und er dann als im Glauben Anfangender auch heilskräftig beten kann« (ebd., 345f.): Letzterem Argument zufolge bleibt dem »Naturgebet« über das rein Theoretische hinaus doch ein faktisches (und heilsirrelevantes: ebd., 346) Vorkommen zuzurechnen, das aber wiederum vom Festhalten an dem Axiom »Homini facienti quod est in se Deus non denegat gratiam suam« unterfangen bleibt (vgl. ebd., 362f.). In dieser etwas schwebenden Positionierung, so scheint es, will Scheffczyk eigentlich nur die Annahme einer streng systematischen Gnadenuniversalität vermeiden, was ihn von der Verf.in in der Tat unterscheidet, die hier eine robustere Option vertritt. Doch wird Gnade dadurch nicht letztlich zu einem Aspekt eines theologischen Weltbegriffs, was dann leicht in Spannung geraten kann zu der Betonung der ebenfalls mit Nachdruck herausgestellten »Erhabenheit, der Geheimnisthaftigkeit und Größe« (962) und somit des (gerade für ein personales Gnadenverständnis wichtigen) Geschenkcharakters des Gnadengeschehens?

3.2. Ausfaltung: Inhaltliche Gesamtanlage

3.2.1. Geistige Zugkraft

Dies lässt nun aber weiter fragen, was die Verf.in zu dieser vergleichsweisen ›Unruhe‹ der Vorgehensweise drängt. Einerseits dürfte der Grund überhaupt in der intensiven Konfrontation des neuscholastischen Paradigmas mit seinen Stärken und Grenzen – angesichts des nachneuscholastischen Umbruchs – liegen. Darüber wurde bereits gesprochen. Doch das Buch lässt noch Tieferes erkennen: Manchmal merkt man beim Lesen des Buches auf, wenn ein besonderes Erkenntnisinteresse oder eine heftigere Wortwahl spürbar wird. Erstaunlich ist, dass die Zusammenschau dessen eine gewisse geistige Linie zeigt, die eine alles durchziehende geistige Zugkraft erkennen lässt. Gehen wir dazu einzelne Stellen durch:

- Der Leser merkt auf, wenn die Verf.in dafür optiert, dass die neuscholastischen Vorstellungen zu Ungewissheit, Ungleichheit und Verlierbarkeit des Gnadenstandes »mit voller Berechtigung« (302) später abgekürzt und schließlich ganz verabschiedet worden sind. Die zitierte Selbstpositionierung ist sprachlich markant, aber bezieht sich – im Unterschied zu bisherigen vorgenommenen Wertungen – erstmals im Buch nicht direkt auf das zuvor Analytierte, sondern nur auf die am Anschluss daran (und ohne Fußnotenbelege) vorgenommene ganz kurze Charakterisierung (302). Damit erhält die Verabschiedung dieser das Wirken der Gnade beschränken- den neuscholastischen Lehrmeinungen umso mehr Eigenimpuls.
- Im Hintergrund dessen stehen neuscholastische Aporien im Umgang mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes, wie die Verf.in an verschiedenen Stellen ihres Buches zu Recht herausstellt. Einen Ausweg erkennt sie in Rahners Theorie von einem übernatürlichen Existential. Hier fühlt ihr persönlicher Erkenntniswille auch Rahner bis in den Kern nach: So diagnostiziert sie einen »latenten Selbstwiderspruch« (393), wenn Rahner dennoch an der Heilsnotwendigkeit der *fides stricte dicta* entschieden festgehalten habe (392); in den Augen der Verf.in ist die Spannung bedeutend, in der diese Position zur Universalität der göttlichen Hinordnung aller Menschen zum Heil gemäß dem allgemeinen Heilswillen Gottes steht.
- Darauf wirft die Prädestinationslehre von anderer Seite ein Licht. Zwischen den großen Gnadensystemen des Thomismus (der von absoluter göttlicher Erwählung ausgeht) und dem Molinismus (der menschliche Freiheit eschatologisch relevant sein lässt) hat die Jesuitentheologie den Kongruismus entwickelt, der thomistische Anliegen integrieren sollte. Für die Neuscholastik des 20. Jh. stellt die Verf.in u.a. einen Wandel vom Kongruismus zum reinen Molinismus heraus. Dabei verfolgt sie zielstrebig ihr Erkenntnisinteresse, denn dieser Wandel werfe ein »bezeichnendes Schlaglicht auf die Entwicklung des theologischen Umgangs mit der Prädestinationsproblematik« (440). Je mehr sich die Jesuitentheologie nämlich im Kongruismus dem Thomismus angenähert hatte, umso mehr geriet sie in Spannung zur Ernstnahme des allgemeinen Heilswillens Gottes. Wichtig ist für die Verf.in »die Tatsache, dass das Anliegen der klassischen Prädestinationslehre, die absolute göttliche Souveränität als zentralen und im Letzten allein maßgeblichen Faktor im

Heilsgeschehen aufzuweisen, in der Theologie des 20. Jahrhunderts immer stärker als problematisch empfunden wird« (441).

- Die Neuscholastik neigte dazu, heilsrelevante Akte bei Verlust der Rechtfertigungsgnade für völlig heilsirrelevant zu halten. Die Verf.in bemerkt dazu scharfsinnig: »Der intrinsische Wert eines Aktes, seine qualitative Bestimmtheit hingegen – Dimensionen menschlichen Handelns, die eschatologisch selbst dann wohl nicht als gänzlich nichtig qualifiziert werden können, wenn ein Mensch tatsächlich als unversöhnter Feind Gottes aus dem Leben scheidet –, treten aus dem Fokus der Aufmerksamkeit heraus« (471). Zugkräftig ist hierbei die Durchleuchtung der Prämissen der schultheologischen Annahme einer Beschränkung des Heilzugangs.
- In dem der Neuscholastik gewidmeten »Zwischenergebnis« ist mehr als die Hälfte der kritischen Sichtung der Begründung der Gnadegratuität im Licht der Prädestinationsproblematik (475ff.) und des allgemeinen Heilswillens Gottes (488f.) gewidmet – zwei Themenbereiche, die eigentlich ein gemeinsames großes Thema darstellen, während die Behandlung anderer Themen – die Relevanz pneumatologischer (495f.), christologischer (496ff.) und ekklesiologischer (508ff.) Aspekte im neuscholastischen Gnadentraktat – einen vergleichsweise kleinen Raum einnimmt. »Wie sich der Glaube an einen allen Menschen in wohlwollender Liebe zugewandten Gott mit der Annahme verträgt, dass aus unerklärlichen Gründen einem Teil der Menschheit durch den göttlichen apriorischen Prädestinationsratschluss die wirksamen Mittel zum Heil vorenthalten bleiben« (482), ist für die Verf.in eine »quälende Frage« (ebd.).
- Dieser Blickwinkel bleibt auch für die Behandlung nachneuscholastischer Charitologie unvermindert erhalten: In kritischer Diskussion der Traktatanordnung des Handbuchs »Mysterium Salutis« bemerkt die Verf.in »die in ihrer Bedeutung für jede Diskussion um die Abfolge von Gnadenlehre und Ekklesiologie zentrale Frage danach, in welchem Verhältnis genau dabei die (sichtbare) Kirche und die ohne Ausnahme allen Menschen geltende Verheißung der Gnade stehen« (548f.; Hervorhebung v. J.N.).
- Die »Gegebenheit eines unabhängig vom heilsgeschichtlichen Ort universalen, keinen Menschen je *a priori* ausschließenden Gnadenangebots« (550) ist für die Verf.in eine »charitologisch unverzichtbare Aussage« (ebd.; Hervorhebung v. J.N.).
- Jede Unterscheidung zwischen dem Gnadenstand Getaufter und dem Ungetaufter birgt für die Verf.in sofort die Gefahr begrifflicher Äquivokation; die ausgeglichene Denkmöglichkeit eines analogen Begriffsverhältnisses wird nicht in Betracht gezogen (608f.; mit Bezug auf Lais).
- Weil die Verf.in untergründig alles sofort und in einer Linie weiterdenkt zum eschatologischen Ergehen hin, leidet ihrer Ansicht nach die Einschätzung der heilsgeschichtlichen Situation Ungetaufter als defizitär an »einer ekklesial-sakramentalen Verengung des Rechtfertigungs- und Gnadenverständnisses« (609, mit Bezug auf Schmaus).
- Die Theorie von einer Fundamentalsoption wurde nachneuscholastisch – vor allem im Bereich der Jesuitentheologie (Piet Fransen) als Alternative zu der scholastischen Vorstellung von einem von Gott eingegossenen Gnadenhabitus entwickelt.

Die Verf.in erblickt darin aufs Ganze gesehen einen »sehr überzeugende[n] Ansatz ... , die Erkenntnisse der scholastischen Tradition in eine neue und besser vermittelbare begriffliche Form hinein aufzuheben und dabei die konzeptionellen Schwächen, an denen die neuscholastische Gestalt der Rede vom Gnadenhabitus krankte, zu vermeiden« (691; vgl. ähnlich auch 892 und 915). Zur Ergründung dessen, worin die Fundamentaloption besteht, referiert die Verf.in die zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein schwankenden nachneuscholastischen Positionierungen. Sie konfrontiert dies mit dem neuscholastischen Postulat einer expliziten Glaubenshaltung und favorisiert – in Abgrenzung dazu – den vorthematischen und daher über den Bereich ausdrücklicher übernatürlicher Offenbarung hinausgehenden universalen Zugang zur Grundoption. Die Gnadenhaftigkeit dessen sieht sie garantiert in einem (dem Gesamtduktus ihrer Favorisierungen entsprechend) menscheitsuniversal zu denkenden »stringent bei der Zuwendung Gottes zum Menschen ansetzende[n] Gnadenverständnis« (691). Was hierbei jedoch nicht bzw. nur zwischen den Zeilen ausgesprochen wird, ist, dass bei der Vorstellung eines universalen Gnadenangebots bzw. einer Gnadeneröffnung vonseiten Gottes der Akzent auf dem heilsgeschichtlichen Status der Gesamtmenschheit dank des allgemeinen Heilswillens Gottes und nicht mehr auf der Applizierung dessen im individuellen Begnadungsgeschehen liegt.⁹ Für die Verf.in hingegen ist dies nicht so gewichtig: Entscheidend dürfte vielmehr die in dem Konzept der Fundamentaloption problemloser artikulierbare Universalität des Gnadenangebots Gottes an alle Menschen sein.

- Bezüglich des Verhältnisses zwischen der Gnade und der kirchlich-sakramentalen Realität stellt die Verf.in an den Entwürfen von Schmaus und Flick/Alszegehly heraus, dass diese die Verbindung von Gnade und Sakrament als eigentliche gottgewollte Weise der Begnadung, außersakramentale Gnade aber als defizitär bzw. auf die sakramentale Kirchlichkeit hingeordnet aufzufassen. Dazu bemerkt sie, dass diese Positionen »gegenüber der traditionellen Affirmation einer Ungleichheit der göttlichen Gnadenausspendung eine im Vergleich zu anderen Positionierungen der Konzilszeit noch relativ unkritische Haltung einnehmen« (717). Indirekt geht daraus hervor, dass sie selbst stark die Gleichheit des göttlichen Gnadenangebots an alle Menschen betonen will.¹⁰

⁹ Weil die Verf.in diese Akzentverlagerung nicht eigens thematisiert, kann sie die von Fransen noch beobachtete grundsätzliche Differenz zwischen *habitus* und Fundamentaloption (*Habitus* als »vorgegebene«, Grundoption als »angenommene« Gnade [685]) nur partiell nachvollziehen. Alle Parallelen, welche die Verf.in zwischen *habitus* und Grundoption (v.a. im Anschluss an Fransen) aufzeigt, gehen nämlich nicht auf die Frage ein, wieweit der Grundoption überhaupt ein ihr intrinsischer übernatürlicher Charakter zukommt. Dies aber hat die Verf.in zuvor der neuscholastischen *habitus*-Lehre als positiven Aspekt zuerkannt (678). Man kann dies auch auf den Punkt bringen in der Frage, wer (gemäß scholastischer Vorstellung) den *habitus* »setzt« – nämlich Gott – und wer hingegen gemäß der Theorie der Fundamentaloption »optiert« – nämlich der Mensch angesichts des Gnadenangebotes Gottes. Die Frage nach dem Subjekt offenbart einen Mangel an Kompatibilität zwischen beiden begrifflichen Konzepten.

¹⁰ Andererseits erkennt sie freilich in der kirchlichen Ausrichtung der Charitologie bei Flick/Alszegehly »die im Prinzip einzig denkmögliche [Position] ... , wenn weder die Heilsmöglichkeiten von Nichtchristen negiert noch andererseits die explizite Kirchengliedschaft eines Menschen als gänzlich irrelevant bewertet werden soll« (714f.).

- Insgesamt bleibt die Option für einen systematischen Gnadenuniversalismus führend. Bei Johann Auer konstatiert die Verf.in die Idee eines pneumatologischen Gnadenuniversalismus, der aber bei Auer systematisch nicht fruchtbar wird, aber sie selbst macht darin (über die Explikation Auers hinausgehend) die Potenz ausfindig zu »einer voll ausgebildeten Rechtfertigungsrealität« (721f.).
- Im Rahmen der Rechtfertigungsthematik wird für die *sola-fide*-Problematik herausgearbeitet, dass der reformatorische Glaubensbegriff umfassender als der katholische ist, so dass hier begriffliche Missverständnisse bereinigt werden können (738f.); auch ein Mitumfassen von Glaubenswerken kann zugestanden werden (739); die Verf.in distanziert sich aber von der dem reformatorischen Denken zu sehr angenäherten Position O.H. Peschs, auf diese Weise die gesamte konfessionelle Differenz bereinigt sehen zu können, denn somit würde »die Frage nach der aktiven Beteiligung des Menschen am Rechtfertigungsvorgang« (741) ausgeklammert; und hellstichtig bringt hier die Verf.in die Hauptzugkraft ihres Buches ins Spiel: »Wird mit dieser Positionierung nicht die freie Zustimmung des Menschen zum göttlichen Gnadenangebot zu sehr erst zur Konsequenz des Rechtfertigungsgeschehens erklärt? Und gibt damit die Gnadentheologie nicht in ökumenischer Absicht eine mit der Loslösung vom thomistischen Prädestinationsmodell verbundene Errungenschaft wieder preis, die Übertragung der Entscheidung über Annahme oder Ablehnung der Gnade in die Verantwortung des menschlichen Empfängers statt des die Gnade anbietenden Gottes? Müsste nicht konsequenterweise im Grunde auch eine Allversöhnungslehre vertreten werden, soll die Rechtfertigung tatsächlich nur als eine ›durch den passiven Glauben selbst geschehende aktive Wandlung in der Grundorientierung des Menschen‹ gedeutet werden?« (741; mit Zitierung von Pesch). Diese Problematik sieht die Verf.in nachneuscholastisch zu wenig gesehen und konstatiert ihr folglich »eine nur begrenzte Tiefenschärfe« (741).
- Die universale Finalisierung aller Menschen auf die Gnade ist der Verf.in ein so starkes Anliegen, dass dies einmal – in Anlehnung an die Argumentation Henri de Lubacs – zu folgender Formulierung gerät: »Es kann kaum angenommen werden, dass ein guter und allmächtiger Gott seinem Geschöpf, das in seinem ganzen Wesensvollzug derart auf die Gnade verwiesen ist, dasjenige vorenthält, wonach es sich verzehrt und wodurch es allein seine Vollendung zu erreichen vermag« (802).
- Bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ist der Verf.in der nachneuscholastische Erklärungsversuch durch Baumgartner und Flick/Alszeghy nicht präzise genug, um die Nähe zu einer der Prädestinationstheologie des Thomismus eigenen *reductio in mysterium* (und damit zu einer thomistischen Prädestinationsvorstellung) auszuschließen (868ff.).
- Die Frage nach einer menscheitsgeschichtlichen Universalrelevanz Christi ist eine »keineswegs periphere Frage«, die »in der Traktatliteratur viel zu selten gestellt« (943) werde. Sie betrifft die Heilsmöglichkeiten von Nichtchristen: Darin liegt der Grund, warum die Verf.in auch der skotistischen Inkarnationsvorstellung Nachdruck verschaffen will (944f.).
- Im Blick auf die Bedeutung des Heiligen Geistes im Gnadengeschehen optiert die Verf.in dafür, »den Blick von der Gnadenrealität im eigentlichen Sinne [zu] weiten auf

die Frage nach einem die gesamte Schöpfung erfüllenden und belebenden, durchaus auch in einer eschatologischen Dynamik zu denkenden Wirken des Geistes« (949).

- Bemerkenswert ist auch eine Motivation, warum die in neueren charitologischen Entwürfen stark in den Vordergrund gestellte *gratia externa* nicht hinreicht: Da diese ja nicht universalisierbar ist, spürt die Verf.in hellsichtig die Gefahr eines erneuten Heilspartikularismus (951f.).
- Und der Blick auf die Universalität der Gnade, die »keinesfalls als auf den Raum expliziter Gläubigkeit beschränkt gedacht werden« darf, motiviert die Verf.in zur Feststellung, dass das Gebet »eine[r] bestimmte[n] und durch ihre höhere Thematizität hervorgehobene[n] Ausprägung der Gnadenrealität« gilt, dass es sich »nicht um die einzige und auch nicht um eine absolut heilsnotwendige Form des Gnadenlebens« handle (982).

Diese Beispiele sind Anzeichen für immer das gleiche Anliegen: die Förderung einer möglichst großen Entschränkung und Universalisierung des Gnadenwirkens. Als Zugkraft ist unterschwellig ein Drang zur möglichst ungetrübten Sicherung des allgemeinen Heilswillens Gottes für alle Menschen spürbar; darin erkennt die Verf.in auch ausdrücklich »ein wichtiges Ergebnis der Arbeit« (932). Die letztendliche *inhaltliche* Kraft, die zur inneren Geschlossenheit dieser umfangreichen Studie beiträgt, ist somit eschatologischer Art, und an der jüngeren Manualistik kritisiert die Verf.in das Zurücktreten der eschatologischen Dimension (954).

Die Verf.in optiert am Ende für eine Beibehaltung der Prädestinationslehre im Gnadentraktat, aber nur mit dem Ziel, »den absoluten Primat und die Souveränität des göttlichen Willens im Gnaden- und Erlösungsgeschehen, auch eine bleibende Geheimnishaftigkeit des für den Menschen eben nie in seiner Tiefe ermesslichen göttlichen Wollens und Wirkens« (935) zu garantieren. Inhaltlich geht die Verf.in dabei konform mit Befunden jüngerer Traktatliteratur: Sie versteht Prädestination als »eine Dimension der göttlichen Liebe, die den Menschen heimführen und ihm alle zu diesem Ende heilsgeschichtlich erforderlichen – vom Menschen allerdings in eigenverantworteter Freiheitsentscheidung anzunehmenden – Hilfen angedeihen lassen will« (935). Sie ist sich dabei bewusst, »dass mit der Abkehr von der Annahme, dass der göttliche Prädestinationswille notwendig eine wirksame Erwählung und Verwerfung Einzelner einschließen muss, ein integraler Bestandteil der klassischen Konzeption preisgegeben ist« (935). Deshalb ist die Verf.in (zwischen den Zeilen) kritisch gegenüber der »insgesamt deutlich prägenden Orientierung am neuscholastischen Erbe« der Einstellung Scheffczyks (vgl. 934). Die in der Thesenformulierung (932) noch erwähnte »breite biblische Bezeugung« (932) spielt in der Thesenentfaltung keine Rolle mehr. Andererseits zeigt das Buch keinerlei Anzeichen der Begünstigung einer (mehrfach erwähnten) Apokatastasis-Vorstellung, was angesichts der besagten charitologischen Grundpositionierung festgehalten zu werden verdient.

Auch die ekklesiale Rückbindung des Gnadengeschehens wird zwar als Anliegen zur Kenntnis genommen, bleibt jedoch im systematischen Standpunkt der Verf.in insgesamt unterbelichtet. Vor allem wieweit der Begriff der ›Rechtfertigung‹ ekklesial gebunden bleiben muss, erfährt keine befriedigende Klärung. Hier liegt vielleicht die größte inhaltliche Schwäche des verdienstvollen Buches.

3.2.2. Ausbalancierungen

Der Standpunkt des Gnadenuiversalismus nähert sich der hochmodernen Vorstellung von der göttlichen Gnade als einer die Menschheit als solche umfassenden Dimension theologischer Anthropologie. Umso bemerkenswerter ist, dass die Verf.in genau hier sehr wachsam bleibt und eine entscheidende – und auch gegen Rahners Versuche gerichtete – Grenzziehung vornimmt, indem sie an der Eigenständigkeit des Gnadentraktats gegenüber einer theologischen Anthropologie dezidiert festhält (926f.) und somit die Gnade doch nicht zu einem *factum anthropologicum* degradiert. Und diese Ausbalancierung steht nicht allein:

- Die Verf.in beklagt in jüngerer Traktatliteratur die Neigung zu einem Mangel systematischen Denkens (930f.). In »spekulative[m] Desinteresse« erkennt sie eine »theologische Verarmung« (931).
- Auch an dem scholastischen Ausdruck der ›ungeschaffenen Gnade‹ hält sie fest (936) und misst ihm (in Abgrenzung zu neuscholastischen Vereinseitigungen) den Primat zu – nicht nur bedeutungsmäßig, sondern auch kausalontologisch (936): auch diese Denkkategorie wird also beibehalten.
- Die Gnadengrätuität begründet sie – nachneuscholastischen Entwürfen folgend – aus der Ungeschuldetheit der Liebe und aus der Freiheit des Schöpfungsratschlusses (937f.). Bezüglich letzterem Begründungsversuch (der auf Henri de Lubac zurückgeht) formuliert die Verf.in: »Die Ungeschuldetheit der Gnade unterscheidet sich grundlegend sowohl von der Ungeschuldetheit des zum Erhalt des irdischen Lebens Erforderlichen als auch von der Ungeschuldetheit der Liebe eines Menschen für einen anderen Menschen« (940). Weil sie dies in den nachneuscholastischen Traktaten zu wenig berücksichtigt findet, empfiehlt sie einen Anschluss an die Neuscholastik bzw. die Auseinandersetzung damit (940).¹¹
- Ebenfalls von dem besagten Wesensgefälle her erschließt die Verf.in die bleibende Notwendigkeit »ontologische[r] Begriffskategorien« (940, nochmals 963), und dies »kann auch für verschiedene andere Bereiche der Gnadenlehre Gültigkeit beanspruchen« (940). Diese Option wird bibliographisch reich abgestützt in neuerer Theologie (940/Fn.48). Die Verf.in macht sich diesbezüglich zur Anwältin »konzeptioneller Präzision und begrifflicher Klarheit« (941). »Eine Explikation der Gnadenrealität, die etwa ausschließlich auf experientuell gestützte Kategorien aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Begegnung rekurrieren würde, stünde in unmittelbarer Gefahr, die Gott-Mensch-Beziehung horizontalistisch zu verkürzen« (941; ähnlich nochmals 963). So wird das Verhältnis von Zwischenmenschlichkeit und Gnade sehr exakt (der Sache nach gemäß dem Grundsatz der *analogia entis*)

¹¹ In diesem Zusammenhang diskutiert die Verf.in auch die Kritik Scheffczyks, dass »die Frage der Gnadengrätuität nur durch den Aufweis einer zweiten und vom Schöpfungsratschluss unabhängigen Ungeschuldetheit zu begründen sei« (940). Darin vermutet die Verf.in (neben Anerkennenswertem) die Nachwirkung eines problematischen ›Stockwerkdenkens‹ (in Form einer anthropomorphen Zerlegung des göttlichen Willens in »sukzessive Willensakte« [940]). Impliziert die Anerkennung des oben genannten Unterschieds (siehe letztes Zitat im Haupttext) aber nicht, dass »ein integrales Verständnis von Schöpfungs- und Heilsratschluss Gottes« (940) in einer inneren Differenziertheit zu denken ist?

dargestellt; der Königsweg liegt in einer »Verbindung von ontologischen und personologischen Begriffskategorien« (941).

- Gegenüber der in jüngerer Manualistik dominierenden *gratia externa* will die Verf.in auch die Relevanz der neuscholastisch betonten *gratia interna* aufrecht erhalten. Letztere stehe nicht gegen die menschliche Freiheit (951) und sichere dem pneumatologischen gegenüber dem externen Aspekt die gebührende Relevanz (952). Der Verf.in liegt auch daran, das den Menschen innerlich Verwandeln der Gnadenrealität aufrecht zu erhalten (953), was aber psychologisch ›geerdet‹ wird unter Zuhilfenahme des Fundamentaloptions-Modells: *Gratia interna* ist dann »das geistgewirkte Zustandekommen und Fortbestehen einer für Gott entschiedenen Fundamentaloption« (953).
- Bezüglich der *gratia externa* befürwortet die Verf.in mit neuerer Theologie eine reichere begriffliche Ausfaltung.¹² Aber gegenüber nach vorne preschenden Entwürfen optiert sie für »Zurückhaltung gegenüber Aussagen zu einer konkreten, gesellschaftlich oder politisch verändernden Einflussnahme des Gnadengeschehens« (965). Doch die grundlegende Bemühung um die experientielle Dimension der Gnade wird als ein Kernanliegen neuerer Gnadentheologie wahrgenommen und befürwortet (968); dies darf nicht zum Allheilmittel gegen die Krise der Gnadentheologie avancieren: Zurecht betont die Verf.in den Glauben als Basis jeglicher Gnadenerfahrung und tritt ein für Zurückhaltung im Streben nach Gnadenerfahrung (969f.). Sehr wachsam erkennt sie in jüngerer Traktatliteratur die Gefahr, nur noch das an der Gnade Erfahrbare theologisch bedeutsam sein zu lassen und somit in eine Vereinseitigung zu rutschen, die ein (ungewolltes) Pendant zu der neuscholastischen Überbetonung der *gratia creata* ist. So konkludiert sie scharfsinnig: »Die Auseinandersetzung mit der Diskussion um das neuscholastische Paradigma des Gnadentraktats kann also ein Bewusstsein dafür wach halten, dass jede Gestalt charitologischer Rede aufmerksam zu bleiben hat gegenüber einer Reduzierung des Erkenntnisinteresses auf die uns naturgemäß am nächsten liegenden Aspekte des Gnadenlebens« (937). Gerade Gnade als *inchoatio gloriae* – ein alter (neu)scholastischer Topos – ist mit dem von jüngeren Entwürfen zur Gnadenlehre stark fokussierten »Erfahrungspostulat« am schwierigsten zu vereinbaren. Dazu bemerkt die Verf.in: »Und doch: Ist nicht die Gnade selbst eigentlich da erst im Blick, wo diese schwierige Aussage zutrifft?« (955) Der »Wesenskern« der Gnade darf nicht »im Vorletzten« gesucht werden (955).¹³
- Mit neuerer Manualistik lehnt die Verf.in ein Natur-Gnade-Stockwerkdenken ab, zugleich muss aber das »Spannungsgefüge« (957) seine Relevanz behalten. So

¹² Unzutreffend ist die Behauptung (966), Scheffczyk beschränke die *gratia externa* auf die neuscholastischen Topoi Kirche, Sakramente und Glaubensverkündigung; vgl. als Gegenbeleg Scheffczyk, Die Heilswerklichkeit [wie Anm. 5], 287, wo »Natur und Geschichte« einbezogen werden, und 295, wo auch von »alle[n] heilhaft bedeutsame[n] Zeichen der Weltgeschichte« die Rede ist.

¹³ Dies denkt die Verf.in dann freilich wieder mit der von ihr favorisierten Fundamentaloptionstheorie zusammen: »Ein radikales und freiheitlich ganzverfügtes Entschiedenensein des Menschen für Gott und vor Gott – lässt sich nicht genau so auch ein wesentlicher Aspekt der eschatologischen Seligkeit umschreiben?« (956) Ob hiermit der in 1 Joh 3,2 angesprochene Kern des ewigen Lebens getroffen ist, bleibt freilich die Frage.

wird der ›Natur‹-begriff erst zurückgewiesen (957), dann aber als theologischer Naturbegriff wieder rehabilitiert (959f.).¹⁴ Letztlich weist somit die Verf.in nur die definitorische Begriffskontextualisierung der Neuscholastik zurück (960).

- Ähnlich wie mit dem Naturbegriff geht die Verf.in mit dem Begriff des Übernatürlichen um: Zunächst weist sie den Begriff in Übereinstimmung mit neuerer Theologie zurück (958). Dann aber optiert die Verf.in entschieden: »Eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Aufgabe pastoraler Vermittlung dürfte ... darin liegen, dem Menschen wieder neu ins Bewusstsein zu rufen, dass er unhintergebar auf eine außerhalb seiner eigenen und schlechthin aller irdisch-endlichen Möglichkeiten liegende Vollendung bezogen ist« (962): Damit ist der Sache nach die neuscholastische Natur-Gnade-Abgrenzung und die Heilsirrelevanz des Natürlichen doch wieder integriert, und folgerichtig – wenn auch in Anführungszeichen – wird von der Verf.in auch der Begriff des Übernatürlichen wieder zugelassen. Die Rede ist vom »Selbstverständnis des Menschen als eines auf ein ›übernatürliches‹, aus eigener Bemühung nicht erreichbares Ziel ausgerichteten Wesens« (962).
- Bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit kommt die Verf.in zu dem Gesamtresümee, »dass die Mehrzahl der neueren Entwürfe in Sachen Problembewusstsein und Präzision deutlich hinter dem Niveau zurückbleiben, das die Neuscholastik mittels ihrer Rezeption der nachtridentinischen Debatten aufwies« (977). Darin erkennt die Verf.in ein »valides Argument« dafür, zu den »Fragestellungen, Konzeptionen und Argumentationen des ‘Gnadenstreits’ zurückzukehren« (977): Dies kann »einer ontologisch nicht völlig desinteressierten Theologie zum Mindesten eine Schärfung von Problembewusstsein und Analysekr Kriterien, ein Gespür für die mit einer Frage verbundenen Schwierigkeiten, Implikationen und möglichen Lösungsansätze eröffnen, sie damit vor einem eigenen Zu-kurz-Greifen ... bewahren« (977). Ontologische Kategorien sind »für eine präzise Klärung der Gnade-Freiheits-Frage unverzichtbar« (978). Deshalb greift die Verf.in offenherzig die molinistische Konzeption des *concursum divinum* und die thomistische Konzeption eines anziehend-bewegenden Unterfangens menschlicher Freiheit durch göttliche Gnade auf (987f.).¹⁵
- Überraschend konstatiert die Verf.in, dass die Thematik einer christusförmigen Gotteskindschaft (von L. Boffs Gnadentraktat abgesehen) in der neuscholastischen Manualistik »ein festeres Heimatrecht« (943) besitze als in der nachneuscholastischen systematischen Entfaltung.
- Auch für das Gebet als Faktor des Gnadenlebens greift die Verf.in unter anderem auf neuscholastische Grundintuitionen zurück (981).

¹⁴ Vgl. Zitierung am Ende von Anm. 5.

¹⁵ Schade ist, dass man nur in Fn.137 (974) lesen kann, dass Scheffczyk genau dieses Desiderat eines engeren Anschlusses an die Scholastik erfüllt hat; die Verf.in hält fest: »Jenseits der Bindung an eine der großen Schulen hält Scheffczyk das Panorama katholischen Gnade-Freiheits-Denkens insofern präsent, als er an beiden dabei maßgeblichen Anliegen – sowohl an der Wahrung einer Freiheitsentscheidung über Annahme oder Ablehnung des Gnadenangebots als auch an der Souveränität des göttlichen Gnadenwirkens – und folglich auch an der Dialektik festhält, die einen großen Teil traditioneller Natur-Gnade-Überlegungen prägte«.

- Im Blick auf die Verdienstlehre hält die Verf.in den konfessionellen Unterschied präsent, dass die katholische Auffassung im Verdienst nicht nur einen Ausdruck der Gottesbeziehung, sondern die »eschatologische Relevanz der Werke« (984) betont. Während O.H. Pesch dies aber ganz in der Gnade (als deren »»innere Ausrichtung«« auf die ewige Gottesgemeinschaft; 984) aufgehoben sehen will, optiert die Verf.in mit Scheffczyk dafür, in den Werken ein Hineinwachsen in die eschatologische Gottesbeziehung zu sehen (985).

Überblickt man diese schlaglichtartigen Eindrücke aus dem dritten Teil des Buches, kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass darin das grundlegend kritisch gehaltende »Zwischenergebnis« zur Neuscholastik nachträglich ein positives Gegenstück findet. Man muss hier aber genau sein, um der Verf.in wirklich gerecht zu werden: Der dritte Buchteil zeigt nämlich keine Spur eines retrospektiven Denkens – ganz im Gegenteil: Anliegen ist vielmehr theologische Weiterentwicklung, die gerade auch für jene Argumente dezidiert offen ist, die über die direkte Nachneuscholastik hinausweisen. Es ist aber der Verf.in gelungen, in dieses gänzlich nach vorne weisende Grundanliegen Berechtigtes konstruktiv einzubauen aus einem vergangenen Denkparadigma, das selbst – zumindest in seiner letzten (neuscholastischen) Erscheinungsweise – stark retrospektiv veranlagt war. Retrospektivität wird also im Dienst einer Prospektivität ohne nennenswerten Substanzverlust weggefiltert. Die grundsätzlich differenzierte Vorgehensweise der Verf.in hat als unbezweifelbares Verdienst, manche Argumente der Tradition unvoreingenommen in den aktuellen Diskussionsstand gewinnbringend einzuflechten; überhaupt eröffnet sie immer wieder Wege der Verständigung und lässt somit eine neue Generation an Theologen erkennen, die sich von alten Schuldifferenzen relativ unbeeindruckt hält. Darin besteht eine der ganz großen Qualitäten des Buches.

Inhaltlich findet diese Stärke ihren Ausgangspunkt in *nachneuscholastischen* Errenschaften. Diese aber können – wir kommen hier auf Beobachtetes zurück – zumindest nie ganz frei davon, ein (reaktiv->sanierender< bzw. innovativ->emanzipatorischer<) *Modus* des Umgangs mit dem theologischen Erbe zu sein (dessen letzte Ausprägung die neuscholastische war): Und so gesehen, avanciert dieser Modus im Vorgehen der Verf.in zur Basis für den Brückenschlag zu seiner eigenen Bezugsgröße. Die Gefahr eines hermeneutischen *circulus* (die freilich den Ausführungen der Verf.in nicht einfachhin unterstellt werden soll), dass also ein denkerischer Ausgriff mehr bei sich selbst bleibt anstatt das ›andere seiner‹ wirklich zu erreichen und einzubeziehen, ist zumindest denkmethodisch nicht ganz gebannt. Dieses Problem würde sich so nicht stellen, wenn man als Basis für die Integration die Anknüpfung an dem (dann freilich maßgeblich auszuweitenden)¹⁶ überkommenen Denkparadigma wählt und

¹⁶ Hier könnte übrigens auch lohnend sein, die der neuscholastischen Ära zugehörige, aber den durchschnittlichen Horizont der Manualistik übersteigende Theologie Matthias Joseph Scheebens näher ins Auge zu fassen. Interessant wäre, wie fähig – bzw. ohnmächtig! – die Neuscholastik war, das Denken dieses Kölner Theologen in sich aufzunehmen (gerade auch im Blick etwa auf Fragen wie die der Überwindung des Gnadenextrinsezismus). Dies könnte von ganz anderer Seite ein Licht auf die Neuscholastik werfen.

dahinein berechnete neue Anliegen aufnimmt.¹⁷ Könnte eine Verbindung beider Vorgehensweisen nicht sinnvoll sein?

3.3. Nachklang: Verhältnis zur theologischen Vergangenheit

Die Strategie der Verf.in zur theologisch-systematischen Gesamtintegration kennt diese Verbindung noch nicht. Das zeigt sich daran, dass sie nicht nur (wie zuvor dargestellt) systematische Aspekte der Charitologie in einem impulsiv gewissermaßen hin- und herlaufenden Antagonismus erfasst, sondern ebenso das Verhältnis zur Neuscholastik. Es genügen wenige Beobachtungen:

- Einerseits bezichtigt sie die nachtridentinische Scholastik (polemisch) der »Vernunftfreude«, des »Erkenntnisoptimismus« und der »Spekulationswut« (855): Alle drei Klassifizierungen sind von der Selbsteinschätzung und von der tatsächlichen Denkmotivation der Scholastik wohl weit entfernt. Von Hans Urs von Balthasar übernimmt sie in diesem Zusammenhang die Charakterisierung des Gnadenstreites als einer »jammervollen Kontroverse« (ebd.).
- Zu derartigen Klassifizierungen geht die Verf.in aber andererseits auf Distanz, wenn man etwa lesen kann: »Thomismus und Molinismus repräsentieren je ein theologisches Anliegen – hier die Universalursächlichkeit Gottes, dort die Freiheit des Menschen im Gnadengeschehen –, und die Wahrung dieser beiden Anliegen ... ist und bleibt jeder gegenwärtigen und zukünftigen Gnadentheologie als unhintergebares Gebot aufgegeben« (850f.). Auch bricht die Verf.in wenig später eine Lanze für die neuscholastische »Bemühung um Präzision auf handlungsentologischer Ebene« (868), der gegenüber nachneuscholastische Entwürfe zu einer »unterbestimmten Konzeption des Miteinanders von Gnade und Freiheit« (870) neigen. Und am Ende ihres Buches bekennt sie offen, die »radikale Verbannung« der Neuscholastik »in knappe Fußnoten theologiehistorischer Abschnitte« sei »nicht ... gerechtfertigt« (987).

Die nun durchgehend erkennbare polare, also sich Antagonismen bedienende Denkstruktur ist nicht unbedingt Schwäche, sondern zunächst einmal als denkerischer Stil dem spannungsreichen Forschungsgegenstand konnatural.

Dies bietet wiederum Anlass, über die Gestalt der Gesamtanlage des Buches nachzusinnen. Die Verf.in unternimmt dies selbst am Ende mit dem Bild des Pendelschlagendes (bereits 978): Die Neuscholastikkritik habe bisweilen zu einem »Pendelausschlag in die entgegengesetzte Richtung« und so stellenweise an den »Rand eines Traditionsbruchs« (988; in Zitierung von O.H.Pesch/Peters) geführt. Daher hat für die Verf.in die »kurze Phase« (988), als das Pendel in der Mitte war, sich »als eine hochinteressante Etappe in der Traktatentwicklung des 20. Jahrhunderts erwiesen« (988). Die theologiegeschichtlichen Befunde stellen sich, so gesehen, wie ein Antagonismus

¹⁷ Der Grund dafür liegt ganz einfach darin, dass das, was zeitlich früher ist, nie »Modus« des Späteren sein kann, während alles Spätere niemals nicht als »Modus« des Früheren gedeutet zu werden vermag (es sei denn es wäre in totaler Ignoranz des Früheren entstanden). Hier begegnet theologisches Denken einer unauflösbaren Einordnung in eine ihm wesenhaft vorgegebene lebendige geschichtliche Entwicklung, aus der sich emanzipieren zu wollen ins Irrationale ableiten würde.

einer hin- (und her)schwingenden Pendelbewegung dar: Dass sich nun der systematische Denkstil der Verf.in dazu als gewissermaßen kongruent erweist, lässt überraschend eine frappierende geistige Gefügtheit des gesamten Opus erkennen.

Doch gehen wir auf das Pendelbild noch ein wenig ein. So wie von der Verf.in eben angewandt, wird es vorrangig geometrisch verwertet: die geometrische Mitte des Halbkreises der Pendelbewegung als goldene Mitte zwischen den Extrempunkten. Physikalisch gesehen, liegt jedoch in der Mitte sowohl die höchste Schwungkraft als auch die größte Schwerkraft des Pendels:

- Bezogen auf die Schwungkraft entspricht dies aber nicht ohne weiteres den Befunden der direkt auf die Neuscholastik folgenden charitologischen Manualistik (also der geometrischen Mitte der Pendelbewegung), schwankt diese doch zwischen organischer Weiterführung einerseits und der (weiter oben beobachteten) Ambivalenz zwischen reaktiver Sanierung und innovativer Kraft andererseits. Gerade dies dürfte manche jüngeren gnadentheologischen Entwürfe erst zu noch entschiedenerem ›Fortschritt‹ veranlassen haben – gleichsam als Wille, einen relativen Mangel an Impulskraft nachzuholen. Die Mittelstellung der Schwungkraft, wie sie im Pendelschlag gegeben ist, entspricht also zumindest nicht ohne weiteres den theologischen Befunden.
- Ähnliches gilt im Blick auf die Schwerkraft: So gesehen, ist tatsächlich in der Mitte der Pendelbewegung das entscheidende Schwergewicht, gemäß der Feststellung der Verf.in, dass die Autoren der nachneuscholastischen Manualistik sowohl über neuscholastische Bildung als auch über das im 20. Jh. gewachsene Problembewusstsein und somit über ideale Voraussetzungen verfügt haben, um die Charitologie tiefgehend weiterzuentwickeln (988). Demgegenüber haben sowohl die Neuscholastik (im Blick auf ihre Aporien und Einseitigkeiten) als auch die jüngere Manualistik (im Blick auf neue Vereinseitigungen im anderen Extrem) weniger ›Gewicht‹. Doch gerade angesichts letzterer muss die Verf.in nachträglich manches ›Gewicht‹ der Neuscholastik wieder in Erinnerung rufen – und somit stimmt das Pendelbild im Blick auf die Schwerkraft dann wiederum nicht mehr ganz.

Vor allem eines aber wird von dem Pendelbild noch nicht eingefangen, nämlich die weiter oben gemachte Beobachtung, dass nachneuscholastisch die Theologie als ein ›Gesamtes‹ kein Spannungsgefüge mehr darstellt, sondern sich rasch in individuelle Konstruktivismen aufzulösen beginnt. Daher verdient der Bildvergleich als solcher die Ergänzung durch eine Beobachtung an den beiden »Zwischenergebnissen« des Buches: Das erste ist doppelt so lang wie das zweite, deckt aber (von Detailbeobachtungen abgesehen) nur die Negativseite ab; das zweite hingegen – Ergebnis eines quantitativ und qualitativ ebenbürtigen Hauptteils – ist in seiner vergleichsweise bescheidenen Ausdehnung inhaltlich erschöpfend. Diese Ungleichheit beider »Zwischenergebnisse« veranlasst, deren sich aus ihrer strukturellen Parallelität ergebende Gegenüberstellung einmal auf sich beruhen zu lassen. Da nämlich die noch ausstehende positive Seite des ersten »Zwischenergebnisses« innerhalb des dritten Buchteils gewissermaßen nachgeliefert wird, kann man Letzteren mit dem ersten »Zwischenergebnis« auch zusammensehen und ihn somit mit *beiden* Zwischenergebnissen zu einem *Kreis* zusammendenken, der sich um einen *Kern* herum bildet.

- Forschungsmäßig besteht dieser Kern in der manualistisch fassbaren gnadentheologischen Nutzung, Problematisierung und Überwindung der Neuscholastik: So betrachtet, würde auch das streng auf ein präzises Forschungsanliegen Fokussierte der voluminösen Studie, das (wie schon erwähnt) den etwas fachartikelartigen Buchtitel rechtfertigt, noch stärker ins Licht gerückt.
- Systematisch aber handelt es sich bei dem Kern um die Gnade als gottgeschenkten finalen Zielpunkt alles Kreatürlichen, als eine weder in Anthropologie noch in Theologie auflösbare, das rein Menschliche übersteigende, aber es auch konkret erfassende Realität, die, geschöpfllich unvereinbar und unerreichbar, sich in der liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen ereignet. Diese Kernbasis (als hinter theologischer Reflexion stehende Glaubenshaltung) wird man – unbeschadet mancher Einseitigkeiten von Einzelpositionierungen – den Grundanliegen sowohl (neu)scholastischer als auch nachneuscholastischer Entwürfe wohl kaum absprechen können, Extrempositionen sowohl traditioneller wie aktueller Couleur einmal ausgenommen.

Wenn man die Gefügtheit des Buches so auffasst, wird die Entwicklung der Gnadentheologie im 20. Jh. stärker als eine spannungsreiche *Einheit* um eine gewissermaßen ›ruhende‹ Mitte auffassbar. Und in dem Maße, als man im systematischen Denken von einem solchen gemeinsamen charitologischen Glaubensfundament ausgeht (– darauf gewissermaßen ›ruht‹ –), muss sich der Denkstil *nicht unbedingt*, oder zumindest nicht ausschließlich, so polar ausprägen wie dies im vorliegenden Buch bisweilen beobachtet werden konnte. Das will die Qualität der denkerischen Eigenart des Buches nicht schmälern, aber zur Offenheit für eine Komplementarität mit einer *anderen* denkerischen Grundmöglichkeit einladen, die schlicht und einfach darin besteht, dem spannungsreichen Gesamten der Gnadenrealität von ›innen‹ her, also von aus der Tradition weitergeführten begrifflichen Distinktionen her, gerecht zu werden und darin berechnete moderne Anliegen zur Geltung zu bringen.

4. Schlussbemerkungen

Restümieren wir: Für die Positionierung der Verf.in ergibt sich, aufs Ganze gesehen, eine durchgreifende Option für die zum Universalen entgrenzte Reichweite der Gnade und für die entsprechende Hinordnung des Menschen darauf, und, im nötigen Gegenzug dazu, die starke Hervorhebung eines ontologischen Wesensgefälles zwischen Gnade und Kreatur. Die dafür konstatierte polare Denkbewegung ist in ihrer Substanz von Henri de Lubac her längst bekannt und wird mit Argumentationsmustern modernerer Jesuitentheologie (Rahner, Fransen) angereichert.¹⁸ Auch die schon angesprochene Schwäche mangelnder ekklesialer Rückbindung dürfte nicht neu sein: Zu deren Behebung bietet die Verf.in zwar argumentatives Material (z.B. 714f.), das aber Potenzen zu noch stärkerer systematischer Ausnutzung für eine Gesamtpositionierung bieten würde. Damit zusammen hängt freilich die gesamte (und in dem Buch nicht näher behandelte) Frage nach dem Verhältnis zwischen Gnade und göttlicher Offenbarung und somit zwischen ordentlichem und außerordentlichem Weg zum

ewigen Heil: Im Drang nach Überwindung einer zu restriktiven neuscholastischen Positionierung hinsichtlich des allgemeinen Heilswillens Gottes hat die Verf.in wenig Raum zur systematischen Konfrontation dieser Fragestellung gefunden. So gesehen, geht die systematische Lehrmeinung der Verf.in zunächst einmal kaum darüber hinaus, Anzeichen für eine nachneuscholastisch eingetretene grundlegende charitologische Entwicklungstendenz zu sein. Neu und verdienstvoll ist demgegenüber aber dessen wachsame Profilierung im Blick auf unaufgebbare Gehalte schultheologischer Denkers, das akribisch erschlossen wird; neu ist außerdem, dass die geradezu paradigmatische (weil eine Fülle von Einzelpositionierungen grundlegende) Fortdauer dieser postscholastischen Grundtendenz durch die theologiegeschichtlichen Analysen nachvollziehbarer und leuchtkräftiger wird (ohne dass dies freilich eine Stellungnahme dazu prädeterniert).

Ursula Lievenbrücks Studie über die Entwicklung des systematischen Gnaden-traktats im 20. Jh. stellt fraglos eine der bedeutendsten systematisch-theologischen Forschungen der jüngeren Zeit dar. Die Kraft zur Balance zwischen Detailwissenschaftlichkeit und umgreifender Synthese – sowohl in der Analyse wie in der Systematik – sowie die Ausgewogenheit zwischen denkerischem Drang und Gefügtheit des Gesamten, die Fülle des berücksichtigten und ausgewerteten Materials, aber auch die für verschiedenste weitere Studien (v.a. in Fußnoten) hervorragend aufbereitete Literaturlage – all dies ist, aufs Ganze gesehen, von einer solchen Qualität, dass dieses Buch jedem systematischen Theologen wertvolle Dienste leisten und manche Denkanstöße bieten kann.

¹⁸ Hier bezieht die Verf.in vor allem die Theorie der »Fundamentalooption« in ihr charitologisches Denken ein. Zu der Fundierung der Gnadenuniversalität im Sinne des von Karl Rahner geprägten »übernatürlichen Existentials« kennt sie einerseits eine gewisse Hinneigung, indem sie mit Muschalek festhält an der Behauptung einer (den zentralen Gegeneinwand einer bloßen begrifflichen Verschiebung der Reflexionsebene entkräftenden) »Korrelation ... zwischen der natürlichen, noch im Vorfeld des Gnadenhaften zu verortenden Transzendenz des Menschen auf das göttliche Absolutum einerseits und der übernatürlichen Finalisierung des Menschen auf die gnadenhafte Zuwendung des personalen, trinitarischen Gottes der christlichen Offenbarung andererseits« (796). Dies steht in der Linie einer Neigung zur Konzeption der Gnade als einer der Menschheit intrinsisch universalen Realität (807). Andererseits wahrt die Verf.in zu Rahners »übernatürlichem Existential« wiederum eine gewisse Distanz zugunsten des Konzepts Henri de Lubacs zur Finalisierung auf die Gnade (ebd.).

Dogmatik

Josef Kreiml, Die Rolle der Frau in der Kirche, Media Maria Verlag, Illertissen 2014, ISBN 978-3-9816344-6-4, 190 S., EUR 17,95.

Josef Kreiml, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, möchte in der vorliegenden Publikation einen Beitrag zur »Theologie der Frau« liefern (vgl. Einleitung: S. 7–12). Die »Grundfrage« sei dabei, ob die »geschlechtliche Differenzierung des Menschen« zur »Gottesebenbildlichkeit« gehöre (S. 9).

In einem ersten Kapitel geht es um das »Laienapostolat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil« (S. 13–36). Erwähnt wird dabei, was Papst Franziskus über Laien und geweihte Amtsträger denkt (S. 15–19). Nach Hinweisen über die christliche Berufung aus neutestamentlicher Sicht sowie die Einheit der Sendung mit der Verschiedenheit des Dienstes äußert sich der Autor mit Berufung auf die Kirchenrechtlerin Sabine Demel über die »Gleichberechtigung der Frau im Kirchenrecht« (S. 27–29). Referiert wird des Weiteren ein Wort der deutschen Bischöfe aus dem 1981 »Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« (S. 30–36). Im zweiten Kapitel über »Die Würde und Berufung der Frau« (S. 37–90) greift Kreiml auf das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. »Mulieris dignitatem« (1988) zurück sowie auf das Schreiben der Glaubenskongregation »über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt« (2004). Das dritte Kapitel stellt sich der Frage: »Warum ist eine Priesterweihe für die Frau nicht möglich?« (S. 91–133) Erwähnt wird dabei unter anderem die Berufung auf die »Grundrechte« zugunsten des weiblichen Amtspriestertums: zu Recht betont Kreiml, dass Grundrechte Schöpfungsrechte sind; das geweihte Priestertum ist freilich nicht aus der Schöpfung abzuleiten (S. 122), sondern aus dem Offenbarungshandeln Christi. Es gibt kein Recht auf das Priestertum (S. 127). Das vierte Kapitel äußert sich zum sakramentalen Diakonat (S. 135–141), in dem der geweihte Amtsträger »von Christus her, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, auf die Kirche hin handelt« (S. 140). Es wäre darum, wie Kreiml mit Hinweis auf Kardinal Kasper ausführt, »eine klerikalistisch verengte Sicht, das Thema Frau in der Kirche nur an der Frage der Frauenordination festmachen zu wollen« (S. 141).

Kreiml bietet in seinem Buch im Wesentlichen eine kommentierte Paraphrase einiger wichtiger

Dokumente der Weltkirche und der deutschen Bischofskonferenz zur Rolle der Frau in der Kirche. Eine theologische Vertiefung würden die Aussagen verdienen, auf denen der Autor einerseits die »Gleichberechtigung« der Geschlechter voraussetzt (S. 97) und, wie es scheint, eine Unterordnung der Frau in der Ehe für überholt hält (S. 27), andererseits aber (entsprechend diversen kirchlichen Dokumenten) das Handeln des geweihten Priesters in der Person Christi des »Hauptes« der Kirche als männliche Aufgabe kennzeichnet (z.B. S. 140). Das Handeln in der Person Christi des Hauptes ist gewiss eine symbolhafte Repräsentation, lässt sich aber auch nicht vollkommen losgelöst von anthropologischen Vorgaben darstellen. Dabei ließe sich zeigen, wie die biologischen und soziologischen Daten einerseits und die symbolhafte Repräsentation andererseits nicht einfachhin miteinander identisch sind, aber doch aufeinander zugehen. Dafür bräuchte es eine nähere Darstellung der Komplementarität der Geschlechter, wozu auch typische Züge des Mannseins gehören. Die hier angedeutete Aufgabe zeigt sich etwa, wenn Kreiml eine Aussage von Sara Butler referiert: sie erwarte, »sich auch über den »Genius« des Mannes Klarheit zu verschaffen« (S. 173, Anm. 132). Schon Papst Pius XI. hat in seiner Enzyklika »Casti connubii« das Nötige gesagt zu den sozialen Veränderungen bezüglich der Gleichberechtigung in der Ehe, ohne dabei die von den biblischen Urkunden vorausgesetzte besondere Verantwortung des Ehemannes als Haupt der Familie in Frage zu stellen: »Grund und Art der Unterordnung der Gattin unter den Gatten können sehr verschieden sein je nach den verschiedenen persönlichen und örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wenn der Mann seine Pflicht nicht tut, ist es sogar die Aufgabe der Frau, seinen Platz in der Familienleitung einzunehmen. Aber den Aufbau der Familie und ihr von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz einfachhin umzukehren oder anzutasten, ist nie und nirgends erlaubt« (AAS 22, 1930, 549f). Auf diese Enzyklika (einschließlich der hier zitierten Passage) beruft sich auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Gaudium et spes« (Nr. 48, Anm. 1), wenn es um die Belege eines zentralen Satzes geht: »Gott selbst ... ist der Urheber der Ehe, die mit vielfältigen Gütern und Zwecken ausgestattet ist ...«. Um die gesamte kirchliche Lehre in der gegenwärtigen Zeit der Verwirrung zur Geltung zu bringen, sollten auch die »Fußnoten« des Zweiten Vatikanums in Erinnerung gebracht werden, deren Gehalt zur Konzilszeit selbstverständlich war, aber heute mitunter vergessen oder gar in Frage gestellt wird. Die-

se Neuaneignung wäre eine wichtige Aufgabe für eine »Hermeneutik der Reform«, die einer Diskontinuität widerspricht.

Auch über die in der Einleitung betonte Gottebenbildlichkeit ließe sich noch Deutlicheres sagen. Gott ist weder Mann noch Frau, und die Gottebenbildlichkeit im strikten Sinne wird von der klassischen Theologie auf die Seele bezogen (die wiederum »Form« des Leibes ist). Dies ist angesichts der nicht sehr glücklich formulierten Passage aus dem Wort der deutschen Bischöfe zur Stellung der Frau (1981) zu sagen (das anscheinend zu einem erheblichen Teil von dem inzwischen verstorbenen Speyerer Weihbischof Ernst Gutting verfasst wurde, dem Verfasser eines feministisch angehauchten Büchleins unter dem Titel »Offensive gegen den Patriarchalismus«): die Frau sei »auch in ihrem Frausein Gottes Abbild« (und der Mann in seinem Mannsein) (S. 32). Die Darstellung etwa des Bundes zwischen Gott und seinem Volk im Bild der Ehe ist wichtig (Gott bzw. Christus als »Bräutigam«, Israel bzw. die Kirche als »Braut«), betrifft aber nicht die Gottebenbildlichkeit im eigentlichen Sinne, sondern die symbolische Repräsentanz des »vestigium« (vgl. dazu, mit Hinweis auf Bonaventura und Thomas von Aquin: M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum, Paderborn 1995, S. 448.456). Nur auf dieser symbolhaften Ebene ist der geweihte Priester »Abbild« Christi als des Hauptes und Bräutigams der Kirche.

Wenn bezüglich des Amtspriestertums neben dem Mannsein auch auf die Ehelosigkeit Christi Bezug genommen wird (S. 104), wäre hier genauer zu unterscheiden. Es gibt legitimerweise zumal in den katholischen Ostkirchen auch verheiratete Priester, selbst wenn dem Zölibat nach den Worten des Zweiten Vatikanums eine sehr hohe Konvention zukommt.

Sollte die erfreuliche Publikation eine Neuaufgabe erreichen, wäre vielleicht die ein oder andere Weiterführung sinnvoll.

Manfred Hauke, Lugano

Theologiegeschichte

Johann Baptist Metz, Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe. (Gesammelte Schriften. Bd. 2, hg. von Johann Reikerstorfer), 360 S., Verlag Herder, Freiburg 2015, ISBN: 978-3-451-34802-0, € 49,99.

Johann Baptist Metz (geb. 1928) gehört zu den einflussreichsten Theologen unserer Zeit. Er lehrte ab 1963 an der Universität Münster 30 Jahre lang Fundamentaltheologie, erhielt mehrere Ehrendok-

torate und nahm nach seiner Emeritierung mehrere Jahre lang eine Gastprofessur an der Universität Wien wahr. Seit 2015 ediert der Herder-Verlag die auf zehn Bände angelegten »Gesammelten Schriften« des Autors (JBMGS). Nach Bd. 1 (»Mit dem Gesicht zur Welt«, 2015) ist bereits Bd. 2 erschienen. Als Herausgeber fungiert der emeritierte Wiener Fundamentaltheologe Johann Reikerstorfer, der seit 1994 mit Metz wissenschaftlich eng kooperiert.

In den »Vorbemerkungen des Herausgebers« (11 f) weist Reikerstorfer darauf hin, dass der vorliegende Band »frühe Denkwürfe« des Autors enthält, die sich der »anthropologischen Wende« christlicher Gottesrede verpflichtet wissen. In diese »Wende« hat sich Metz – vorbereitet durch seine Bearbeitung der Neuaufgaben von Karl Rahners Frühwerken »Geist in Welt« und »Hörer des Wortes« – in seiner »Christlichen Anthropozentrik« eingefädelt. In diesem Werk suchte Metz bereits bei Thomas von Aquin »jene Spuren zu entdecken und freizulegen, die »Welt« nicht mehr griechisch als »Kosmos«, sondern anfänglich als »Geschichte« kenntlich machen« (11). Dieser neue Verstehenshorizont – als »Denkform« – ist primär an geschichtlichen Existenzverhältnissen orientiert. »In ihm bringt sich die dem geschichtlichen Offenbarungswort entsprechende Wende von der Substanz zum Subjekt, von der Natur zur Geschichte und hin zu einer temporal-personalen Weltauffassung zur Geltung« (11). Die anschließenden Studien im Kontext der »Christlichen Anthropozentrik« lassen – so Reikerstorfer – erkennen, dass bei Metz schon früh das »Mitsein« in den theologischen Grundgestus einrückt und jedes individualistische (zeit- und geschichtslose) Identitätsdenken sprengt. »Der in seiner Leiblichkeit exponierte Mensch kommt als Subjekt nur an den Anderen und mit den Anderen zu sich selbst« (11). In dieser Einsicht wurzelt das Grundparadigma einer Gottesrede, die sich aus der bewusstseinsphilosophischen Umklammerung befreit und als »politische Gottesrede« in geschichtlicher und gesellschaftlicher Öffentlichkeit zu entwerfen beginnt. Die aufgenommenen Lexikonartikel spiegeln – so der Herausgeber – dieses Ringen in der Ausarbeitung kategorialer Wissens- und Ausdrucksweisen innerhalb der theologischen Begriffswelt.

Der erste Teil der Publikation (13–115) enthält das Werk »Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin«, das Metz 1962 veröffentlicht hat – mit einem »einführenden Essay« Karl Rahners (15–24). Der zweite Teil der JBMGS Bd. 2 (117–226) präsentiert sechs Studien im Umkreis der »Christlichen Anthropozentrik«, die Metz zwischen 1957 und 1965 publiziert hat.

Sie tragen folgende Titel: Die »Stunde« Christi. Eine geschichtstheologische Erwägung; Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit; Theologische und metaphysische Ordnung; Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes; Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem; Der Unglaube als theologisches Problem. – Im dritten Teil des Bandes (»Frühe Versuche zur anthropologischen Wende in der theologischen Begriffswelt«; 227–337) werden 18 Lexikonartikel vorgelegt, die Metz zwischen 1958 und 1965 im »Lexikon für Theologie und Kirche« (2. Aufl.) und im »Handbuch theologischer Grundbegriffe« (1962/63) veröffentlicht hat. Diese Lexikonartikel reichen – in alphabetischer Reihenfolge – von »Befindlichkeit« bis »Welt, systematisch«. Abgeschlossen wird Bd. 2 der JBMGS mit bibliographischen Nachweisen, einem Personen- und einem Sachregister.

Der vorliegende Band dokumentiert den frühen Denkweg von Johann Baptist Metz. Ausgehend von den Thomas-Interpretationen seines Lehrers Karl Rahner hat sich der Münsteraner Fundamentaltheologe immer mehr dem Phänomen des Temporal-Personalen zugewendet und so seine eigenständige theologische Linie entwickelt. Metz hat auf diesem Denkweg – im Sinne des »Glaubens in Geschichte und Gesellschaft« – seine praktische Fundamentaltheologie entworfen. Viele Zeitschriftenbeiträge des Autors sind heute nur noch schwer zugänglich. Mit diesen »Gesammelten Schriften« stellt der Herausgeber den konzentrierten Denkweg eines maßgeblichen Theologen unserer Zeit neu zur Diskussion.

Josef Kreiml, St. Pölten

Mariologie

Aristide Serra, *Maria nelle sacre Scritture. Testi e commenti in riferimento all'incarnazione e alla risurrezione del Signore*, Servitium Editrice, Milano 2016, 728 Seiten, ISBN 978–88–8166–403-0.

Das umfangreiche Werk von Aristide Serra OSM umfasst 18 Einzelstudien, die jedoch insgesamt eine Einheit bilden. Es sind, wie der Autor selber schreibt, Themen, die in den bibelwissenschaftlichen Publikationen der letzten Jahre kaum oder zu wenig zur Sprache kamen, hingegen essentiell sind für ein richtiges Verständnis der »Kindheitsevangelien« und weiterer bibeltheologischer und mariologischer Fragen. Der Autor erhofft sich damit, einige wichtige Aspekte dessen, was die Tradition jahrhundertlang überliefert hat bezüglich der Menschwerdung des Gottessohnes und bezüglich der Rolle Marias, seiner Mutter und ersten Jüngerin, der

»Magd des Herrn«, näher zu beleuchten und darzustellen.

Dabei ist für A. Serra das Ostergeheimnis der zentrale Schlüssel für das Verständnis der Mariologie. Für die ursprüngliche christliche Gemeinschaft Palästinas nahm die Reflexion über die Inkarnation des Logos im Schoß Marias seinen Ausgangspunkt im Ostergeheimnis. Die Auferstehung Jesu bildete sozusagen das Epizentrum der Reflexion über die Identität Marias. Das Ostergeschehen erhellte das Weihnachtsgeheimnis und umgekehrt verstand sich Weihnachtsgeheimnis im Widerschein von Ostern (S. 65). Diesen Schlüssel der Lektüre erkennt man immer wieder innerhalb des vorliegenden Sammelbandes, vor allem in den ersten Studien: *Die Wiedergeburt Jesu aus dem Schoß des Grabes und seine Geburt aus dem Schoß Marias. Ostern und Weihnachten*. (S. 27–66); *Zeugnisse einiger Väter und Autoren der Kirche über die jungfräuliche Geburt und über die Auferstehung* (S. 67–91); usw.

Dabei ist sich der Autor bewusst, dass manche seiner Thesen anfechtbar sind und auch in der Tat zuweilen in Frage gestellt werden, doch als Bibelwissenschaftler rechtfertigt er seine Thesen jeweils mit einer detaillierten Exegese des entsprechenden Textes und mit vielen Parallelstellen aus der hl. Schrift, mit Zitaten aus der frühjüdischen Literatur, sowie der christl. Literatur der Patristik und des Mittelalters. Dabei schöpft der nunmehr achtzigjährige Autor aus dem ganzen Reichtum von Schrift und jüdisch-christlichen Tradition. So etwa vertieft er die Perikope der *Hirtin an der Krippe* – Lk 2,8–20 (S. 113–190); die Semantik des Verbs $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\lambda\omega$ – Lk 2,19b (S. 191–226); die Bedeutung des Schwertes, welches das Herz Marias durchdringen wird – Lk 2,35a (S. 227–258); das Thema *Maria, die Magd des Herrn* (S. 299–314); die »Gebenedeute unter allen Frauen ...« – Lk 1,42. *Das Leben als ein Segen* (S. 315–330); *Maria, Tochter des Vaters* (S. 331–346); *Maria und die Erziehung zu den Werten des Reiches Gottes* (S. 347–390); *Die Schmerzensmutter* (S. 391–436); die Frage: *Ist der Auferstandene Maria erschienen?* (S. 437–462) und: *Finden sich im Transitus Sanctae Mariae Anklänge an Offb 12?* (S. 481–496). Schließlich richtet er die Aufmerksamkeit auf das Thema der *Aufnahme Marias in den Himmel* (S. 463–480; 497–534).

In einem sehr umfangreichem Index (S. 633–728) werden die vom Autor verwendeten und zitierten Werke aufgelistet. Da findet sich nicht nur ein klassisches Stellenregister des hebräischen und griechischen Alten und Neuen Testaments, sondern auch der neutestamentlichen Apokryphen, der antiken jüdischen Literatur, einiger griechischer und auch lateinischer klassischer Schriftsteller, der grie-

chisch-orientalischen und der lateinischen Kirchenväter, Texte des kirchlichen Lehramtes, einige Dokumente des ökumenischen Dialogs und etliche moderne Autoren.

Wir möchten hier nur zwei Studien – sozusagen exemplarisch – eingehender besprechen:

A.) *Die Schmerzensmutter, ein Bild neu zu deuten?* (S. 391–436) und B.) *Ist der Auferstandene Maria erschienen?* (S. 437–462).

Die Schmerzensmutter, ein Bild neu zu deuten? (S. 391–436)

»Die Schmerzensmutter ist wahrscheinlich das von unseren Leuten am meisten geliebte Gesicht Marias. [...] Die Erfahrung des Schmerzes ist so universal, dass sie uns alle einmütig zu Schwestern und Brüdern macht.« (S. 391) Die tiefe Verbundenheit Marias mit ihrem gekreuzigten Sohn offenbart auch ihre *mitfühlende Barmherzigkeit*. In ihr sehen wir konkret verwirklicht, was der Apostel Paulus an die Gemeinde von Rom schreibt: »Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden!« (Röm 12,15) Diese beiden Hemisphären des christlichen Engagements zeichnen sich exemplarisch ab in der Person der Mutter Jesu: Sie ist gegenwärtig bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2), und ebenso unter dem Kreuz. (Joh 19,25–27).

In Ex 34,6 offenbarte sich Gott als der gnädige und barmherzige Gott. Ihm muss ein Volk entsprechen, das die gleichen Charakteristiken aufweist. Das heißt, der ewige Vater möchte, dass sein Volk ein Volk von »Getrösteten« und gleichzeitig von »Tröstern« sei – ein Volk, das Barmherzigkeit empfangen durfte und nun Barmherzigkeit weitergibt. Dies wird nicht nur sichtbar im Leben des Volkes Israel, sondern auch im Leben Christi, sowie im Leben der Urkirche, wie A. Serra durch zahlreiche Schriftzitate verdeutlicht (S. 395–403).

Der Orden der Serviten, dem der Autor selber angehört, verehrt in besonderer Weise Maria, die »Mutter der sieben Schmerzen«. Maria ist wahrhaft vertraut mit den Schmerzen und den oft grausamen Erfahrungen der Menschheit: Wie die Mutter der Makkabäersöhne, war Maria gegenwärtig, als ihr Sohn ermordet wurde »und ertrug es tapfer, weil sie auf den Herrn vertraute« (2 Makk 7,20; vgl. S. 415). Ihr Herz wurde von einem Schwert durchbohrt (Lk 2,34f.), doch sie lehnte sich nicht auf. Wie Jesus sich »wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt« (Jes 53,7), nicht wehrte, wandte sich auch Maria nicht gegen die Feinde, die ihren Sohn töteten. Maria war unter den wenigen, die einen Gott empfingen, der sich so sehr verdemütigte, dass er für seine Folterer betete. Und auch sie vergab, wie ihr misshandelter Sohn vergab. A. Serra sieht es als

eine notwendige Aufgabe, in einer Welt, die allzu oft von Hass, Unterdrückung und Krieg gezeichnet ist, den Sieg der Auferstehung über den Tod tatkräftig zu bezeugen. »Nichts ist für Gott unmöglich«, hatte der Engel zu Maria gesagt (Lk 1,37). Und Maria hatte geglaubt, »was der Herr ihr sagen ließ« (Lk 1,45)

Maria bleibt auch heute an der Seite all jener, die leiden, gedemütigt sind – eventuell auch durch ihre eigene Sünde – und glaubt, dass Gott auch heute Rettung schenken wird, wie er es in der Vergangenheit so oft getan hatte (vgl. S. 406). »Es ist die Liebe, die den Schmerz teilt, die sich dem Nächsten öffnet. Es ist im Grunde, der Austausch der Liebe, die im Herzen der hl. Dreifaltigkeit brennt, und die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Hl. Geist, den Geist Christi! (Röm 5,5; 8,9).« (S. 435)

Ist der Auferstandene Maria erschienen? (S. 437–462)

Am 4. April 1994 vertrat Papst Johannes Paul II. in der Einleitung zum Mittagsgebet *Regina caeli* die Meinung, dass Christus bei der Auferstehung bestimmt zuerst seiner Mutter erschienen sei – auch wenn die Hl. Schrift darüber schweigt –, war sie doch seine treue und auserwählte Mutter, die auch im Leiden und bei seinem Sterben an seiner Seite ausgeharrt und im Herzen mit ihm gelitten hatte. Diese Aussage des Papstes blieb nicht unbeachtet und brachte unterschiedlichste Reaktionen in den Medien hervor. Dies bewog Aristide Serra, dieser Thematik nachzugehen und anhand unzähliger Aussagen aus der Tradition aufzuzeigen, dass die von Papst Johannes Paul vertretene Überzeugung schon im IV. Jahrhundert bei den Kirchenvätern zu finden ist. Dabei lassen sich verschiedene Versionen erkennen: I. Ephrem der Syrer sowie verschiedene apokryphe Evangelien (des Gamaliel, des Bartolomäus und jenes der 12 Apostel) identifizieren die Erscheinung des Auferstandenen bei der Jungfrau Maria mit jener bei Maria von Magdala (vgl. Joh 20,11–18). II. Andere Autoren wiederum identifizieren die Mutter Jesu mit der »anderen Mutter«, wie es in Mt 28,1 heißt, so etwa Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Johannes von Thessaloniki, usw. III. Zahlreiche Kirchenväter und Autoren erwähnen ganz allgemein eine Erscheinung des Auferstandenen seiner Mutter am dritten Tag. Gregor der Bekenner, Georg von Nikodemia und Symeon Metaphrastes sind unter den orientalischen Schriftstellern, die der Ansicht sind, dass der Auferstandene seiner Mutter als erster und ihr allein erschienen sei, und erst nachher den übrigen Jüngern. In der lateinischen Kirche finden wir diese Überzeugung bei Bruno von Segni, Rupert von Deutz und Sicard von Cremona.

Dem Theologen stellt sich nun die Frage nach den Motiven oder Konvenienzgründen dieser Heilstat: Warum erschien der Auferstandene seiner Mutter? Und warum schweigen die Evangelien darüber? Auch zu diesen beiden Fragen zitiert A. Serra etliche Aussagen der Kirchenväter und Autoren aus Ost und West. Wie oben schon erwähnt, ist es eine weitverbreitete Überzeugung in der Universalkirche, mind. seit dem IV. Jahrhundert, dass der Auferstandene als erster seiner Mutter erschienen ist. Die Motive, die am Ursprung dieser Ansicht stehen, sind ganz unterschiedlich, auch in ihrem Wert: Wie Maria die erste war, welcher die Nachricht der großen Freude von der Inkarnation zuteilwurde – »Freue dich, du voll der Gnade« (Lk 1,28) –, so war es angemessen, dass sie die erste war, die an der Osterfreude teilhaben durfte. Zudem blieb sie treu an seiner Seite, unter dem Kreuz bei seinem Leiden und Sterben, so wurde ihr auch als erster die Auferstehung kundgetan. Einen plausiblen Grund für das Schweigen der Evangelien sieht A. Serra in der Tatsache, dass das Zeugnis einer Mutter nicht glaubwürdig gewesen wäre als öffentliches und offizielles Zeugnis. Ihre Aussage wäre auf Misstrauen und Zweifel gestoßen (S. 462). Aber dies hindert nicht daran, dass der Auferstandene wahrhaft seiner irdischen Mutter erscheinen ist, noch vor allen anderen Personen. So schreibt A. Serra abschließend: »Eine Hypothese dieser Art scheint nicht ohne fundierte Wahrscheinlichkeit. Im Gegenteil, ihre beeindruckende Verwurzelung im Christentum während Jahrhunderten legt dem Theologen nahe, die tatsächliche Beziehung zwischen Schrift und Tradition noch gründlicher zu erforschen.« (S. 462, übertragen aus dem Ital.)

Regina Willi, Wien

Biblische Theologie

Denis Shayaraj Kulundaisamy, *The Birth of Jesus or the Birth of Christians? An Inquiry into the Authenticity of John 1:13. Foreword by Aristide Serra (Scripta Pontificae Facultatis Theologicae Marianum, 65, Nova Series [37]), Marianum, Rom 2015, 352 S.*

Die Studie des indischen Professors für Bibelwissenschaft und Mariologie in Rom (Marianum, Augustinianum) behandelt ein Thema, das für das Studium des Urtextes des Johannesevangeliums und für die Mariologie überaus bedeutsam ist. In den gängigen Bibelausgaben präsentiert sich Joh 1,13 gewöhnlich in einer Version, die den auf uns gekommenen griechischen Manuskripten entspricht: der ewige Logos gab die Macht, Kinder Gottes zu

werden, denen, die an seinen Namen glauben, »die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind (*egennéthesan*)«. Es gibt jedoch alte Zeugnisse des Textes, vor allem bei den frühesten kirchlichen Autoren der Väterzeit von breit gestreuter geographischer Herkunft, die eine andere Lesart bringen: sie beschreiben nicht die »Geburt« zur Adoptivkindschaft Gottes in der Taufe, sondern die jungfräuliche Geburt Jesu Christi: »der nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren ist (*egennéthe*)«. Darüber gibt es eine kontroverse Diskussion, die bislang noch kein allgemein akzeptiertes Ergebnis gefunden hat: ist die Variante im Plural (mit Bezug auf die Taufe) oder die Lesart im Singular (bezüglich der Geburt Christi) zu bevorzugen? Der Verfasser der vorliegenden Arbeit stellt gründlich die einschlägige Debatte dar und gelangt am Ende zum Ergebnis, dass eindeutig die Lesart im Singular den Vorzug verdient. Weitergeführt werden dabei vor allem die vorausgehenden Studien der Exegeten Ignace de la Potterie und Aristide Serra.

Das Vorwort von Aristide Serra, des produktivsten Bibelwissenschaftlers der Gegenwart bezüglich mariologischer Themen, skizziert das Ergebnis der Forschung (S. 21–23), während die »Allgemeine Einführung« des Verfassers kurz das zu behandelnde Problem und die Methodik des Werkes vorstellt (S. 25–29). Die Originalität der Studie besteht in einem kritischen Bericht über die vorausliegenden exegetischen Arbeiten von 1896 bis 2013. Der Autor wendet dann eine textkritische Methode an, die sich von J.K. Elliott inspiriert weiß (dazu gleich mehr). Schließlich findet sich hierbei eine exemplarische Zusammenarbeit zwischen Exegese und Dogmatik.

Der erste Teil des Werkes betrifft die Textkritik von Joh 1,13 (S. 31–149). Die Textkritik beschränkt sich nicht auf das Studium der Manuskripte, sondern berücksichtigt alle Dimensionen der Entstehung des Textes; es wird nicht nur die Zahl der Zeugen gezählt, sondern auch deren Wert in den Blick genommen. Insofern diese Methode mehrere Disziplinen einbezieht (Untersuchung des überlieferten Textes in den Manuskripten, äußere und innere Kritik), wird sie (im Anschluss an G.D. Kilpatrick und J.K. Elliott) auch »eklektische integrale Kritik« genannt (*thoroughgoing eclectic criticism*), »rationale eklektische Methode« oder »integrale eklektische Methode« (S. 32–35). Ein *status quaestionis* bietet eine ausführliche Übersicht der modernen Versionen und der vorausgehenden Studien (S. 35–89). Im Unterschied zu oberflächlichen

Pauschalurteilen (wonach sich etwa die Befürwortung der singularischen Lesart auf katholische Autoren aus dem französischen Sprachraum beschränkt), legt der Verfasser ein breites Spektrum dar, in dem zugunsten der singularischen Variante sich so unterschiedliche Autoren wie etwa Adolf von Harnack, Theodor Zahn, Karl Rahner, Tibur Gallus, Ignace de la Potterie, Aristide Serra und Michael Theobald aussprechen. Wer die pluralische Lesart verteidigt, begründet dies mit der großen Zahl der griechischen Handschriften und dem Hinweis, dass Joh 1,13 den vorausgehenden Vers (1,12) erkläre. Diese Argumente sind freilich alles andere als überzeugend: auch die Qualität der Textzeugen und die Geschichte der Überlieferung sind zu berücksichtigen; die christologische Deutung des Verses passt bestens in das vorherrschende Thema der Inkarnation im Johannesevangelium (und vor allem im Prolog).

Der nächste Schritt ist die äußere Kritik, welche die Handschriften und die Kommentare aus der Väterzeit zu Joh 1,13 untersucht (S. 89–128). Wenn manche Einzelheiten auch unterschiedlicher Auslegung zugänglich sind, so wird doch deutlich, dass die singularische Lesart die älteste und geographisch ursprünglich die am weitesten verbreitete ist. Eine Umwandlung des Plurals in den Singular scheint schwer erklärbar, während die Änderung des Singulars in den Plural nach dem Hinweis Tertullians bei den valentinianischen Gnostikern bezeugt ist und später auch Aufnahme in einem rechtgläubigen Kontext finden konnte. Der Singular bildet die *lectio difficilior* und verdient den Vorzug (S. 125–127). Das Ergebnis der äußeren Kritik wird dann gestützt durch die innere Kritik (S. 128–145): zu erinnern ist dabei u.a. an den parallelen Text in 1 Joh 5,18 und an das »*kai* epexegeticum« am Beginn von Joh 1,14 (das »erklärende« »und«, durch das sich die Aussage von der Fleischwerdung des Wortes unmittelbar mit dem vorausgehenden Vers verbindet); ein beachtenswertes Argument ist auch die dreifache Verneinung in Joh 1,13, die als eine so massive Unterstreichung der geistigen Geburt des Gläubigen kaum Sinn macht, während sie bestens passt zur Hervorhebung der jungfräulichen Geburt (nicht aus Blut, Willen des Fleisches, Willen des Mannes) (S. 138). Am Ende des textkritischen Teils formuliert der Verfasser 21 (!) Argumente zugunsten der singularischen Lesart (S. 145–149).

Der zweite Teil der Arbeit vertieft die exegetische Analyse von Joh 1,12–13 (S. 151–227). Diese Verse gleichen dem zentralen Bild eines Altars mit zwei Retabeln auf den Seiten (S. 226); die zentrale Stellung wird auch von den verschiedenen Vorschlägen für die Strukturierung des Textes hervor-

gehoben (S. 187f). Der Ausdruck »nicht aus Blut« (*ouk ex haimáton*) wird ausführlich beleuchtet (S. 198–213): in seiner Geburt verursacht Jesus nicht die Ausgießung des mütterlichen Blutes, das zur rituellen Unreinheit führen würde. Joh 1,13 bezieht sich also auf die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu (S. 227).

Im dritten Teil seiner Studie entwickelt der Verfasser die theologischen Gehalte von Joh 1,13 (S. 229–288) in einem christologischen (S. 229–261) und einem mariologischen Teil (S. 261–288). Der Text betrifft die zeitliche Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, angegeben im Aorist, auch wenn Jesus als das ewige Wort von Ewigkeit her aus dem Vater gezeugt wird (S. 229–231). Es gibt eine bemerkenswerte Parallele zwischen Joh 1,12–13 und Joh 20,31 (an den Sohn Gottes und seinen Namen glauben): die menschliche Geburt Jesu ist das Vorbild für die neue Geburt der Christen, die Kinder Gottes werden, teilhaftig des neuen Lebens (S. 242–244). Vertieft wird auch die Beziehung von Joh 1,13 zu 1 Joh 5,18 (wer aus Gott geboren ist, wird hingeordnet auf den Sohn Gottes, der aus Gott geboren wurde) (S. 244–246). Es gibt weitere Texte, die indirekt die jungfräuliche Empfängnis Jesu durch Maria andeuten (S. 248–261: der Kontext von Joh 1,45 und 6,42).

Bezüglich des mariologischen Gehaltes beachte man die Nähe zu Lk 1,34–35 bezüglich des Bandes zwischen der jungfräulichen Geburt Jesu und seiner Gottessohnschaft, gemäß der Lektüre des Textes, wie sie sich etwa beim hl. Ambrosius findet (»deshalb wird der heilig Geborene Sohn Gottes genannt werden«) (S. 264–273). Die jungfräuliche Geburt erscheint als äußeres Zeichen, das die jungfräuliche Empfängnis und die Gottheit Jesu offenbart. Interessant scheinen die Verbindungen zwischen der jungfräulichen Inkarnation des Logos und der Auferstehung (S. 273–279). »Wie Jesus das Grab bei der Auferstehung intakt ließ, so ließ er auch den Schoß seiner Mutter intakt und jungfräulich beim Eintritt in diese Welt« (S. 279).

Um die biblische Forschung mit einem Blick auf die systematische Lehre abzurunden, stellt der Verfasser kurz die kirchliche Lehrverkündigung über die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt vor (S. 279–285) und erarbeitet den Sinngehalt der jungfräulichen Mutterschaft (S. 285–288). Die Konklusion fasst die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammen und gibt einige Hinweise für die pastorale Verwendung des Textes, wonach die Jungfräulichkeit Mariens als Zeichen ihrer Treue zu Gott und als Hinweis auf die Gottheit Jesu erscheint (S. 289–298). Es folgt eine umfangreiche Bibliographie (S. 299–325), gefolgt von diversen Registern (Bibel-

stellen, antike Quellen, Äußerungen des Lehramtes, moderne Autoren) (S. 327–346).

Das Werk bietet eine Fülle von beachtenswerten Argumenten, die singularische Lesart von Joh 1,13 zu bevorzugen. Dem Rezensenten scheint das Ergebnis, jedenfalls aufs Ganze gesehen, ein überzeugender Konvergenzbeweis. Der Verfasser bietet einen wichtigen Beitrag zur Auslegung des Johannes-evangeliums. Für die Mariologie verdient der biblische Hinweis auf die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt eine breite Rezeption.

Manfred Hauke, Lugano

Pastoraltheologie

George Augustin / Ingo Proft (Hg.), *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, (Theologie im Dialog, Bd. 13), 480 S., Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2014, ISBN 978-3-451-31257-1, € 40,—.

Dem Thema »Ehe und Familie« kommt in der Gesellschaft eine außerordentliche Bedeutung zu. Papst Franziskus hat es in zwei Bischofssynoden und in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben »*Amoris laetitia*« in den Mittelpunkt des kirchlichen Diskurses gestellt. Welche Herausforderungen stellen sich an Ehe und Familie in der heutigen Gesellschaft? Was sagt das Evangelium dazu? Bekannte Autoren diskutieren diese Fragen in der vorliegenden Publikation aus sakramententheologischer, moraltheologischer, kirchenrechtlicher und pastoraler Perspektive. Sie eröffnen damit in neuer Weise einen lebendigen Zugang zur Lehre der katholischen Kirche über Ehe und Familie. – In ihrem Vorwort (9–14) betonen die beiden Herausgeber, dass die Kirche als eine weltweite Glaubens- und Zeugnisgemeinschaft »in einem großen Spannungsfeld der Ungleichzeitigkeit der Kulturen« lebt. Dabei müsse der Glaube als Handlungsgrundlage und Orientierungshilfe für die Praxis sichtbar werden. Es ist die bleibende Aufgabe der Kirche, »den existenziellen Sinn der kirchlichen Lehre immer neu zu erklären und die Menschen zu motivieren, in ihrer Lebenspraxis die Botschaft des Evangeliums zu verwirklichen« (9 f). Das sicherste und am besten geeignete Umfeld für Kinder bietet die traditionelle und intakte Familie. Die Autoren dieses Bandes tragen ihre je eigene Perspektive zu einer zeitgemäßen Diskussion bei, »die die unterschiedlichen Herausforderungen einer Ehe- und Familienpastoral darstellt« (13).

Das erste Kapitel (»Ehe und Familie in Kirche und Gesellschaft«; 15–86) enthält fünf Beiträge:

Erzbischof Heiner Koch, »Hier beginnt Zukunft«; Bischof Franz-Josef Overbeck, »Familie – Seismograph für katholische Soziallehre«; Weihbischof Dominikus Schwaderlapp, »Ehe und Elternschaft – ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft von Kirche und Gesellschaft«; Franz-Josef Bormann, »Desiderate und Fehlentwicklungen in der Familienpolitik«; Klaus Vellguth, »Familie in der multioptionalen Gesellschaft«; – Im zweiten Kapitel (»Biblische und theologische Vergewisserung«; 87–215) finden sich acht Aufsätze: Kardinal Gerhard Ludwig Müller, »Die Ehe – ein wahres und eigentliches Sakrament des Neuen Bundes«; George Augustin, »Zum Verständnis des sechsten Gebots heute. Gedanken zum Gelingen der Ehe«; Michael Theobald, »Die Ehe-theologie des Epheserbriefs«; Bischof Rudolf Voderholzer, »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« (Johannes Paul II.). Zum Wert der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral für den Menschen der Gegenwart«; Herbert Schlögel/Kerstin Schlögl-Flierl, »Ehe – Sakrament – Versöhnung«; Markus Graulich, »Ehe und Familie im Kirchenrecht«; Hans-Joachim Höhn, »Ehe als Versprechen«; Thomas Krafft, »Gedanken zu Wirklichkeit und Sakrament«.

Das dritte Kapitel (»Krisen und Gelingen der Ehe und Familie«; 217–364) enthält acht Beiträge: Dietmar Mieth, »Gelingen und Misslingen in Liebe und Ehe«; Johannes Reiter, »Ehe und Familie. Lebensbilder – Leitbilder – Ethos«; Josef Römelt, »Der Sprache der Liebe Vertrauen schenken«; Hubert Windisch, »Herausforderungen zur Erneuerung der Ehepastoral«; Savio Vaz, »Wenn Kinder Sündenböcke für die Eltern werden«; Jörg Splett, »Sex und Gender aus der Sicht christlicher Philosophie«; Terrence Keeley, »Von Frömmigkeit zur Pluralität in vier Generationen«; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Verlorene Mütterlichkeit? Stimmen aus dem Vorhof der Heiden«; – Im vierten Kapitel (»Pastorale Ermutigungen und Perspektiven«; 365–477) werden acht Aufsätze vorgelegt: Kardinal Christoph Schönborn, »Zur Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene«; Ottmar Fuchs, »Das »Evangelium von der Familie« in seiner pastoralen Entfaltung«; Philipp Müller, »Eine zeitgemäße Ehe- und Familienpastoral«; Willibald Sandler, »Zeit der Barmherzigkeit – Zeit des Gerichts. Zur Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten«; Weihbischof Florian Wörner, »Theologie des Leibes und ihre jugendpastorale Konkretisierung mit TeenSTAR«; Heiko Merkelbach, »Vor der Ehe, in der Ehe, nach der Ehe. Tagebuch eines Stadtpfarrers«; Johannes Brantl, »Zur Tragweite der Selbstbeurteilung in der Situation wiederverheirateter Geschiedener«; Ralph Weimann, »Die Familie

als Keimzelle für die Erneuerung des Glaubens«. – Diese unter Mitwirkung des an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar angesiedelten Kardinal Walter Kasper Instituts für Theologie, Ökumene und Spiritualität entstandene Publikation zeichnet sich durch eine große Vielfalt der Zugänge

zur verhandelten Thematik aus. Seelsorger und theologisch Interessierte können in diesem Sammelband viele wertvolle Anregungen und Argumente entdecken, die ihnen helfen, in wichtigen Fragen zum Thema einen verantworteten eigenen Standpunkt zu finden.

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:

Prof. Dr. Jan Flis, Kirchenplatz 3, A-3751 Sigmundsherberg
Email: sigm@pfarre-sigm.at

ks. Edward Wasilewski, ul. Wyzwolenia 2, PL 85–790 Bydgoszcz, Polen
Email: edwasil@poczta.onet.pl

Wilhelm Tauwinkl, Str. Marginei 28, 012484 Bucuresti OF 86, Rumänien
Email: wilhelm.tauwinkl@g.unibuc.ro

Dr. Stefan Endriss, Im Theil 4, 79219 Staufen
Email: endriss.stefan@t-online.de

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

B 51765

32. Jahrgang Heft 3/2016

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

- Manfred Hauke: »*Als Mann und Frau schuf er sie*« (Gen 1,27).
*Ein philosophischer und theologischer Zugang zur Komplementarität
der Geschlechter* 161
- Josef Spindelböck: *Das Leben aus dem Ehesakrament
Der inkarnatorische und dynamische Charakter der christlichen Ehe* 182
- Hermann Geißler: *Die Sendung der Christen in der Welt
nach John Henry Newman* 199

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Josef Kreiml: *Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft
Erkenntnisse im Kontext der Kindheitsgeschichten* 209
- Michael Stichelbroeck: *Das geistliche Leben des Landpfarrers
in Bernanos' Priesterroman* 216
- Jayaraj Savarimuthu: *Die Geschichte der Diözese Ahmedabad
in Gujarat im Nordwesten Indiens* 227

BUCHBESPRECHUNGEN 238

Kirchengeschichte

*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 beigefügt wird.

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

»Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1,27).

Ein philosophischer und theologischer Zugang zur Komplementarität der Geschlechter

Von Manfred Hauke, Lugano

Zusammenfassung

Die römische Bischofssynode über die Familie betont die Bedeutung der Komplementarität von Mann und Frau, welche die Grundlage für Ehe und Familie bildet. Im Rahmen der von der Enzyklika »Laudato si« hervorgehobenen »Humanökologie« und in Auseinandersetzung mit feministischen Ansätzen sowie der Gender-Ideologie zeigt der Verfasser zunächst die Bedeutung einer philosophischen Wesensbestimmung. Näher beleuchtet werden die paradigmatischen Ansätze von Edith Stein und Philipp Lersch. Die Komplementarität wird unterschieden von Konzeptionen, die eine Minderwertigkeit eines Geschlechtes behaupten oder eine abstrakte Gleichheit proklamieren. Die philosophische Integration von Gleichheit und Verschiedenheit wird dann verbunden mit der biblischen Theologie des Bundes, mit der Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche.

1. Die gegenwärtige geistige Herausforderung

Am 24. Oktober 2015 fanden die Sitzungen der römischen Bischofssynode über »Die Berufung und Sendung der Familie in der Kirche und in der Welt der Gegenwart« ihren Abschluss. Familie ist ein zentrales Thema des Menschseins, das mit dem Glauben an Gott den Schöpfer zusammenhängt. Hier ist eine gemeinsame Reflexion möglich auch mit Angehörigen anderer Religionen, zumal mit denen, die sich zum Glauben an den einen Gott bekennen. Angesetzt werden muss hier bereits bei der philosophischen Reflexion über das Menschsein, die bis zu einem gewissen Punkt auch für die Menschen zugänglich ist, die sich nicht als religiös definieren. Es geht hier, so können wir sagen, bereits um den »gesunden Menschenverstand«, der geistig auf den Punkt zu bringen ist. Kennzeichnend ist dafür etwa das Interreligiöse Internationale Kolloquium in Rom im September 2014 über die Komplementarität von Mann und Frau. Papst Franziskus sprach dazu ein Grußwort, in dem er betonte:

»Über die Komplementarität nachzudenken heißt nichts anderes, als die dynamischen Harmonien zu betrachten, die im Zentrum der ganzen Schöpfung stehen. Das ist das Schlüsselwort: Harmonie. Jede Komplementarität hat der Schöpfer geschaffen, damit der Heilige Geist, der der Urheber der Harmonie ist, diese Harmonie bewirken kann. Richtigerweise habt ihr euch zu diesem internationalen Kolloquium versammelt, um das Thema der Komplementarität von Mann und Frau zu vertiefen. In der Tat bildet diese Komplementarität die Grundlage von Ehe und Familie, die die erste

Schule ist, in der wir, unsere Gaben und die der anderen schätzen lernen und wo wir beginnen, die Kunst des Zusammenlebens zu erlernen«¹.

Die in Schöpfung Gottes begründete Komplementarität gehört nach den Worten des Papstes zur »Humanökologie«, die ebenso vor zerstörerischen Faktoren geschützt werden muss wie die biologische Umwelt des Menschen:

»In der heutigen Zeit befinden sich Ehe und Familie in einer Krise. Wir leben in einer Kultur des Provisorischen, in der immer mehr Menschen auf die Ehe als öffentliche Verpflichtung verzichten. Diese Revolution der Sitten und der Moral hat häufig das ›Banner der Freiheit‹ geschwungen, aber in Wirklichkeit geistliche und materielle Zerstörung für unzählige Menschen gebracht, vor allem für die schwächsten. Es wird immer deutlicher, dass ein Verfall der Ehekultur verbunden ist mit einem Anstieg der Armut und einer Reihe zahlreicher weiterer gesellschaftlicher Probleme, die in unverhältnismäßiger Weise Frauen, Kinder und alte Menschen treffen. Und immer sind sie es, die in dieser Krise am meisten zu leiden haben. Die Krise der Familie hat eine Krise der Humanökologie hervorgebracht, weil das soziale Umfeld genau wie die natürliche Umwelt geschützt werden muss. Auch wenn die Menschheit jetzt die Notwendigkeit begriffen hat, das anzugehen, was eine Bedrohung für unsere natürliche Umwelt darstellt, sind wir nur langsam dabei ... zu erkennen, dass auch unser soziales Umfeld in Gefahr ist. Daher ist es unerlässlich, eine neue Humanökologie zu fördern und sie voranzutreiben«². Ganz ähnlich äußert sich Papst Franziskus in seiner Umweltzyklika »Laudato si«³.

Auf der Familiensynode selbst haben eine Reihe von Bischöfen auf die geistige Bedrohung hingewiesen, die von einer Ideologie her kommt, die Biologie und Soziologie radikal voneinander trennt. Als Beispiel sei hier der Ergebnisbericht der deutschen Sprachgruppe zitiert, worin es heißt:

»Der Arbeitsgruppe war wichtig zu betonen, dass die christliche Überzeugung grundsätzlich davon ausgeht, dass Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen

¹ Papst Franziskus, Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Kongregation für die Glaubenslehre veranstalteten Internationalen Kolloquium über die Komplementarität von Mann und Frau, 17. November 2014 (www.w2.vatican.va) (Zugang am 12.11.2015).

² Ibidem.

³ Vgl. Papst Franziskus, Enzyklika »Laudato si« (2015), Nr. 155: »Die Humanökologie beinhaltet auch einen sehr tiefgründigen Aspekt: die notwendige Beziehung des Lebens des Menschen zu dem moralischen Gesetz, das in seine eigene Natur eingeschrieben ist. Diese Beziehung ist unerlässlich, um eine würdigere Umgebung gestalten zu können. Papst Benedikt XVI. sagte, dass es eine ›Ökologie des Menschen‹ gibt, denn ›auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann‹ [Ansprache an den Deutschen Bundestag in Berlin, 22. September 2011]. Auf dieser Linie muss man anerkennen, dass unser Körper uns in eine direkte Beziehung zu der Umwelt und den anderen Lebewesen stellt. Das Akzeptieren des eigenen Körpers als Gabe Gottes ist notwendig, um die ganze Welt als Geschenk des himmlischen Vaters und als gemeinsames Haus zu empfangen und zu akzeptieren ... Zu lernen, den eigenen Körper anzunehmen, ihn zu pflegen und seine vielschichtige Bedeutung zu respektieren, ist für eine wahrhaftige Humanökologie wesentlich. Ebenso ist die Wertschätzung des eigenen Körpers in seiner Weiblichkeit oder Männlichkeit notwendig, um in der Begegnung mit dem anderen Geschlecht sich selbst zu erkennen. Auf diese Weise ist es möglich, freudig die besondere Gabe des anderen oder der anderen als Werk Gottes des Schöpfers anzunehmen und sich gegenseitig zu bereichern. Eben deswegen ist die Einstellung dessen nicht gesund, der den Anspruch erhebt, ›den Unterschied zwischen den Geschlechtern auszulöschen ...‹ [Generalaudienz, 15. April 2015]«.

und sie gesegnet hat, damit sie ein Fleisch seien und fruchtbar werden (vgl. Gen 1, 27 f; 2, 24). Mann und Frau sind in ihrer ebenbürtigen personalen Würde wie in ihrer Unterschiedenheit Gottes gute Schöpfung. Nach christlichem Verständnis einer Einheit von Leib und Seele lassen sich biologische Geschlechtlichkeit (>sex<) und sozio-kulturelle Geschlechtsrolle (>gender<) zwar analytisch voneinander unterscheiden, aber nicht grundsätzlich oder willkürlich voneinander trennen. Alle Theorien, die das Geschlecht des Menschen als nachträgliches Konstrukt ansehen und seine willkürliche Auswechselbarkeit gesellschaftlich durchsetzen wollen, sind als Ideologien abzulehnen. Die Einheit von Leib und Seele schließt ein, dass das konkrete soziale Selbstverständnis und die soziale Rolle von Mann und Frau in den Kulturen verschiedenen ausgeprägt und einem Wandel unterworfen sind. Daher ist das Bewusstwerden der vollen personalen Würde und der öffentlichen Verantwortung der Frauen ein positives Zeichen der Zeit, welches die Kirche wertschätzt und fördert (Papst Johannes XXIII. *Pacem in terris* 22)⁴.

Eine noch engagiertere Wortmeldung brachte der aus Guinea stammende Kardinal Robert Sarah, der von Papst Franziskus ernannte Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Während der Synode sprach er von neuen Herausforderungen für die Christen. »Eine theologische Unterscheidung befähigt uns, in unserer Zeit zwei unerwartete Bedrohungen zu sehen (fast wie zwei »apokalyptische Tiere«, die auf einander entgegengesetzten Polen anzusiedeln sind: auf der einen Seite die Idolatrie der westlichen Freiheit; auf der anderen der islamische Fundamentalismus ... Um ein Schlagwort zu benutzen: wir befinden uns zwischen »Gender-Ideologie und Isis«). »Was Faschismus und Kommunismus im zwanzigsten Jahrhundert waren«, meinte der Kardinal, das sind heute diese beiden entgegengesetzten Ideologien⁵.

Der Hinweis Kardinal Sarahs auf die Gender-Ideologie nimmt Bezug auf die extrem stark pointierte Unterscheidung zwischen »sex« und »gender«: das biologische Geschlecht (sex) sei zu unterscheiden von dem möglicherweise davon abweichenden sozialen oder kulturellen Geschlecht (gender)⁶. Die wohl einflussreichste Vertreterin des »gender-Feminismus«, Judith Butler, stellt sogar die sexuell geprägte Leiblichkeit selbst als Kulturprodukt dar. Sie schreibt:

»Das »biologische Geschlecht« ist ein ideales Konstrukt, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird. Es ist nicht eine schlichte Tatsache oder ein statischer Zu-

⁴ Bischofssynode in Rom, Bericht über die Beratungen zum dritten Teil des *Instrumentum laboris* in der deutschsprachigen Gruppe, 21. Oktober 2015: Die Tagespost, 24.10.2015, S. 6 (ebenfalls im Internet unter www.dbk.de; Zugang: 12.11.2015).

⁵ Kardinal Robert Sarah, »Zwischen Gender-Ideologie und ISIS-Terror« (Synodenintervention vom 14. Oktober 2015): Die Tagespost, 17.10.2015, S. 14. Papst Franziskus meinte im Gespräch mit Weihbischof Andreas Laun: »Die Gender-Ideologie ist dämonisch!« (»Papst Franziskus: die Genderideologie ist dämonisch!« www.kath.net, 11. März 2014) (Zugang am 12.11.2015). Weitere kritische Äußerungen des gegenwärtigen Papstes zu diesem Thema erwähnt Spieker, Manfred, *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, Paderborn 2015, 51–53.

⁶ Vgl. dazu etwa die Übersicht zum feministischen Diskurs bei Honegger, Claudia – Arni, Caroline (Hrsg.), »Gender« – die Tücken einer Kategorie, Zürich 2001; in kritischer Sicht außerdem Kuby, Gabriele, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kisslegg 2012; Roze, Etienne, *Verità e splendore della differenza sessuale*, Siena 2014, 19–87; Prader, Helmut (Hrsg.), *Als Mann und Frau schuf er sie: Die Herausforderung der Gender-Ideologie*, Kisslegg-Immenried 2015; Spieker (2015).

stand eines Körpers, sondern ein Prozess, bei dem regulierende Normen das ›biologische Geschlecht‹ materialisieren und diese Materialisierung durch eine erzwungene ständige Wiederholung jener Normen erzielen«⁷.

2. Der »Schwesternstreit« innerhalb des Feminismus

Über die Beziehung zwischen Mann und Frau findet sich eine überreiche Fülle von Beobachtungen aus den verschiedensten Einzelwissenschaften, angefangen mit Biologie, Psychologie und Soziologie⁸. Gibt es überhaupt die Möglichkeit, Mannsein und Frausein als solches zu beschreiben? Oder gilt es, jedweden Versuch einer Wesensbestimmung der Geschlechter abzuwehren?

Im zeitgenössischen Feminismus finden sich zwei Strömungen zur Geschlechtertheorie: nach der einen Richtung, die noch weithin den Ton angibt, gilt es, die sogenannten »Rollen« von Mann und Frau einander anzugleichen⁹. Die feministische Historikerin Herrad Schenk nennt dieses Ziel sogar als den gemeinsamen Nenner des Feminismus: »Abbau der Geschlechtsrollendifferenzierung«¹⁰. Die Entwicklung des »Gleichheitsfeminismus«¹¹ ist stark von marxistischen Denkmustern beeinflusst worden, aber auch vom Gedankengut Simone de Beauvoirs, der Lebensgefährtin des

⁷ Butler, Judith, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995, 21. Zu Butler vgl. Doyé, Sabine – Heinz, Marion – Kuster, Friederike (Hrsg.), Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2002, 63–66; Krüger, Hans Peter, Zwischen Lachen und Weinen II. Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage, Berlin 2001, 372–400; Kuby (2012), aaO., 81–86.

⁸ Für eine Zusammenschau vgl. Sullerot, Evelyne (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Frau, München 1979 (frz. 1978); Gaspari, Christof, Eins plus eins ist eins. Leitbilder für Mann und Frau, Wien – München 1985; Höhler, Gertrud – Koch, Michael, Der veruntreute Sündenfall. EntZweiung oder neues Bündnis? Stuttgart 1998; Bischof-Köhler, Doris, Von Natur aus anders. Die Psychologie der Geschlechtsunterschiede, Stuttgart 2002; Spreng, Manfred, »Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Zweigeschlechtlichkeit und ihre Bedeutung für gute Kindesentwicklung«: Prader (2015), aaO., 87–114. Vgl. auch die Darstellung und Auswertung in einem theologischen Kontext bei Clark, Stephen B., Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences, Ann Arbor 1980, 369–570; Neuer, Werner, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen ⁵1993, 17–51; Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ⁴1995 (¹1982), 81–116. 504f.

Die nun folgenden Ausführungen aktualisieren bereits erfolgte Veröffentlichungen: Hauke, Manfred, »Die Komplementarität der Geschlechter. Ein philosophischer Ansatz im Horizont des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens«: Bundesministerium für Soziale Sicherheit, Generationen und Konsumentenschutz, Männerpolitische Grundsatzabteilung, Geschlechtertheorie, Wien 2003, 91–103; Ders., Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? (Respondeo 17), Siegburg 2004, 9–35.

⁹ Zum folgenden vgl. bereits Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, 33–40 (bzw. die Übersetzung ins Englische: God or Goddess? San Francisco 1995, und ins Spanische: La teología feminista, Madrid 2013). Die gegenwärtige Situation aus feministischer Sicht spiegelt sich etwa in McClintock Fulkerson, Mary – Briggs, Sheila (Hrsg.), The Oxford Handbook of Feminist Theology, Oxford 2012.

¹⁰ Schenk, Herrad, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München ³1983, 188–204.

¹¹ Den Begriff gebraucht z. B. Meyer-Wilmes, Hedwig, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg i. Br. 1990, 82. 114f.

französischen Existentialisten Jean-Paul Sartre¹². Vor allem diese Richtung hat im kirchlichen Bereich einen erheblichen Einfluss gewonnen¹³.

Neben dem »Gleichheitsfeminismus« gibt es aber auch eine konkurrierende Strömung, die das spezifische Frausein neu entdecken will, wobei freilich das Männliche nicht selten negativ bewertet wird: der »frauenzentrierte« oder »gynozentrische« Feminismus. Aus der Feder eines männlichen Vertreters dieser Richtung, des Anthropologen Rainer Knußmann, stammt beispielsweise ein Buch mit dem provokativen Titel: »Der Mann – ein Fehlgriff der Evolution«¹⁴.

Bezeichnend für den Streit zwischen Gleichheits- und gynozentrischem Feminismus ist eine Fernsehdebatte, geschildert von einer bekannten Anhängerin der »frauenzentrierten« Richtung, Christa Mulack. An dieser Diskussion nahmen teil die Journalistin Marie-Louise Janssen-Jurreit, ein Mitglied der »Grünen« im Deutschen Bundestag (Waltraut Schoppe), der eben genannte Rainer Knußmann und Christa Mulack. Knußmann begann das Gespräch mit der Bemerkung: »Frauen sind friedfertiger«. Daraufhin die »Grüne«: »Ich bin nicht friedfertig«. Knußmann erwiderte, die größere Friedfertigkeit meine nur einen Mittelwert, der nicht auf jedes Individuum anwendbar sei. Gewiss gebe es Frauen, die aggressiver seien als Männer. Aber Frauen insgesamt seien friedfertiger. Schoppe und Janssen-Jurreit wehrten sich jedoch gegen einen vorgegebenen Unterschied zwischen Mann und Frau bezüglich der Aggressivität, obwohl Janssen-Jurreit in einer eigenen Publikation ebendies selbst zugestanden hatte. Mulack meint dazu:

»Seit Jahrtausenden werden Kriege fast ausschließlich von Männern geplant und geführt; aber auch im zivilen Leben sind sie es, die auffallend häufiger an aggressiven Handlungen beteiligt sind. In der Bundesrepublik gehen rund 95 Prozent aller Morde auf ihr Konto, und auch die zahlreichen Frauenhäuser sprechen eine beredte Sprache. Es bedarf schon eines hohen Maßes von ideologischer Blindheit, um die größere Friedfertigkeit von Frauen nicht eingestehen zu können«¹⁵.

Christa Mulack wendet sich gegen »massive Berührungsängste ... hinsichtlich jedweder Weiblichkeitsvorstellungen«, die sie bei den meisten Feministinnen ausmacht, die sozialistisch bzw. marxistisch inspiriert seien¹⁶. Die Abwehrhaltung gegen die Biologie verkenne den engen Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und Kultur. Wegen möglicher Biologismen »die biologische Dimension des Menschen zu leugnen wäre dasselbe wie Köpfen als Heilmittel gegen Kopfschmerzen«¹⁷. Bei den sozialistisch geprägten Feministinnen liege außerdem ein innerer Widerspruch vor: einerseits bekenne man sich zum Materialismus, andererseits lehne man die Einbe-

¹² Vgl. dazu Hauke, Gott oder Göttin, aaO., 23–30.

¹³ Siehe etwa Pohl-Patalong, Uta, »Gender«: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 216–221. In diesem Lexikon, der ehemaligen Dekanin der Theologischen Fakultät von Innsbruck gewidmet (Herlinde Pissarek-Hudelist, † 1994), kommt die »Komplementarität« der Geschlechter schon thematisch nicht zum Zuge.

¹⁴ Hamburg 1984.

¹⁵ Mulack, Christa, Natürlich weiblich. Die Heimatlosigkeit der Frau im Patriarchat, Stuttgart 1990, 85.

¹⁶ Ebd. 15.

¹⁷ Ebd. 35.

ziehung der natürlichen Ebene kategorisch ab¹⁸. Heftig angegriffen werden von Mulack auch die vereinzelt feministischen Forderungen, die Geschlechterdifferenz aufzuheben und die Schwangerschaft durch die Technologie zu ersetzen: »Die Frauenfeindlichkeit und Mannzentriertheit dieser Äußerungen spottet jeder Beschreibung«¹⁹.

Gerade die modernen Möglichkeiten der Gentechnologie haben innerhalb des Feminismus zu einer vertieften Besinnung auf die vorgegebenen natürlichen Eigenschaften der Frau (und des Mannes) geführt. »Erst seit die Gefahr droht, dass man an und mit ihm manipuliert, wird wieder akzeptiert, dass es ein Erbgut *gibt*. In ihm ist auch das Geschlecht eingetragen. Bedeutet diese Eintragung nicht doch mehr für ein Individuum als Privilegien oder Diskriminierung? Dieses Mehr wäre endlich auch einmal im Kontext von Frauenemanzipation so zu bestimmen, dass es als Chance erscheint, obwohl es eine Grenze bleibt«²⁰.

Die innerfeministische Kritik an dem konstruktionistischen Ansatz des Gender-Feminismus entspricht einer wichtigen Beobachtung der Glaubenskongregation, die im Jahre 2004 ein gehaltvolles Dokument über die Zusammenarbeit von Mann und Frau veröffentlichte:

Die »tiefste Begründung« (für das Auseinanderreißen zwischen »sex« und »gender«) zeigt sich »im Versuch der menschlichen Person nach Befreiung von den eigenen biologischen Gegebenheiten ... Gemäß dieser anthropologischen Perspektive hätte die menschliche Natur keine Merkmale an sich, die sich ihr in absoluter Weise auferlegen. Jede Person könnte und müsste sich nach eigenem Gutdünken formen, weil sie von jeder Vorausbestimmung auf Grund ihrer Wesenskonstitution frei wäre«²¹.

3. Das Anliegen der philosophischen Wesensbestimmung

Der angedeutete »Schwesternstreit« zwischen gleichheitsbewegten und »frauenzentrierten« Feministinnen geht letzten Endes um die grundsätzliche Frage nach einer philosophischen Wesensbestimmung der Geschlechter²². »Die auf den Unterschied von Sex [biologisches Geschlecht] und Gender [soziales Geschlecht] fokussierten Gender Studien kommen ... nicht ohne eine philosophische Fundierung des Leibaspekts ... aus«²³. Dieses Thema ist im Grunde so alt wie die Menschheit. Es findet sich bei den Philosophen des alten Griechenlands ebenso wie in den Weltreli-

¹⁸ Ebd. 87.

¹⁹ Ebd. 33.

²⁰ Sichtermann, Barbara, Wer ist wie? Über den Unterschied der Geschlechter, Berlin 1987, 16.

²¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166), Bonn 2004, Nr. 3.

²² Eine historische Übersicht findet sich (freilich mit gleichheitsfeministischer Kommentierung marxistischer Färbung) in Doyé, Sabine – Heinz, Marion – Kuster, Friederike (Hrsg.), Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2002.

²³ Krüger, Hans-Peter, Zwischen Lachen und Weinen II. Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage, Berlin 2001, 398.

gionen, so wenn beispielsweise der chinesische Taoismus die spezifisch geschlechtliche Eigenart mit der kosmischen Dynamik von »Ying« und »Yang« verbindet²⁴. Die Anthropologie öffnet sich hier einer philosophischen Spekulation über den gesamten Kosmos. Im Judentum und Christentum wird die Beziehung zwischen den Geschlechtern beleuchtet durch den Schöpfungsglauben und den Vergleich mit dem Bund zwischen Gott und Israel bzw. zwischen Christus und der Kirche: die Liebe zwischen Mann und Frau erscheint dabei als sinnbildhafte Teilhabe an der Liebe zwischen Gott und Mensch. Angesichts dieser Vielfalt der Perspektiven lässt sich durchaus (mit Rückgriff auf Kant) von einer »Aussicht ins Unendliche« sprechen, die sich hier »eröffnet«; »darin kann sich ... bezeugen, dass wir uns einem Urphänomen nähern«²⁵.

Die hier vorgestellten Überlegungen stammen von einem Theologen oder (schlimmer noch?) von einem Professor der Dogmatik, der auf das einschlägige Thema gestoßen ist bei den innerkirchlichen Auseinandersetzungen um das Frauenpriestertum und die Feministische Theologie²⁶. Die philosophische Reflexion erwies sich für diese Themen als integraler Bestandteil der systematischen Theologie. Theologisch formuliert, geht es darum, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus die natürlichen Wirklichkeiten der Schöpfung logisch voraussetzt. Gleichzeitig ist der Theologe davon überzeugt, dass die Schöpfung der Vollendung bedarf und befreit werden muss vom Einfluss des Bösen, das auch die Beziehung zwischen Mann und Frau versehrt hat.

An dieser Stelle soll der Schöpfungsglaube freilich nicht als logischer Ausgangspunkt dienen, sondern nur als Hintergrund, als »Horizont«: die Geschlechtertheorie erscheint in einem größeren Zusammenhang, im Licht des Gottesglaubens und der biblischen Offenbarung. Methodischer Ansatzpunkt ist die philosophische Reflexion über das »Wesen« von Mann und Frau in der Überzeugung, dass die vom jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben vorausgesetzten Wirklichkeiten prinzipiell auch dem natürlichen Denken erreichbar sind. Das christliche (konkret: katholische) Vorverständnis des Autors greift zurück auf die Wurzeln der europäischen Kultur, ist aber von daher auch offen zum Gespräch mit allen, die um das Geheimnis des Menschseins denkerisch bemüht sind.

4. Der paradigmatische Ansatz von Edith Stein

Die philosophische Reflexion über die Beziehung zwischen den Geschlechtern erreicht im deutschen Sprachraum einen Höhepunkt bereits in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Kennzeichnend sind etwa die Vorträge Edith Steins in den 20er

²⁴ Vgl. z. B. Eliade, Mircea, *Die Religionen und das Heilige*, Frankfurt a. M. ³1994, 275–301; Hauke, *Frauenpriestertum*, 117–192.

²⁵ Metzke, Erwin, »Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Bemerkungen zum Stand der Diskussion«: *Theologische Rundschau* 22 (1954) 211–241 (211). Zu Kant vgl. Jauch, Ursula Pia, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien 1988.

²⁶ Vgl. Hauke, *Frauenpriestertum; Gott oder Göttin*.

und 30er Jahren zum Thema der Frauen- und Mädchenbildung. Die Jüdin Edith Stein, eine Schülerin des bekannten Göttinger Philosophen Edmund Husserl, war von 1916 bis 1918 die erste deutsche Hochschulassistentin in Philosophie. Mit ihrer Bewerbung um eine Habilitation scheiterte sie, erreichte aber mit ihren Bemühungen die grundsätzliche Möglichkeit der Habilitation von Frauen in Deutschland²⁷. Schon als Gymnasiastin war Edith Stein »frauenbewegt«, wie ein Vers aus der Maturazeitung bekundet: »Gleichheit der Frau und dem Manne, so ruft die Suffragette. Sicherlich sehen dereinst im Ministerium wir sie«²⁸. In einem Brief aus dem Jahr 1931 bekennt Edith Stein, inzwischen zur katholischen Kirche konvertiert: »Als Gymnasiastin und junge Studentin bin ich radikale Frauenrechtlerin gewesen. Dann verlor ich das Interesse an der ganzen Frage. Jetzt suche ich ... nach rein sachlichen Lösungen«²⁹.

Die abgeklärte Haltung Edith Steins verleugnet nicht die Anliegen der Frauenbewegung, nimmt sie jedoch in einen umfassenderen Kontext hinein. Wichtig sind dabei der christliche Glaube, aber auch die durch die Phänomenologie Husserls geschulte philosophische Reflexion. Der Phänomenologie geht es um die aufmerksame, möglichst genaue Beschreibung der Merkmale eines konkreten Gegenstandes, wobei eine allgemeine Struktur herausgehoben wird. Während Husserl von der realen Existenz der Phänomene methodisch absieht, verbindet Stein die Präzision der phänomenologischen Methode mit einem ontologischen Ansatz, d. h. sie verankert das »Wesen« eines sinnlich gegebenen Phänomens in einem wirklich gegebenen Sein. Die »Wesensschau« wird dadurch kompatibel mit den klassischen Ansätzen der abendländischen Philosophie (z. B. bei Thomas von Aquin), welche die konkrete »Washeit« (z. B. die von Mann und Frau) mit einem von Gott geschaffenen Wesen verbinden.

Edith Stein selbst beschreibt ihre philosophische Methode folgendermaßen:

»Mit der phänomenologischen Schule (d. h. der Schule E. Husserls) teile ich die Auffassung, dass das Verfahren der Philosophie von dem der positiven Wissenschaften prinzipiell verschieden ist, dass ihr eine eigene Erkenntnisfunktion zur Verfügung steht ... Die Phänomenologie hat diese eigentümliche Erkenntnisfunktion als *Intuition* oder *Wesensanschauung* bezeichnet. Diese Ausdrücke sind aber vielfach historisch belastet und haben darum zu manchen Missdeutungen Anlass gegeben. Ich verstehe darunter die Erkenntnisleistung, die an konkreten Gegenständen ihre allgemeine Struktur zur Abhebung bringt: die uns z. B. ermöglicht zu sagen, was ein materielles Ding, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch überhaupt ist ... Was hier Intuition genannt wird, hängt sehr nahe zusammen mit dem, was die traditionelle Philosophie als *Abstraktion* bezeichnet«³⁰.

²⁷ Vgl. Düren, Sabine, Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube. Eine Untersuchung zu theologisch-anthropologischen Aussagen über das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Edith Stein, Sigrid Undset, Gertrud von le Fort und Ilse von Stach, Regensburg 1998, 76f.

²⁸ Zitiert bei Düren, Frau 74.

²⁹ Brief an Sr. Callista Kopf (8.9.1931): Stein, Edith, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1933 (Edith Stein Gesamtausgabe 2), Freiburg i. Br. 2000, Nr. 169 (S. 185).

³⁰ Stein, Edith, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen (Edith Stein Gesamtausgabe 13), Freiburg i. Br. 2000, 156.

In der Frage nach dem »Wesen« der Frau (und des Mannes) sucht Stein zum Kern der (modern gesprochen) »Geschlechtertheorie« vorzustoßen. In einem Vortrag über den »Eigenwert der Frau« aus dem Jahre 1927 macht die Philosophin einige Bemerkungen, die ganz ähnlich wohl auch unsere zeitgenössische Gegenwart treffen:

»Noch vor 20 Jahren wäre kaum jemand auf den Gedanken gekommen, ein solches Thema zu stellen. In den Anfängen der Frauenbewegung hieß das große Schlagwort: *Emanzipation*. ... Frei gemacht werden sollten die persönlichen Fähigkeiten und Kräfte der Frau, die ohne diese Wirkmöglichkeiten vielfach verkümmern mussten. Das Ziel war also ein *individualistisches*. Die Forderung stieß auf lebhaften Widerstand ... »Die Frau gehört ins Haus«, erscholl es von allen Seiten ... Dem wurde von Seiten der Frauenrechtlerinnen heftig widersprochen, und in der Hitze des Kampfes verstieg man sich dazu, die weibliche *Eigenart* ganz zu *leugnen*. ... In der Tat konnte man kein anderes Ziel, als es dem Mann auf allen Gebieten möglichst gleich zu tun.- Die Weimarer Verfassung brachte die Erfüllung der Frauenforderungen ... Und damit trat eine Wandlung ein. Die Kampfspannung ließ nach. Man wurde wieder fähig, ruhiger und nüchterner zu urteilen ... So ist für die heutige Situation zunächst einmal charakteristisch, dass die weibliche *Eigenart* als eine *selbstverständliche Tatsache* angenommen wird. Wir sind uns unserer *Eigenart* wieder bewusst geworden ... Und schließlich ist eine allgemeine Zeitströmung auch für die Stellung zur weiblichen *Eigenart* maßgebend geworden. Der individualistische Zug des 19. Jh. ist mehr und mehr einem sozialen gewichen. Was heute gelten will, das muss auch für die Gemeinschaft fruchtbar gemacht werden«³¹.

Die Rede von einem »Wesen« der Geschlechter setzt sich leicht dem Verdacht aus, das spezifische Mann- oder Frausein mit gängigen Stereotypen zu verwechseln, welche die einzelne Person in ein starres Schema hineinzwängen. Außerdem lässt sich fragen, inwieweit die Flexibilität der sozialen Formung dabei berücksichtigt wird. Edith Stein wird den angedeuteten Anfragen von der Sache her durchaus gerecht. So schreibt sie in ihrer Vorlesung über die menschliche Person (1932–33):

»Menschentum tritt in doppelter Gestalt, als männliches und weibliches auf; Individuen sind von Geburt an der einen oder anderen ›Teilspecies‹ (wenn wir es einmal so nennen wollen) zugehörig. Auch männliche und weibliche *Eigenart* sind etwas, was sich erst im Lauf des Lebens zur Aktualität entfalten muss; das geschieht wiederum unter dem Einfluss der Umwelt, und so ist in jedem späteren Entwicklungsstadium das, was uns entgegentritt und was man wohl auch als ›männlichen und weiblichen Typus‹ bezeichnet, tatsächlich ein sozialer Typus, an dem das ›Umweltbedingte‹ und das der sozialen Formung zu Grunde liegende ›Spezifische‹ sehr schwer zu scheiden ist«³².

Das Ineinander zwischen Biologie und Soziologie wird also durchaus anerkannt, ohne dabei beide Faktoren (wie im »gender-Feminismus«) einfachhin voneinander zu trennen. Die soziale Formung bewegt sich immer schon in einem biologisch

³¹ Stein, Frau 2f.

³² Stein, Edith, Der Aufbau der menschlichen Person (Edith Stein Gesamtausgabe 14), Freiburg i. Br. 1994, 175.

vorgegebenen Rahmen, der vom Personsein nicht abstrahiert werden kann³³. Edith Stein bedenkt die einschlägige Sachverhalten mit den Begriffen »Species« und »Typus«:

»Unter *Species* ist hier etwas Festes zu verstehen, was sich nicht verändert. Die thomistische Philosophie verwendet dafür auch den Ausdruck *Form* und meint damit eine *innere* Form, die den Aufbau eines Dinges bestimmt. Der Typus ist nicht im selben Sinn unwandelbar wie die *Species*. Ein Individuum kann von einem Typus zum andern übergehen. Das geschieht z. B. im Entwicklungsprozess, in dem das Individuum vom Typus des Kindes zu dem des Jugendlichen und dann des reifen Menschen fortschreitet. Dieses Fortschreiten ist ihm durch seine innere Form selbst vorge-schrieben. Ein Kind kann auch seinen Typus wechseln, wenn es aus einer Klasse in eine andere (...) oder aus der Familie in eine Erziehungsanstalt versetzt wird. Man führt solche Veränderungen auf den Einfluss des Milieus zurück. Sofern aber eine innere Form vorhanden ist, sind solchen Einflüssen Grenzen gesetzt: die innere Form oder *Species* umschreibt einen Spielraum, innerhalb dessen der Typus variieren kann«³⁴.

Nach dieser Begriffsbestimmung meint Stein: »Es leuchtet wohl ein, dass die Frage nach der *Species* ›Frau‹ die Prinzipienfrage aller Frauenfragen ist. Gibt es eine solche *Species*, dann wird kein Wechsel der Lebensbedingungen: der wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse wie der eigenen Betätigung daran etwas ändern können. Gibt es keine solche *Species*, sind ›Mann‹ und ›Frau‹ nicht als *Species*, sondern als Typen in dem von uns abgegrenzten Sinn anzusehen, dann ist unter gewissen Bedingungen die Überführung des einen Typus in den anderen möglich«. Diese »Auffassung ist einmal in der Form vertreten worden, dass man die körperlichen Unterschiede als feste gelten ließ, die seelischen aber als unbegrenzt variabel ansah³⁵; aber selbst gegen die Unaufhebbarkeit der körperlichen Unterschiede ließen sich gewisse Tatsachen – Zwitter- und Übergangsformen – anführen. Diese Prinzipienfrage der Frauenfragen aber weist zurück auf die Prinzipien der Philosophie«³⁶, die Stein dann in der Folge kennzeichnet.

Für die philosophische Kennzeichnung sind wichtig die Erkenntnisse der Natur- und Geisteswissenschaften, auch wenn die einzelnen Daten noch kein Gesamtbild liefern. »Aber wo die Arbeit der positiven Wissenschaften aufhört, beginnt die Problematik der Philosophie. Sie darf sich bei dem X einer unerkennbaren ›natürlichen Anlage‹ nicht beruhigen. Ich möchte behaupten, dass sie imstande ist, noch ein Drei-

³³ Vgl. Krüger (2001) 349: »Unsere Natur ist, was sich bereits von selbst bewegt (positioniert) und daher nie vollständig auch von selbst geändert werden kann, also die Grenze zur Erhaltung des Lebbareren. Dieser Naturbegriff, der die vorgängige Selbstbewegung des Lebendigen durch dazu künstliche Selbstveränderungen für ergänzbar und ergänzungsbedürftig, nicht aber für ersetzbar hält, diese philosophische Limesfunktion unserer Natur (seit Aristoteles bekannt) fehlt in den meisten Arbeiten der Gender Studies«. Hiermit seien sowohl Essentialismus wie auch Konstruktivismus vermieden (342). Für einen philosophischen Natur- oder Wesensbegriff ist freilich neben der biologischen Grundlage auch die soziale Ausformung einzu-beziehen, wobei Biologie und Soziologie eng miteinander verwoben sind.

³⁴ Stein, Frau 151f.

³⁵ Ähnlich wie die feministische Abgrenzung von »sex« und »gender« (Hauke).

³⁶ Stein, Frau 152.

faches (aber nur abstraktiv, nicht realiter Trennbares) aus diesem X zu analysieren: die Species des Menschen, die Species der Frau, die Individualität«³⁷.

Das Mann- oder Frausein bewegt sich also zunächst einmal im Rahmen des Menschseins, das für Edith Stein wichtiger ist als die geschlechtliche Prägung³⁸. Außerdem werden die menschliche Natur und die Eigenheit als Mann oder Frau variiert durch die je individuelle Färbung. Das Allgemeinmenschliche und das Individuelle lösen dabei freilich nicht das Mann- oder Frausein auf:

»Ich bin der Überzeugung, dass die Species Mensch sich als Doppel-Species ›Mann‹ und ›Frau‹ entfaltet, dass das Wesen des Menschen, an dem kein Zug hier und dort fehlen kann, auf zweifache Weise zur Ausprägung kommt, und dass der ganze Wesensbau die spezifische Prägung zeigt. Es ist nicht nur der Körper verschieden gebaut, es sind nicht nur einzelne physiologische Funktionen verschieden, sondern das ganze Leibesleben ist ein anderes, das Verhältnis von Leib und Seele ist ein anderes und innerhalb des Seelenlebens das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit, ebenso das Verhältnis der geistigen Kräfte zueinander«³⁹.

Wie bestimmt nun Edith Stein konkret das »Wesen« der Frau und des Mannes? Stein konzentriert sich vor allem auf die Beschreibung des fraulichen Wesens, das im Anschluss an die biblische Urgeschichte als Gefährtinnenschaft (dem Mann gegenüber) (vgl. Gen 2,18) und als Mutterschaft erscheint (vgl. Gen 3,20)⁴⁰. Beide Eigenschaften leuchten in der Gestalt Mariens auf, der Gefährtin des Erlösers, Mutter Gottes und Mutter der erlösten Menschheit⁴¹. Für die philosophische Wesensumschreibung, die uns hier vor allem interessiert, bietet Stein nur relativ kurze Hinweise. Insbesondere hebt sie bezüglich des »Eigenwertes« der Frau hervor, der Mann sei mehr »sachlich« eingestellt, die Frau aber mehr »persönlich« im Sinne des personalen Engagements und des Interesses für die konkrete Person. In der Frau sei stärker ein natürlicher Drang nach Ganzheit ausgeprägt, während sich der Mann leichter auf ein einzelnes Sachgebiet konzentrieren könne (mit der Gefahr der Einseitigkeit)⁴². Die Vorzüge beider Geschlechter seien mit Gefährdungen verbunden. »Der weiblichen Species entspricht Einheit und Geschlossenheit der gesamten leiblich-seelischen Persönlichkeit, harmonische Entfaltung der Kräfte; der männlichen Species Steigerung einzelner Kräfte zu Höchstleistungen«⁴³.

Stein vermeidet dabei durchaus, das Frausein einfachhin mit dem Prädikat »personengebunden« und das Mannsein mit dem Etikett »sachbezogen« auszustatten. Bei

³⁷ Ebd. 156.

³⁸ So betont die Philosophin in einer Diskussion: »Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre« (ebd. 246).

³⁹ Ebd. 167.

⁴⁰ Ebd. 49f.

⁴¹ Dazu ausführlicher Hauke, Manfred, »Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch«: Ziegenaus, Anton (Hrsg.), Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung (Mariologische Studien XIV), Regensburg 2002, 229–254.

⁴² Stein, Frau 3–5. Einen ähnlichen Ansatz bietet das genannte Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre, Zusammenarbeit (2004), Nr. 13: »Unter den Grundwerten, die mit dem konkreten Leben der Frau verbunden sind, ist jener zu erwähnen, den man ihre ›Fähigkeit für den anderen‹ genannt hat ...«.

⁴³ Stein, Frau 167.

den mehr psychologischen Umschreibungen geht es ihr offenbar um unterschiedliche Akzentuierungen im gemeinsamen Menschsein. So betont sie etwa, im Prinzip sei die Frau zur Ausübung eines jeden Berufes in der Lage, auch wenn ihr bevorzugtes Tätigkeitsfeld die Bereiche seien, wo es um den »ganzen Menschen« gehe, um »Intuition, Einfühlungs- und Anpassungsfähigkeit«⁴⁴. Aber auch die Berufe, die »eher als spezifisch männlich anzusprechen wären«, könnten »auf echt weibliche Weise ausgeübt werden«, so dass die Gegenwart der Frau einen segensreichen Einfluss ausübe⁴⁵.

5. Das Polaritätsmodell bei Philipp Lersch

Die phänomenologische Methode für die Beschreibung der Geschlechterdifferenz ist auch im gegenwärtigen philosophischen Gespräch präsent⁴⁶. Einer der bekanntesten Versuche im 20. Jh. stammt von dem Psychologen Philipp Lersch, der nach dem Zweiten Weltkrieg eine klassische Studie über das »Wesen der Geschlechter« vorlegte⁴⁷. Dieses Werk geht aus von der genauen Beobachtung der leiblichen Situation, die auch das psychische Verhalten beeinflusst. Lersch unternimmt dann den philosophischen Versuch, die unzähligen miteinander konvergierenden (und im Bereich der Biologie wohl kaum zu leugnenden) einzelnen Daten »auf den Punkt« zu bringen. In diesem Sinne beschreibt er den »Welthorizont« der Geschlechter als »Exzentrizität« und »Zentralität«: das Wirken des Mannes lasse sich darstellen »im Symbol einer von der Mitte des Subjekts ausgehenden und in die Welt vorstoßenden Linie« (Exzentrizität), das Verhalten der Frau hingegen im »Bild einer um den Mittelpunkt gesammelten Kreislinie«⁴⁸.

Unter den biologischen Daten, anhand derer diese Zusammenfassung gegeben wird, sei beispielhaft genannt der Hinweis auf die geschlechtsspezifische Prägung der Hand: die kräftigere Hand des Mannes sei »angelegt ... auf praktisch-technische und gestaltende Bewältigung der Umwelt, während die zarter, feiner gegliederte Hand der Frau mehr dazu geeignet ist, die Umwelt in die Hand zu nehmen, sie behutsam zu pflegen und zu besorgen«⁴⁹. Die Haut sei bei der Frau zarter, glatter und weniger behaart. Daraus folge, gefördert durch eine größere Anzahl von Hautnerven, eine höhere Empfindlichkeit für Berührungsreize und somit eine besondere Feinfühligkeit für die im Nahraum der Umwelt begegnenden Dinge. Hierfür besitze die Frau im wahrsten Sinne

⁴⁴ Ebd. 75; vgl. 22f.

⁴⁵ Ebd. 23.

⁴⁶ Vgl. Gürtler, Sabine, »Eine Metaphysik der Geschlechterdifferenz bei Emmanuel Lévinas«: Phänomenologische Forschungen, Neue Folge 1 (1996) 22–43; Stoller, Silvia – Vetter, Helmuth (Hrsg.), Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, Wien 1997.

⁴⁷ Lersch, Philipp, Vom Wesen der Geschlechter, München – Basel 1947; ⁵1986. Zur Bedeutung von Lersch vgl. etwa Baumgartner, H. M., »Gleichheit und Verschiedenheit von Mann und Frau in philosophischer Perspektive«: Luyten, N. A. (Hrsg.), Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit (Grenzfragen 13), Freiburg i. Br. – München 1985, 271–300, hier 283ff. Ein weiteres älteres, aber bedeutsames Werk der phänomenologischen Schule stammt von dem holländischen Anthropologen Buytendijk, F. J. J., Die Frau. Natur – Erscheinung – Wesen, Köln 1953.

⁴⁸ Lersch (1986) 62f.

⁴⁹ Ebd. 31.

des Wortes bei besseres »Fingerspitzengefühl«. Beim Mann nehme die Haut stärker die Funktion der Steuerung ein für die Wirkorgane des Körpers, besonders die Hand⁵⁰.

»Exzentrizität« und »Zentralität« sind für Lersch dabei Prinzipien, die nicht mit dem konkreten Mannsein oder Frausein gleichgesetzt werden können, sondern Hinweise auf Verhaltenstendenzen, die im konkreten Subjekt jeweils zusammensehen sind. Unterschieden wird »zwischen dem idealtypischen *Wesensbild* und dem in den Einzelwesen verkörperten *Erscheinungsbild*«⁵¹. Als methodisches Prinzip gilt dabei die Idee der »Polarität« zwischen Mann und Frau. Deren moderne Ausformung reicht auf Wilhelm von Humboldt zurück⁵². Lersch zitiert für den Gedanken der »Polarität« den Hegelianer J. E. Erdmann: im Gegensatz zu Aristoteles, der die Frau als unvollendeten Mann betrachtete, ist »kein Vorzug des einen Geschlechtes vor dem anderen« anzunehmen; der Unterschied von Mann und Frau lasse sich ausdrücken im Bild der »beiden Elektrizitäten«, die sich »polarisch« zueinander verhalten⁵³. »Mann und Frau«, so Lersch, »sind also die beiden Pole, aus deren Spannung und Widerspiel das Phänomen menschlichen Seins erwächst«⁵⁴.

6. Polarität und Komplementarität der Geschlechter

Über die Angemessenheit des Begriffes der »Polarität« gibt es eine eigene Diskussion, die wir hier nicht im einzelnen entwickeln müssen⁵⁵. Eine positive Errungenschaft des Polaritätsmodells ist zweifellos die der Gleichwertigkeit von Mann und Frau, die (wenigstens bezüglich der geschlechtlichen Prägung) in der einflussreichen aristotelischen Philosophie nicht gesichert war⁵⁶. Die Gleichwertigkeit betrifft nicht nur das Personsein und die gleiche Würde als Kind Gottes aufgrund des Getauftseins (dies war für das christliche Abendland selbstverständlich), sondern auch die spezifische Prägung als Mann oder Frau. Eine weitere Errungenschaft ist die klare Betonung der gegenseitigen Hinordnung der Geschlechter zueinander: die Unterschiede zwischen Mann und Frau begründen als solche keinen Geschlechterkampf, sondern

⁵⁰ Vgl. ebd. 33f. Zu diesem Beispiel siehe auch Höhler – Koch (1998) 85. 469.

⁵¹ Ebd. 98.

⁵² Vgl. Mörsdorf, Josef, *Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit*, München 1958, 119–122; Burri, Josef, »als Mann und Frau schuf er sie«. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich – Einsiedeln – Wien 1977, 23–28; Hauke, *Frauenpriestertum* 106f; Doyé – Heinz – Kuster (2002) 276–295.

⁵³ Erdmann, J. E., *Psychologische Briefe*, ³1863, 77f, zitiert bei Lersch (1986) 117f.

⁵⁴ Lersch (1986) 118.

⁵⁵ Vgl. z. B. Mörsdorf (1958) 396–400; Baumgartner (1985); Probst, Peter, »Polarität«: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) 1026–1029; Düren, *Frau 175–186*. Anstelle des stark an die Dialektik Hegels erinnernden Bildes der elektrischen Pole, worin die Gegensätzlichkeit von Mann und Frau wohl zu kräftig betont wird, setzen andere Autoren das Symbol der Ellipse mit zwei Brennpunkten, insbesondere Karrer, Otto, *Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt*, München 1932, 15 (im Blick auf die Ehe).

⁵⁶ Vgl. Allen, Prudence, *The Concept of Women. The Aristotelean Revolution 750 BC – AD 1250*, London 1985; Hauke, *Frauenpriestertum* 107–109; 453–456; 515; Doyé – Heinz – Kuster (2002) 94–113. Man beachte auch Wilder, Alfred, »On the essential equality of men and women in Aristotle«: *Angelicum* 59 (1982) 200–233.

fordern eine gegenseitige Ergänzung. Sabine Düren weist auf die Kritiken gegenüber der Polaritätsthese, meint aber, dass »heute [1998] die Verschiedenheit der Geschlechter wieder weniger in Zweifel gezogen zu werden [scheint] als vor 20–30 Jahren. Wenn man jedoch die grundsätzliche Verschiedenheit der Geschlechter betont, dann ergibt sich als logische Konsequenz, dass diese Verschiedenheit sich in unterschiedlichen Neigungen, Eigenschaften, Stärken und Schwächen und auch in einer verschiedenen Berufung äußert«⁵⁷.

Mit dem Begriff der »Polarität« verwandt ist der etwas allgemeinere Hinweis auf die »Komplementarität«, der ohne das diskutable Bild der »Pole« auskommt: es gibt eine gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau aufgrund ihrer je spezifischen Eigenschaften. Die Philosophin Hanna-Barbara Gerl beobachtet:

»Die Suche nach Identität wird heute von Frauen vorangetrieben, im Unterschied zu vergangenen Zeiten. Zu wünschen wäre, dass sie auf eine Einsicht stoßen, in welcher weder die gemeinsame Menschlichkeit noch die reizvolle Besonderung der Zweiheit auf der Strecke bleiben. Anders: eine Einsicht, worin Selbstand und Sich-Ergänzen-Lassen zusammengehören«⁵⁸.

7. *Minderwertigkeit des Mannes oder der Frau?*

Die Komplementarität, oft mit der Idee der Polarität in eins gehend, ist nicht das einzige philosophische Modell für die Bestimmung des Geschlechterverhältnisses. Ein anderer Vorschlag wäre die seinsmäßige Minderwertigkeit des einen Geschlechtes gegenüber dem anderen: als Beispiele lassen sich nennen Aristoteles für die Minderwertigkeit der Frau⁵⁹ und die Vertreterinnen des gynozentrischen Feminismus für die Minderwertigkeit des Mannes. Christa Mulack beispielsweise betont, Mann und Frau seien einander nicht gleichwertig, denn die Frau (zum eigenständigen Wirken befreit) sei dem Mann weit überlegen⁶⁰. Geradezu verteufelt wird in manchen Kreisen die Gestalt des Vaters, der oft als Gegensatz zur personalen Mündigkeit hingestellt wird. Gegen die folgenschwere Entwicklung zur »vaterlosen Gesellschaft« gibt es freilich inzwischen gewichtige Einsprüche⁶¹.

8. *Komplementarität und Leitungsfunktionen*

Das Inferioritäts- und Superioritätsmodell ist nicht gleichzusetzen mit dem Hinweis auf die funktionelle Über- und Unterordnung im Bereich der Familie, wobei in der Sozialgeschichte der Menschheit die Funktion des Familienoberhauptes in aller Regel

⁵⁷ Düren, Frau 185.

⁵⁸ Gerl, H.-B., *Wider das Geistlose im Zeitgeist*, München 1992, 50. Zur Komplementarität vgl. auch Gaspari (1985) 142f (zusammenfassende Skizze); Höhler – Koch (1998) 609–642.

⁵⁹ Für weitere, extremere Beispiele der Neuzeit vgl. die kritischen Hinweise bei Hauke, *Frauenpriestertum* 465f; Höhler – Koch (1998) 533–535.

⁶⁰ Vgl. Mulack, *Natürlich weiblich* 13. 19–55.

⁶¹ Vgl. etwa (mit weiterer Lit.) Cordes, P. J., *Die verlorenen Väter. Ein Notruf*, Freiburg i. Br. 2002.

dem Mann zugewiesen wird⁶². Auch die Tatsache, dass Leitungsfunktionen häufiger von Männern als von Frauen wahrgenommen werden, dürfte mit der biologisch begründeten Geschlechterkomplementarität zu tun haben⁶³. Diese soziologische Beobachtung sollte freilich nicht als Begründung genutzt werden, Frauen von der Übernahme von Leitungsaufgaben abzuhalten. Zu respektieren sind nur die unterschiedlichen Verhaltenstendenzen der Geschlechter, die freilich individuell wiederum verschieden sind. Ein »Glattbügeln« der Geschlechterpolarität sollte kein politisches Ziel sein, wohl aber die Förderung einer jeder Person mit ihrer je spezifisch männlichen oder weiblichen Prägung.

Die Komplementarität der Geschlechter wird trotz ihrer offenkundigen Verwurzelung in der leiblichen und sozialen Wirklichkeit häufig deshalb abgelehnt, weil man darin eine Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses vermutet. So heißt es in dem von Rita Süßmuth u. a. herausgegebenen »Frauenlexikon«: die Auffassung, »dass die an das biologische Geschlecht gebundenen Aufgaben und Biographien prinzipiell gleichwertig seien und sich notwendig ergänzten, stützt und begründet die gesellschaftliche Vorherrschaft des Mannes«⁶⁴. Hier stellt sich freilich die Frage, ob bei einem solchen Generalangriff auf die Komplementarität nicht letzten Endes ein männliches Leitbild die feministischen Wünsche bestimmt. Hinzu kommt sicher auch der weitreichende Einfluss des Marxismus, der die Familie zerstören will aufgrund der in ihr vorhandenen Ordnungsstrukturen. Dafür ist typisch bereits die Position von Friedrich Engels:

»Die moderne Gesellschaft ist gegründet auf die offene oder verhüllte Haussklaverei der Frau, und die moderne Gesellschaft ist eine Masse, die aus lauter Einzelfamilien als ihren Molekülen sich zusammensetzt. Der Mann ... ist in der Familie der Bourgeois, die Frau repräsentiert das Proletariat«⁶⁵.

9. Das Modell der abstrakten Gleichheit und dessen Überwindung

Vom Marxismus geprägt ist das Modell der abstrakten Gleichheit für das Geschlechterverhältnis. Der Gleichheitsfeminismus hat dieses Modell übernommen,

⁶² Gegen eine Gleichsetzung von Minderwertigkeit und familiärer Unterordnung vgl. z. B. Hauke, Gott oder Göttin 93–99; Düren, Peter C., »Die irdische Vaterschaft, die ihren Namen von Gottes Vaterschaft hat«: Ziegenaus, Anton (Hrsg.), Mein Vater – euer Vater. Theologische Sommerakademie Dießen 1999, Buttenwiesen 2000, 209–278 (238–273). Das biblische Bild des »Haupt«-Seins für die Aufgabe des Ehegatten und Familienvaters ist nicht als Aufforderung zum Machoverhalten zu verstehen, sondern als Dienst an der Einheit der Familie (vgl. Epheserbrief 5,21–33).

⁶³ Vgl. z. B. Siebel, Wigand (Hrsg.), Herrschaft und Liebe. Zur Soziologie der Familie (Soziologische Schriften 40), Berlin 1984; Moir, Anne – Jessel, David, Brainsex, Düsseldorf u. a. 1990, 132f. 209–225; Bischof-Köhler (2002) 304–323. Aufschlussreich ist auch die psychologische Bestandsaufnahme von Klingen, Nathali, Geschlecht und Führungsstruktur, München – Mering 2001.

⁶⁴ Staub-Bernasconi, Silvia, »Familienrollen«: Frauenlexikon, hrsg. v. A. Lissner, R. Süßmuth und K. Walter, Freiburg i. Br. 1988, 291–294, hier 293. Ähnlich Beck-Gernsheim, Elisabeth, »Liebe«: ebd., 638–642 (640–642) (trotzdem ist kurz von »geschlechtstypischen Unterschieden« die Rede: 641). In dem gleichen Lexikon finden sich freilich auch (im Unterscheid zur vorherrschenden Tonart) Beiträge, die eine gewisse Komplementarität der Geschlechter durchaus bejahen. Vgl. etwa Baus, Magdalena, »Emanzipation«: ebd., 212–221 (218).

⁶⁵ Engels, Friedrich, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Stuttgart ¹⁷1919, 62. Zu Engels vgl. Doyé – Heinz – Kuster (2002) 296–318.

wenn auch mit anderen Schwerpunkten: während für den »orthodoxen« Marxismus der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit grundlegend ist, betrachten die Feministinnen der 68er Bewegung als Ursache allen Übels die stärker ausgeprägte Leistungsverantwortung des Mannes, das »Patriarchat«⁶⁶. Der im Marxismus verankerte Gleichheitsfeminismus hat sich inzwischen weitgehend durchgesetzt auch in gesellschaftlichen Gruppen, die an und für sich für Marx und Engels keine besonderen Sympathien hegen. Die Erforschung der Differenzen zwischen den Geschlechtern ist darum oft politisch unerwünscht:

»Während der letzten Jahrzehnte haben zwei einander widersprechende Prozesse stattgefunden: die Entwicklung der wissenschaftlichen Erforschung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern und die politische Leugnung der Existenz dieser Unterschiede. ... Die Wissenschaft weiß, dass sie das Feld der sexuellen Unterschiede auf eigene Gefahr beackert: ... einem Forscher auf dem Gebiet der Geschlechterunterschiede wurde ein Zuschuss mit der Begründung verweigert, dass ›diese Arbeit‹ nicht ›erwünscht‹ sei. Ein anderer berichtete uns, er habe seine Forschungen aufgegeben, weil ›der politische Druck – der Druck auf die Wahrheit‹ zu stark geworden sei«⁶⁷.

Das angeführte Zitat stammt aus einem Werk über die Unterschiede zwischen Mann und Frau auf Grund der Gehirnstrukturen. Die wichtigsten einschlägigen Ergebnisse, so scheint es, sind in der Fachwissenschaft weitgehend rezipiert⁶⁸. Dabei ist keineswegs herausgekommen, dass etwa ein Geschlecht »dümmer« sei als das andere, wohl aber eine unterschiedliche Akzentuierung des männlichen und weiblichen Verhaltens. »Es stimmt zum Beispiel, dass die meisten Frauen nicht so gut Landkarten lesen können wie ein Mann. Aber dafür können Frauen besser den Charakter eines Menschen lesen. Und Menschen sind wichtiger als Landkarten«⁶⁹. Die Ergebnisse der einschlägigen Forschungen werden erst dann zum Problem, »wenn Frauen ihren eigenen Wert nach den Wertmaßstäben der Männer beurteilen«⁷⁰.

Die Erkenntnis von Unterschieden führt freilich nicht automatisch zur Bereitschaft, diese Unterschiede auch ernst zu nehmen. Einer spätmarxistischen Mentalität liegt es nahe, die Biologie durch die soziale Formung auszutricksen: als Ziel erscheint dann der Abbau jeglicher Geschlechterrollendifferenzierung⁷¹. Als Folge ergibt sich

⁶⁶ Zur geschichtlichen Entwicklung des Feminismus und dessen Abgrenzung von den berechtigten Anliegen der Frauenbewegung vgl. Hauke, Gott oder Göttin 17–44.

⁶⁷ Moir – Jessel (1990) 23. Vgl. auch Moir, Anne & Bill, *Why Men Don't Iron. The Fascinating and Unalterable Differences between Men and Women* (The Real Science of Gender Studies), Secaucus/NJ 1999.

⁶⁸ Vgl. z. B. Kimura, Doreen, »Weibliches und männliches Gehirn«: Spektrum der Wissenschaft, November 1992, 104–113; Halpern, Diane F., *Sex Differences in Cognitive Ability*, Mahwah, NJ 32000; dies., »Sex Difference Research. Cognitive Abilities«: Worell, Judith (Hrsg.), *Encyclopedia of Women and Gender. Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, 2 Bde., San Diego, Cal. 2001, 963–974 (970) (Bd. II); Höhler – Koch (1998) 310–315; Bischof-Köhler (2002) 240f; Spreng (2015) 92–103.

⁶⁹ Moir – Jessel (1990) 15.

⁷⁰ Ebd. 179.

⁷¹ Der Theologe (!) Burri (1977) beispielsweise sieht die geschichtliche Entwicklung als Übergang von der Subordinations- über die (als »romantisch« etikettierte) Polaritätsthese hin zur lobenswerten »Emanzipationsthese«, also von der »Unterordnung« über die »Verschiedenheit« zur »Gleichheit« (dazu Hauke, *Frauenpriestertum* 106f).

die Unfähigkeit, eine gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau in der Ehe zu denken. Damit getroffen wird die Familie, während gleichgeschlechtliche Beziehungen eine Hochkonjunktur erfahren. »Ein Problem ist, dass wir zum ersten Mal in der Geschichte Jungen und Mädchen praktisch gleich erziehen. Die Lehrpläne der Schulen spiegeln das Postulat der Gleichheit wider und ermuntern die Kinder, an es zu glauben. Die Ehe trifft sie dann wie eine Art Schock. ›Es sieht nicht so aus, als würden wir mit unserer Art der Erziehung die beiden Geschlechter vorbereiten, dass sie eines Tages heiraten‹ ...«⁷².

Wissenschaftlich betrachtet, handelt es hier um eine ideologische Unterdrückung der biologischen Dimension, die angesichts der ständig wachsenden Erkenntnisse gerade in diesem Bereich seltsam scheint und langfristig dem gleichen Schicksal ausgesetzt ist wie die Berliner Mauer vor 1989. Aufgrund der bisherigen Übermacht des spätmarxistischen Soziologismus besteht vielleicht die Gefahr, in Zukunft einem ebenso einseitigen Biologismus zu verfallen. Vorexerziert hat eine solche Reaktion bereits der Nationalsozialismus, der die Frau im Grunde nur in ihrer familiären Aufgabe als Mutter schätzte. Die biologische Dimension ist anzunehmen, aber ebenso die notwendige soziale Formung und die je spezifische individuelle Prägung.

Die Glaubenskongregation schildert in ihrem Dokument über die Zusammenarbeit von Mann und Frau (2004) die »zentrale Bedeutung« der Mutterschaft »für die weibliche Identität«, betont aber gleichzeitig: »In dieser Hinsicht kann es schwerwiegende Übertreibungen geben, welche die biologische Fruchtbarkeit mit vitalistischen Ausdrücken verherrlichen und oft mit einer gefährlichen Abwertung der Frau verbunden sind. Die christliche Berufung der Jungfräulichkeit ... hat in dieser Hinsicht größte Bedeutung ... Wie die Jungfräulichkeit durch die leibliche Mutterschaft daran erinnert wird, dass zur christlichen Berufung immer die konkrete Selbsthingabe an den anderen gehört, so wird die leibliche Mutterschaft durch die Jungfräulichkeit an ihre wesentliche geistige Dimension erinnert ... Dies bedeutet, dass es Formen der vollen Verwirklichung der Mutterschaft auch dort geben kann, wo keine physische Zeugung erfolgt«⁷³.

10. Annahme und Überschreitung von Grenzen

Mann- und Frausein sind mit je spezifischen Gaben verbunden, aber auch mit je spezifischen Grenzen. Diese Grenzen können und sollen zum Teil durch Erziehung und eigene Formung ausgeglichen werden. Ein Beispiel dafür ist die neuere Diskussion um die Koedukation, wonach häufig die Mädchen benachteiligt werden: »Jungen erhalten zwei Drittel der Aufmerksamkeit der Lehrkraft, Mädchen nur ein Drittel«⁷⁴.

⁷² Moir – Jessel (1990) 173.

⁷³ Kongregation für die Glaubenslehre, Zusammenarbeit, Nr. 13.

⁷⁴ Faulstich-Wieland, Hannelore, *Geschlecht und Erziehung*, Darmstadt 1995, 126 (als Ergebnis einer einschlägigen Untersuchung). Pädagogisches Ziel der Autorin ist allerdings nicht eine Aufwertung der geschlechtsspezifischen Prägung, sondern deren Aufhebung im gesellschaftlichen Bereich (vgl. 164 und passim). Für eine ausgewogenere Sicht vgl. Meves, Christa, *Wahrheit befreit*, Stein am Rhein (CH) 1993, 119–125; Martial, Ingbert von, *Koedukation und getrennte Erziehung* (Gelbe Reihe 51), Köln 1998; Bischof-Köhler (2002) 266–270.

Dieses Ungleichgewicht steigt noch bei Schulfächern, die stärker die Interessen der Jungen berücksichtigen. Verständlich scheint es darum, die Aufmerksamkeit der Mädchen z. B. für den Umgang mit dem Computer bewusst zu fördern.

Der Ausgleich von Grenzen⁷⁵ sollte freilich nicht das Ziel haben, jeglichen Unterschied im psychischen und gesellschaftlichen Bereich zu verwischen. Schwierig wäre dies schon aufgrund der biologischen Bedingtheit der Psychologie und Soziologie des Menschen. Aus philosophischer Sicht kommt noch hinzu der Hinweis auf das sinnvoll angelegte Wesen des Menschen in seiner Doppelausgabe als Mann und Frau. Die Geschlechter sind eingeladen, ihre je spezifische Eigenart und ihren Eigenwert zu verwirklichen, die aus einer Schöpfungsperspektive obendrein als Ruf Gottes erscheinen.

Als theoretische Alternative zu dieser Sicht bietet sich an das Modell der »Androgynie«, der »Mannweiblichkeit«, das bis hin zum platonischen Mythos hinab reicht⁷⁶. Im Endeffekt ist dieses Ideal nicht von der abstrakten Gleichheit verschieden. In der Tat ist die Idee der Androgynie denn auch aufgenommen worden von einem Teil des »Gleichheitsfeminismus«⁷⁷ und empfängt die verdiente Kritik von Seiten der »frauenzentrierten« Feministinnen. Das Nichtakzeptieren der eigenen Grenzen zeigt die Unfähigkeit zum personalen Austausch und die Verweigerung gegenüber dem eigenen, tiefgegründeten Wesen.

11. Die philosophische Integration von Gleichheit und Verschiedenheit

Die philosophische Aufgabe in der Geschlechtertheorie konnte hier nur angedeutet werden. Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften kommt dieses auf die Ganzheit zielende Bemühen häufig zu kurz. Schon in den 50er Jahren konnte eine kritische Bilanz zur Geschlechteranthropologie feststellen, »dass das philosophische Durchdenken des ganzen Problems der Geschlechter noch immer in den Anfängen steckt«⁷⁸. Angesichts der Fülle verschiedener Deutungen und einseitig soziologischen Ansätzen (Simone de Beauvoir, Margaret Mead) empfahl der gleiche Philosoph, als Ausgangspunkt (wenngleich nicht als ausschließlichen Faktor) die Biologie zu wählen:

»Es ist gerade wesentlich, dass sich ein Moment dieses natürlich-geschichtlichen Lebensganzen unseres Menschseins so exakt feststellen lässt, wie es in der Biologie geschieht, – wesentlich vor allem gegenüber dem Vorwurf, alles Reden vom Wesen der Frau [und des Mannes. NB] sei nur traditionelles Vorurteil oder schöngeistiges Gerede. Es gilt zunächst, einen solchen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, der nicht nur die Frage subjektiver Deutung ist«⁷⁹.

⁷⁵ Auch hiervon spricht bereits Stein, Frau 37–39, 92–95. 194f.

⁷⁶ Sill, Bernhard, Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader, Regensburg 1986, 40–43. Zu Plato vgl. Doyé –Heinz – Kuster (2002) 67–93.

⁷⁷ Vgl. Hauke, Gott oder Göttin, Index s. v. »Androgynie« (258).

⁷⁸ Metzke (1954) 211. Ähnlich noch (im Jahre 2002) Doyé –Heinz – Kuster (2002): »Das Vorhaben, im Durchgang durch die Geschichte der europäischen Philosophie ein Themenfeld zu rekonstruieren, das sich unter dem Titel »Geschlechtertheorie« rubrizieren lässt, bewegt sich außerhalb der etablierten fachphilosophischen Diskussionslinien«.

⁷⁹ Metzke (1954) 221.

Dass es bei der Biologie nicht nur um allseits bekannte Plattitüden geht, zeigen beispielsweise die Ergebnisse der Gehirnforschung. Christof Gaspari meint in seiner Zusammenschau der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, dass sich »die Sonderbegabungen von Mann und Frau ... zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen lassen. Von diesem Zusammenspiel habe ich übrigens, als ich vor acht Jahren mit der Arbeit begann, selbst nichts gewusst!«⁸⁰ Eine solche Entdeckungsreise wäre allen Mitgliedern unserer Gesellschaft zu wünschen, und eine philosophische Bilanz kann anhand einer umfassenden Erfahrungsbasis nur gewinnen. Das Gleiche gilt natürlich erst recht für das Gelingen der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau.

Systematisch abzulehnen ist der Gleichheitsfeminismus, der den Unterschied zwischen den Geschlechtern nicht ernstnimmt, aber auch der gynozentrische Feminismus, der die Gleichwertigkeit von Mann und Frau nicht akzeptiert. In einem ausgewogenen philosophischen Modell, im Unterschied zu den feministischen Einseitigkeiten, ist zunächst einmal die gleiche personale Würde eines jeden menschlichen Individuums einzubringen, was weder bei biologistischen noch bei soziologistischen Ansätzen garantiert ist. Diese gleiche personale Würde wird von den modernen Gesellschaftsverfassungen wenigstens im Prinzip anerkannt (wenn auch nicht immer respektiert). Sie ist zu verbinden mit der ihr angemessenen Gleichwertigkeit des je spezifischen Mann- oder Frauseins. Mann und Frau, mit der gleichen personalen Würde ausgestattet, sind einander gleichwertig, aber nicht gleichartig⁸¹: wichtig ist die gegenseitige Ergänzung aufgrund der je spezifischen Gaben. Diese Gaben zeigen sich im psychischen und sozialen Bereich freilich nicht als exklusive Zuschreibungen, sondern als »Prävalenz Tendenzen«⁸², als unterschiedliche Akzentuierungen mit einem großen individuellen Spielraum.

Nicht vergessen werden sollte schließlich, dass die Geschlechterdifferenz nicht bloß den polaren Partnerbezug anzielt, sondern stets darüber hinausreicht: zum Mann- oder Frausein »gehört grundsätzlich und wesentlich das Vater- bzw. Mutter-sein-Können zu ihr; eine Dimension, die dem Mann nicht durch sich, sondern nur durch die Frau erfüllt werden kann, wie umgekehrt«⁸³. Väterlichkeit und Mütterlichkeit erweitern sich auf die größere Gemeinschaft der Familie hin. Sie reichen in analoger Weise über den familiären Kreis hinaus und betreffen auch diejenigen, die keine leiblichen Kinder haben.

Im Horizont des Schöpfungsglaubens ist Mann- und Frausein nicht das Ergebnis eines blinden Zufalls, sondern gute Gabe Gottes. Die Beziehungsfülle dieses Geschenkes weckt von Seiten des Menschen das Staunen und die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Schöpfung. Die »biologisch gegebenen Unterschiede« erscheinen dann »als sinnvolle Wegweiser für die Lebensgestaltung«⁸⁴. Auch philosophisch gesehen

⁸⁰ Gaspari (1985) 15.

⁸¹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (1997), Nr. 372: Mann und Frau sind »einerseits als Personen einander gleich«, während sie »andererseits in ihrem Mannsein und Frausein einander ergänzen«.

⁸² Vgl. dazu bereits Mörsdorf (1958) 299.

⁸³ Splett, Jörg, »Mann- und Frausein als menschliche Grundbestimmung. Ein Beitrag christlicher Philosophie«: Katholische Bildung 85 (1984) 396–408, hier 401. Vgl. ders., Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie, Frankfurt 1980.

⁸⁴ Gaspari (1985) 13.

ist die Geschlechterdifferenz nicht nur eine biologische Vorgegebenheit, sondern eine »Polarität im Personalen«⁸⁵, welche die Aufgabe der kulturellen Ausformung mit umfasst. Das »Wesen« der Geschlechter erweist sich als eine je in sich strukturierte komplexe Ganzheit, deren Beziehungsreichtum nie gänzlich von der philosophischen Reflexion eingeholt werden kann. Mannsein und Frausein sind nicht trennbar wie zwei substantiell verschiedene Washeiten, bilden aber gleichwohl nach den Worten des Philosophen Dietrich von Hildebrand einen metaphysischen Unterschied, der tiefer reicht als eine blinde Anhäufung von Einzelmerkmalen⁸⁶. Es geht um zwei verschiedene Seinsweisen des Menschseins in personaler Gleichheit und gegenseitiger Ergänzung.

12. Geschlechterkomplementarität und Bundestheologie

Die schon philosophisch begründbare Komplementarität der Geschlechter zeigt sich in den biblischen Aussagen zur Schöpfung des Menschen. Das erste Kapitel der Genesis beschreibt den Menschen »als ein Wesen, das sich von seinem ersten Anfang an in der Beziehung von Mann und Frau artikuliert. Dieser geschlechtlich differenzierte Mensch wird ausdrücklich ›Abbild Gottes‹ genannt« (vgl. Gen 1,26–27)⁸⁷. Der zweite Schöpfungsbericht der Genesis kennzeichnet den Menschen als »Wesen in Beziehung«, wobei der menschliche Leib immer schon »bräutlich« ist, das heißt er besitzt »die Fähigkeit, der Liebe Ausdruck zu geben ...« (vgl. Gen 2,4–25)⁸⁸.

Die Erbsünde verfälscht die Beziehung zwischen Mann und Frau, indem sie die Liebe missachtet »und durch das Joch der Herrschaft des einen Geschlechts über das andere ersetzt wird«⁸⁹. Im Alten Testament »nimmt eine Heilsgeschichte Gestalt an, bei der sowohl männliche als auch weibliche Gestalten mitwirken. Die Begriffe von Bräutigam und Braut oder auch vom Bund« haben dabei eine wichtige Bedeutung⁹⁰. »Im Neuen Testament gehen alle diese Verheißungen in Erfüllung. Auf der einen Seite umfasst und verwandelt Maria, die auserwählte Tochter Zions, als Frau das Brautsein des Volkes Israel, das auf den Weg des Heiles wartet. Auf der anderen Seite kann man im Mannsein des Sohnes erkennen, wie Jesus in seiner Person all das aufnimmt, was der alttestamentliche Symbolismus auf die Liebe Gottes zu seinem Volk angewandt hatte, die als die Liebe eines Bräutigams zu seiner Braut beschrieben wird«⁹¹.

⁸⁵ Splett (1984) 401.

⁸⁶ Vgl. Hildebrand, Dietrich von, Die Ehe, St. Ottilien ³1983 (1929), 12f. Im gleichen Sinne Seifert, Josef, »Zur Verteidigung der Würde der Frau. Feminismus und die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft. Philosophische und christliche Aspekte«: Wissenschaft und Glaube 2 (1989) 65–98.

⁸⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, Zusammenarbeit, Nr. 5.

⁸⁸ *Ibid.*, Nr. 6. Zur Auslegung von Gen 1–2 vgl. Hauke, Frauenpriestertum 194–198.

⁸⁹ *Ibid.*, Nr. 7. Mit der unterdrückenden »Herrschaft« ist freilich nicht zu verwechseln die besondere Verantwortung des Mannes als »Haupt« der Familie, die für die biblische Theologie auf die Schöpfung zurückgeführt wird und nicht auf den Sündenfall (vgl. 1 Kor 11,2; Eph 5,21–33).

⁹⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, Zusammenarbeit, Nr. 9. Dazu Hauke, Frauenpriestertum 245–250.

⁹¹ *Ibid.*, Nr. 10.

Das Kommen Christi überwindet die Rivalität der Geschlechter untereinander, hebt aber keineswegs die Unterscheidung von Mann und Frau auf. »Mannsein und Frausein sind so als ontologisch zur Schöpfung gehörend offenbart und deshalb dazu bestimmt, über die gegenwärtige Zeit hinaus Bestand zu haben, natürlich in einer verwandelten Form ... Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit. In das Paschamysterium Christi eingefügt, erfahren sie ihre Verschiedenheit nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit, die durch Leugnung oder Einebnung überwunden werden müsste, sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit, die in der gegenseitigen Achtung der Verschiedenheit zu verwirklichen ist. Von hier aus eröffnen sich neue Perspektiven für ein tieferes Verständnis der Würde der Frau und ihrer Rolle in der menschlichen Gesellschaft und in der Kirche«⁹².

Die theologische Besinnung zeigt, dass die Komplementarität der Geschlechter in der Schöpfung Gottes verankert ist. Die Rivalität von Mann und Frau ist eine Folge der Sünde, die durch Jesus Christus überwunden worden ist. Die Zusammenarbeit der Geschlechter nimmt Maß an der liebenden Beziehung zwischen Christus und der Kirche, die schon im Alten Bund mit dem Bund der Ehe verglichen wird. »In dieser Perspektive wird auch verständlich, wie die Tatsache, dass die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten ist, die Frauen in keiner Weise daran hindert, zur Herzmitte des christlichen Lebens zu gelangen. 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«⁹³.

»Male and Female He Created them« (Gen 1:27).

A Philosophical Approach to Sexual Complementarity

Abstract

The Roman Synod of Bishops on the Family underlines the importance of the complementarity in the relation of men and women, in its fundamental role for marriage and family. Parting from the «human ecology» taught by the Encyclical «Laudato si», with a critical view on ideological approaches (such as Gender feminism), the author shows the importance of a philosophical reflection on the essence (of man and woman). Then he presents the paradigmatic approaches of Edith Stein and Philipp Lersch. Complementarity differs from conceptions that proclaim a lesser value of man or woman or that teach an abstract equality. He puts together the philosophical integration of equality and difference with the biblical theology of alliance, with the communion between Christ and the Church.

⁹² *Ibd.*, Nr. 12.

⁹³ *Ibd.*, Nr. 16.

Das Leben aus dem Ehesakrament

Der inkarnatorische und dynamische Charakter der christlichen Ehe

Von Josef Spindelböck

Zusammenfassung

Die sakramentale Ehe kann nur in der Zusammenschau all ihrer natürlichen und übernatürlichen Aspekte angemessen erfasst werden; in ihrer inkarnatorischen Dimension hat sie teil am Mysterium der bräutlichen Beziehung Christi zur Kirche. In der Geschichte der Kirche wurde diese Wahrheit immer tiefer erkannt, wobei dem Lehramt der Päpste des 20./21. Jh. besondere Bedeutung zukommt. Die beiden Bischofssynoden über Ehe und Familie sowie das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Amoris laetitia« von Papst Franziskus leiten uns an, die Sakramentalität der Ehe nicht als etwas rein Statisches zu begreifen, sondern als lebenslangen Prozess der Entfaltung und Reifung der Gatten, in den auch ihre Kinder miteinbezogen sind. Die Gnade Christi nimmt die natürlichen Eigenschaften der Ehe auf und vervollkommnet sie. Auf diese Weise zeigt sich in der christlichen Ehe und Familie ein ursprünglicher Typus der Kirche als »Hauskirche«, die auch wirksam wird für das Wohl der Gesellschaft.

Die Ehe in ihrer inkarnatorischen Dimension

Was macht das Besondere und Eigentliche einer christlichen Ehe aus? Wonach verlangen Brautleute, wenn sie sich in bewusster Entscheidung zu einer kirchlichen Hochzeit anmelden? Wonach sollten sie gemäß ihrem Selbstverständnis als katholische Christen verlangen? Worauf zielt die katholische Ehevorbereitung ab?

Die Antwort darauf lässt sich anscheinend leicht geben: *Die zur kirchlichen Hochzeit entschlossenen Brautleute wollen das Ehesakrament empfangen.* Doch eine solche Antwort wirft manche Fragen auf und will jedenfalls noch besser bedacht und auch theologisch in den Blick genommen werden.

Die gültige Ehe zwischen Getauften ist ein Sakrament¹: dieses dogmatische und kirchenrechtliche Axiom ist der Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen, die einem wichtigen Anliegen der letzten Bischofssynoden² sowie des mit Datum vom

¹ »Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeorndet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben.« – Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK). Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München-Vatikan 2003, Nr. 1601. Hier wird wörtlich die Definition aus dem nachkonziliaren »Codex iuris canonici« (= CIC) von 1983, can. 1055, §1 übernommen. Anschließend daran heißt es in § 2: »Deshalb kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne dass er zugleich Sakrament ist.« – Vgl. CIC 1917, can. 1012.

² Vgl. 3. Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema: »Die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Neuevangelisierung«, 05.–19. 10. 2014; 14. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema: »Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute«, 04.–25. 10. 2015, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm. Vgl. Christoph Kardinal Schönborn (Hg.), Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode. Mit einem Kommentar von P. Michael Sievernich SJ, Freiburg 2015.

19. März 2016 vorgelegten Nachsynodalen Apostolischen Schreibens »Amoris laetitia«³ von Papst Franziskus entsprechen. Mit der Würdigung der Sakramentalität der Ehe wird keineswegs ein statisches Verständnis der Ehe als ein für alle Mal geschlossener Vertrag festgeschrieben, sondern es geht um die je neue Bewährung im christlichen Glauben und Leben aus der von Gott her verbindlich zugesagten Fülle der Gnade im Ehesakrament.⁴

Zwei Missverständnisse gilt es von vornherein auszuschließen; man könnte es einerseits als das naturalistische und andererseits als das supranaturalistische Fehlverständnis bezeichnen.

Der Naturalismus leugnet die Dimension der Gnade. Die Wirklichkeit insgesamt, so auch jene der Ehe, wird reduziert auf »Natur« im Sinne des faktisch gegebenen und vielleicht auch ideal Gesollten, jedenfalls aber mit den eigenen Kräften des Menschseins Erreichbaren. Hier läuft letztlich alles auf Selbsterlösung hinaus.⁵

Der Supranaturalismus wiederum lässt die nötige Bodenhaftung vermissen. In einseitiger Überbetonung des Gnadenswirkens Gottes wird das, was bereits von der Schöpfungswirklichkeit her als gut anzusehen ist, ausgeblendet oder doch beiseitegeschoben. »Gnade« wird hier gleichsam ohne »Natur« konzipiert.⁶

Beide zunächst theoretischen Ansätze zeigen in der praktischen Konsequenz schlimme Auswirkungen: Im ersten Fall wird auf Gott vergessen, und der Mensch baut nur auf die eigenen Kräfte. Ziemlich bald entdecken die meisten, dass jene Kräfte doch nur begrenzt sind. Übrig bleiben dann oft Ernüchterung, Enttäuschung

³ Vgl. Papst Franziskus, *Amoris Laetitia – Freude der Liebe*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie. Mit einer Hinführung von Christoph Kardinal Schönborn, Freiburg 2015 (= AL), http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. AL 75 bestätigt ausdrücklich das Axiom von der Identität einer gültigen Ehe zwischen Getauften mit dem Ehesakrament.

⁴ Vgl. umfassend: Joachim Piegsa, *Das Ehesakrament*, Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV, Faszikel 6, Freiburg-Basel-Wien 2002; Benedetto Testa, *Das Sakrament der Ehe*. Die Heiligung der ehelichen Liebe, in: ders., *Die Sakramente der Kirche* (Reihe »Amateca: Lehrbücher zur katholischen Theologie«, Bd IX), Paderborn 1998, 302–336.

⁵ Historisch ist eine solche Auffassung und Mentalität in den Ideologien des Gnostizismus und des Pelagianismus festzumachen. Papst Franziskus spricht im Apostolischen Schreiben »*Evangelii gaudium*« (= EG) vom 24.11.2013 von einem »selbstbezogene(n) und prometheische(n) Neu-Pelagianismus derer, die sich letztlich einzig auf die eigenen Kräfte verlassen und sich den anderen überlegen fühlen, weil sie bestimmte Normen einhalten oder weil sie einem gewissen katholischen Stil der Vergangenheit unerschütterlich treu sind. Es ist eine vermeintliche doktrinelte oder disziplinarische Sicherheit, die Anlass gibt zu einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, wo man, anstatt die anderen zu evangelisieren, sie analysiert und bewertet und, anstatt den Zugang zur Gnade zu erleichtern, die Energien im Kontrollieren verbraucht.« – EG 94. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

⁶ Demgegenüber lässt das theologische Axiom »*gratia supponit naturam*« (vgl. Thomas von Aquin, *STh I* q.1.a.8 ad 2; q.2 a. 2 ad 1) erkennen, dass die Gnade die Natur voraussetzt, und zwar jene Wesensbestimmtheit oder Natur des Menschen, die immer auch schon Kultur ist. So hält Papst Franziskus fest: »Die Gnade setzt die Kultur voraus, und die Gabe Gottes nimmt Gestalt an in der Kultur dessen, der sie empfängt.« – EG 115. Vgl. Bernhard Stoockle, *Gratia supponit naturam*. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprunges, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (*Studia Anselmia* 49), Rom 1962.

oder gar Verzweiflung. Im zweiten Fall wird von vornherein ein nicht lebbares Ideal konstruiert, dem manche zwar in durchaus edler Gesinnung nachkommen wollen. Weil aber die Natur auf Dauer nicht missachtet werden darf, ohne dass sie »zurückschlägt«⁷, lässt sich eine solche einseitige Ausrichtung nicht durchhalten. Auch in diesem Fall sind Enttäuschungen vorprogrammiert, die bis zum Glaubensverlust führen können.

Dabei sollte gerade die Sicht der Ehe als Sakrament auf beide Missverständnisse eine wahrhaft katholische, d.h. allumfassende Antwort geben können: Die Ehe ist ein von Christus zur Würde des Sakraments erhobenes »Zeichen«, das bereits in der Schöpfungsordnung grundgelegt ist und alles wahrhaft Menschliche in sich begreift und heiligt. Auf diese Weise verwirklicht sich in der Ehe das inkarnatorische Prinzip, wonach Gott in Jesus Christus wahrhaft Mensch geworden ist. Der menschliche Leib in seiner Wirklichkeit und damit auch die ehelich-sexuelle Liebe von Mann und Frau werden in der sakramentalen Ehe zum realen Symbol der göttlichen Liebe.⁸

Gottes Gnade umgreift den ganzen Menschen in Leib und Seele; das, was man »Natur« nennt, wird angenommen und geheiligt, nicht ausgelöscht oder »spiritualisiert«. Die Ehe steht gleichsam an der Schnittstelle zwischen Schöpfungsordnung und Heilsordnung. Eben dies verlangt eine zugleich differenzierte und ganzheitliche Betrachtung, welche die Einseitigkeiten des Naturalismus und des Supernaturalismus vermeidet und der inkarnatorischen Struktur der christlichen Offenbarung folgt.

Die Grundlegung der Ehe in der Schöpfungsordnung

Weil die Ehe im Schöpferwillen Gottes gründet und allen Menschen – sofern sie ehefähig und zur Eheschließung willentlich bereit sind – offensteht, kann die Ehe als »Sakrament der Natur« oder auch als »ursprüngliches Sakrament« bezeichnet werden.⁹ Hier wird der Begriff »Sakrament« nicht im theologischen Sinn verwendet, der sich auf die Einsetzung als wirksames Gnadenzeichen durch Jesus Christus bezieht.

Der Befund der Religionsgeschichte zeigt, dass die Ehe immer schon und bei praktisch allen Völkern mit dem Sakralen, dem Heiligen und so mit Gott bzw. den

⁷ »Naturam expelles furca, tamen usque recurret et mala perrumpet furtim fastidia victrix.« – Horaz, Epistula I, 10, 24–25.

⁸ Die Schöpfungs- und Erlösungsordnung sind aufeinander bezogen, sodass Gott selbst die »Theologie des Leibes« begründet hat: »Dadurch, dass das Wort Gottes Fleisch wurde, ist der Leib, ich möchte sagen, wie durch das Hauptportal in die Theologie eingetreten, also in die Wissenschaft von den göttlichen Dingen.« – Johannes Paul II., 23. Katechese, 02.04.1980, in: Johannes Paul II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes (= TdL), hg. von Norbert und Renate Martin, Kißlegg 2008, 192. Vgl. Josef Spindelböck, Theologie des Leibes kurzgefasst. Eine Lesehilfe zu »Liebe und Verantwortung« von Karol Wojtyła sowie zu den Katechesen Johannes Pauls II. über die menschliche Liebe, Verlag St. Josef, Kleinrain 2015.

⁹ Karol Wojtyła unterscheidet im Hinblick auf die Ehe zwischen dem »Sakrament der Natur« und dem »Sakrament der Gnade«: vgl. Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. Auf der Grundlage des polnischen Textes neu übersetzt und herausgegeben von Josef Spindelböck, Kleinrain 2010², 326–328. In den Katechesen zur »Theologie des Leibes« spricht Johannes Paul II. vom »ursprünglichen Sakrament« aufgrund der Schöpfungsordnung, das durch Jesus Christus für das Heilswirken Gottes geöffnet wird: vgl. 100. Katechese, 24.11.1982, in: TdL 562–566.

Göttern und göttlichen Kräften verbunden war.¹⁰ Nicht zuletzt geht es bei der Ehe um die Quellen des Lebens und die Urgewalt der Liebe; beides wird in seiner letzten Tiefe außerhalb des Menschen verankert, eben dort, wo er höhere Mächte anerkennt und Gott die Anbetung bzw. dem Göttlichen Verehrung erweist. Die Ehe ist in dieser Perspektive kein »weltlich Ding« (Martin Luther¹¹), sondern etwas Heiliges und mit dem Göttlichen Verbundenes. Der Mensch ist gemäß diesem Schatz an religiöser und menschlicher Erfahrung wohl beraten, wenn er den grundlegenden Respekt, ja die Ehrfurcht vor diesem heiligen Geheimnis seines Ursprungs und Bestehens aufrechterhält und demgemäß zu leben sucht.

Die Schöpfungsordnung betrifft das Personsein des Menschen als Mann und Frau und auch jenen gegenseitigen Bund der Liebe und des Lebens, den wir Ehe nennen. Gemäß dem in der Heiligen Schrift schon im Buch Genesis kundgetanen Plan Gottes verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und die beiden werden ein Fleisch.¹² Unser Herr Jesus Christus beruft sich in seinem Streitgespräch mit den Pharisäern auf diesen schöpfungsgemäßen »Anfang« der Ehe¹³ und stellt fest: »Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.«¹⁴ Im Sakrament der Gnade, zu dem Jesus Christus die Ehe zwischen Getauften erhoben hat, wird das Gute¹⁵ der Schöpfung bestätigt, bewahrt und vollendet. So finden sich in der schöpfungsgemäßen Ursprungswirklichkeit der Ehe bereits die wesentlichen Sinngehalte, die dann auch im Sakrament der Ehe eine grundlegende Rolle spielen.¹⁶

Der heilige Augustinus hat dies mit der berühmten Aufzählung der Güter (»bona«) der Ehe festgehalten. Es geht um »fides, proles, sacramentum«.¹⁷ Obwohl der Bischof von Hippo im Hinblick auf die menschliche Sexualität und ihre durch die Erbsünde

¹⁰ Im Hinblick auf die griechisch-römische Sicht der Ehe gilt: »Der Grund für die Ehe ist nächst naturhaften Gegebenheiten religiös.« – Albrecht Oepke, *Ehe I*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd 4, Stuttgart 1959, 650–666, hier 651.

¹¹ »Es kann ja niemand leucken, das die ehe ein eusserlich weltlich ding ist wie kleider und speise, haus und hoff, weltlicher oberkeit unterworfen, wie das beweisen so viel keiserliche rechte daruber gestellet.« – Martin Luther, *Von Ehesachen*, in: *Weimarer Ausgabe* 30/III, 205, http://www.maartenluther.com/30-III_werkekritischege3003luthuoft_bw.pdf.

¹² Vgl. Gen 2,24; Mt 19,5; Mk 10,8; 1 Kor 6,16.

¹³ Vgl. Mt 19,3–12; Mk 10,2–12.

¹⁴ Mt 19,6; Mk 10,9.

¹⁵ »Gott sah, dass es gut war.« (Gen 1,4.10.12.18.21.25). »Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.« (Gen 1,31).

¹⁶ »Es erweist sich als besonders angemessen, die natürlichen Eigenschaften der Ehe, das eheliche Gut (bonum coniugum) christozentrisch zu verstehen. Zu ihm gehört Einheit, Offenheit gegenüber dem Leben, Treue und Unauflöslichkeit der Ehe.« – 14. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema: »Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute«, 04.–25. 10. 2015, *Relatio finalis*, Nr. 47. In AL 77 wird diese Aussage in Kurzform referiert und im Hinblick auf die christliche Ehe um die Dimension der »gegenseitige(n) Hilfe auf dem Weg zur vollkommenen Freundschaft mit dem Herrn« erweitert.

¹⁷ Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, 9,7,12 (in: PL 34,397); *De bono coniugali*, 24,32 (in: PL 40,394). Pius XI. nimmt in seiner Enzyklika »Casti connubii« wiederholt darauf Bezug und sieht darin »eine klare und erschöpfende Zusammenfassung der gesamten Lehre über die christliche Ehe«, https://stjosef.at/dokumente/casti_connubii.htm. Auch Franziskus verweist in seiner Ansprache vor der Römischen Rota vom 22. Januar 2016 darauf, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html.

bedingten negativen Tendenzen zu pessimistisch war, ist seine Lehre von den Gütern oder Werten der Ehe doch ganz und gar positiv und hebt das Große hervor, das Gott selber in diesen Bund von Mann und Frau hineingelegt hat:

»Die Treue will besagen, dass nicht außerhalb des Ehebundes mit einem anderen oder einer anderen sexuell verkehrt werde. Die Nachkommenschaft, dass das Kind mit Liebe entgegengenommen, mit herzlicher Güte gepflegt und gottesfürchtig erzogen werde. Das Sakrament endlich, dass die Ehe nicht geschieden werde und der Geschiedene oder die Geschiedene nicht einmal, um Nachkommenschaft zu erhalten, mit einem anderen eine Verbindung eingehe. Das hat als Grundsatz der Ehe zu gelten, durch den die naturgewollte Fruchtbarkeit geadelt und zugleich das verkehrte Begehren in den rechten Schranken gehalten wird.«¹⁸

Hier fällt fürs erste auf, dass es nicht heißt »proles, fides, sacramentum«, wie dies üblicherweise zitiert wird und auch bei Augustinus selbst eine gewisse Präferenz hat¹⁹, sondern »fides, proles, sacramentum«. In dieser unterschiedlichen Reihung kündigt sich schon die spätere Debatte um die Vor- oder Nachrangigkeit der Ehezwecke an. Eine sich stark an Augustinus orientierende Tradition mit dogmatischen, moraltheologischen, kirchenrechtlichen und pastoralen Implikationen sah in der Zeugung und Erziehung von Nachkommen den »finis primarius«, also den Hauptzweck der Ehe, dem dann die gegenseitige Hilfeleistung der Gatten und die geordnete Befriedigung des sexuellen Begehrens nach- und untergeordnet wurden.²⁰

Diese Engführung entsprach jedoch nicht dem vollen Sinngehalt der Lehre der Kirche über die Ehe. Schon der »Catechismus Romanus«, der im Auftrag des Konzils von Trient erarbeitet wurde, hielt fest, was dann Papst Pius XI. in der Enzyklika »Casti connubii« positiv hervorgehoben hat: »Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus lehrt²¹, sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur darf man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als die Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im Weiteren als volle Lebensgemeinschaft fassen.«²²

Eben diese umfassende personale Sicht der Ehe ist dann durch die Ehelehre des 2. Vatikanischen Konzils und der darauffolgenden kirchlichen Dokumente in ihr vol-

¹⁸ »Hoc autem tripartitum est; fides, proles, sacramentum. In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale, cum altera vel altero concumbatur: in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur: in sacramento autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa proli alteri coniungatur. Haec est tamquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas, vel incontinentiae regitur pravitas.« – Augustinus, De Genesi ad litteram 9,7,12 (in: PL 34,397).

¹⁹ »Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum.« – Augustinus, De bono coniugali, 24,32 (in: PL 40,394).

²⁰ Vgl. CIC 1917, Can. 1013 § 1: »Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proli; secundarius mutuam adiutorium et remedium concupiscentiae.«

²¹ Vgl. Catechismus Romanus, II, cap. VIII, q.13.

²² »Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest, si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreanda educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiatur.« – Pius XI., Casti connubii, in: AAS 22 (1930) 548.

les Recht eingesetzt worden.²³ Die Ehe wird demgemäß nicht nur als Vertrag angesehen, sondern als personaler Bund, den Gott zwischen den Gatten begründet und in den sie selber mit ihrer Freiheit ganz einbezogen sind. Es geht um die wechselseitige Annahme und Hingabe von Mann und Frau als Ehepartner, damit sie sich so in Liebe beistehen in den Wechselfällen des Lebens und die Kinder annehmen, die Gott ihnen schenken will. Der eheliche Bund ist unkündbar, weil auch Gott seine Liebe zu diesem konkreten Paar niemals aufkündigt.²⁴ Eben dies ist mit der rechtlich umschriebenen, im Tiefsten aber personalen und auf Gott verweisenden Kategorie der Unauflöslichkeit der Ehe bzw. der Untrennbarkeit des Ehebandes gemeint. »Die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. *Mk* 10,2–9) ist nicht zunächst als Joch zu empfinden, das dem Menschen auferlegt wird, sondern vielmehr als ein Geschenk an die Menschen, die in der Ehe vereint sind.«²⁵

Die erste und grundlegende Wirkung der Ehe schon als »Sakrament der Natur« ist das Eheband: jene ausschließliche und auf Dauer angelegte Verbindung von Mann und Frau in der personalen Gemeinschaft des ganzen Lebens, die fort dauert, bis der Tod die Gatten scheidet. Das »vinculum coniugale« stellt eine Gabe des Schöpfers für die Gatten dar und bedeutet zugleich ein Geschenk für die Kinder, die aus dieser Ehe entspringen. Sowohl die Gatten selber als auch ihre Kinder sind auf Stabilität und Sicherheit angewiesen. Die Ganzhingabe und Ganzannahme in Liebe braucht als Raum des Vertrauens einen institutionellen Rahmen, innerhalb dessen sie verwirklicht wird und gedeihen kann. Insofern besteht gerade hier kein Gegensatz zwischen der in ehelicher Liebe und Hingabe zu verwirklichenden »communio personarum« und der Ehe als Institution.²⁶

Die Ehe als solche – dies zeigt uns die göttliche Offenbarung schon im Hinblick auf die Schöpfungsordnung – ist keine menschliche Erfindung. Daher ist dem Menschen ihre Grundgestalt in ähnlicher Weise vorgegeben, so wie er sich selber in seiner menschlichen Wesensverfasstheit (d.h. in seiner »Natur«) vor- und aufgegeben ist. Eine willkürliche Veränderung dessen, was zum Wesen der Ehe gehört (als treue, auf Dauer angelegte Verbindung von Mann und Frau mit gegenseitiger Gewährung des Rechts auf sexuelle Vereinigung in Offenheit für Kinder), würde das zerstören, was mit der Ehe der Sache nach gemeint ist. Blicke der Begriff »Ehe« dennoch erhalten, dann wäre unter der Hand etwas Neues eingeführt worden; die sachliche Identität ist jedoch dann nicht mehr gegeben.

Wesentliche Bedingungen für das Zustandekommen einer gültigen Ehe sind, wie die Kanonistik mit Bezug auf die Schöpfungswirklichkeit der Ehe feststellt: die Ehe-

²³ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (= GS), Nr. 47–52; Paul VI., Enzyklika »Humanae vitae« über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens, 25.07.1968; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio« (= FC) über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, 22. 11. 1981; CIC 1983, can. 1055 §1.

²⁴ »Die unwiderrufliche Bundestreue Gottes ist das Fundament der Unauflöslichkeit der Ehe. Die umfassende, tiefe Liebe der Eheleute stützt sich nicht nur auf menschliches Vermögen: Gott steht diesem Bund in der Kraft seines Geistes bei. Die Entscheidung, die Gott uns gegenüber getroffen hat, spiegelt sich in gewisser Weise in der Wahl des Ehegatten wieder: wie Gott sein Versprechen auch dann hält, wenn wir scheitern, so gelten auch die eheliche Liebe und Treue »in guten wie in schlechten Zeiten.« – 14. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema: »Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute«, 04.–25. 10. 2015, Relatio finalis, Nr. 48.

²⁵ Relatio finalis (2015), Nr. 40; Relatio Synodi (2014), Nr. 14; das Zitat ist aufgenommen in AL 62.

²⁶ Vgl. dazu Karol Wojtyła, Liebe und Verantwortung, a.a.O., 315–328 (»Der Wert der Institution«).

fähigkeit, der Ehwille sowie die entsprechende Form öffentlicher Willensäußerung. Die Ehefähigkeit äußert sich im Freisein von trennenden Ehehindernissen.²⁷ Der Ehwille ist praktisch und konkret auf eine einzige Person des jeweils anderen Geschlechts gerichtet, mit der man eine ausschließliche und umfassende Gemeinschaft des Lebens und der Liebe eingehen will, bis dass der Tod die Partner scheidet. Gegenstand des Ehekonsenses ist die gegenseitige Selbsthingabe, welche die ganze Person betrifft und die Ehe als »eine zwischen Mann und Frau auf Dauer angelegte Gemeinschaft« versteht, die »darauf hingeeordnet« ist, »durch geschlechtliches Zusammenwirken Nachkommenschaft zu zeugen.«²⁸ Wer beim Aussprechen der konsensbezeugenden Worte innerlich nicht zustimmt, schließt keine gültige Ehe. Die Formpflicht wurde von der Kirche auf dem Konzil von Trient mit dem Dekret »Tametsi« eingeführt, und zwar in der Weise, dass in Zukunft alle getauften Ehwillingen zu einer geheimen (klandestinen) Eheschließung unfähig (inhabiles) sind.²⁹ Mit dem CIC 1917 wurde das Hindernis der Klandestinität fallengelassen und dafür eine irritierende Formvorschrift eingeführt. Diese besteht auch gemäß geltendem Recht, wonach »nur jene Ehen ... gültig [sind], die geschlossen werden unter Assistenz des Ordinarius oder des Ortspfarrers oder eines von einem der beiden delegierten Priesters oder Diakons sowie vor zwei Zeugen ...«³⁰

Die Vollendung der Ehe als Sakrament in der Heilsordnung

Ein erweiterter Gnadenbegriff, der sich an der Sicht der Kirchenväter orientiert, erkennt bereits die Schöpfung als »Gnade«, insofern gerade die »creatio ex nihilo« eine freie Tat Gottes ist, der sich in seiner Güte an seine Geschöpfe mitteilt, obwohl diese in keiner Weise ein Anrecht auf ihre Existenz und ihre wesensgemäße Verwirklichung und Vollendung haben.³¹

²⁷ Vgl. CIC 1983, cann. 1073–1094; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (= CCEO), cann. 790–812.

²⁸ CIC 1983, can. 1096 §1. Zum Ehekonsens insgesamt und in den dafür erforderlichen Elementen vgl. CIC 1983, cann. 1095–1107; CCEO, cann. 817–827.

²⁹ Vgl. Konzil von Trient, Dekret »Tametsi«, Sessio XXIV vom 11. November 1563, in: DH 1813–1816.

³⁰ CIC 1983, can. 1108 § 1.

³¹ »Das Dasein als Ganzes, Dinge, Mensch und Werk kommen aus Gottes Gnade. ... Die Unterscheidung von Natur und Gnade, mit der unser religiöses Denken arbeitet, hat ihre Stelle erst innerhalb einer alles umgreifenden Gnadenentscheidung, aus welcher das ganze Dasein hervorgeht und der es gefallen hat, dass überhaupt Welt sei.« – Romano Guardini, *Welt und Person*, Mainz 1988, 31. »Insofern aber Gott von vornherein ganz frei die Geschöpfe überhaupt gerufen hat und insofern er ihnen natürliche Gaben zuteilt, oft über das nötige Maß hinaus, kann man umgekehrt in einem wahren Sinne die natürlichen Gaben und Anlagen auch Gnade Gottes nennen.« – Matthias Premm, *Katholische Glaubenskundige. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, Band I, Wien 1956², 447.

Selbst eine an scholastische Begrifflichkeit gebundene Unterscheidung von »Natur« und »Gnade« anerkennt die Ungeschuldetheit der Schöpfung Gottes: »Gnade im christlichen (theologischen) Sinne nun meint die entsprechende Gesinnung bzw. Gabe Gottes, und meistens wird das Wort für die Gabe gebraucht. Und zwar in einem eingeschränkten Sinn: Wenngleich auch die natürlichen Güter, die wir von Gott erhalten, an sich unverdiente, aus reinem Wohlwollen geschenkte Gaben sind, so meint Gnade schlechthin (theologisch) nur die übernatürlichen Gaben Gottes, Güter, die in ihrem Wesen und Ziel über unsere Natur hinausgehen.« – Gerhard Hermes, *Herrlichkeit der Gnade*, Stein am Rhein 1984, 67.

Wenn dies noch einmal im Hinblick auf die durch Jesus Christus geschenkte Erlösung und damit auch die Heilung und Erneuerung der durch die Ursünde und ihre Folgen beeinträchtigten bzw. verwundeten »Natur« des Menschen bzw. der ihn umgebenden Welt bejaht wird, dann wird gerade in der Neuschöpfung durch Christus die Gutheit der Schöpfung in ihrer Ursprünglichkeit neu zum Leuchten gebracht. Integral verstanden werden so für getaufte Eheleute, die einander dieses Sakrament spenden dürfen, auch jene Wirkungen, die mit der Ehe als Schöpfungswirklichkeit zu tun haben, zur Gnade im eigentlichen Sinn, auf der sie ihr Leben aufbauen können.

Durch Jesus Christus und sein Erlösungswerk wurde also die Schöpfungswirklichkeit der Ehe in ihrer ursprünglichen Gutheit wiederhergestellt. Ja noch mehr: Die Ehe ist nun eines der sieben Sakramente des Neuen Bundes, welche jene Gnade bewirken, die sie bezeichnen und die von Jesus Christus eingesetzt worden sind. Durch Christi erlösende Liebe wird die Ehe zum Ort und Zeichen des Heiles für die Gatten, da sie von Gott dazu aufgerufen und befähigt werden, in Liebe ganz und auf immer füreinander da zu sein. So wird die allgemein menschliche und im Schöpferwillen Gottes gründende Institution der Ehe von innen her umgewandelt und zu einem Raum lebendiger Gottesbegegnung.

Die Frage, wann denn Jesus Christus die Ehe als Sakrament eingesetzt habe, lässt sich nicht mit dem Hinweis auf eine konkrete Bibelstelle beantworten³², doch gibt es eine theologisch überzeugende Antwort: Gott selbst wollte in Jesus Christus die menschliche Natur annehmen und als Kind von der Jungfrau Maria empfangen und geboren werden, die in einer wahren Ehe mit Josef von Nazareth verbunden war. Die Heilige Familie – also Jesus, Maria und Josef – gilt als Urbild der christlichen Familie. Warum sollte es also nicht zutreffen, dass gerade in dieser Ehe und Familie die sakramentale Wirklichkeit bereits voll gegeben war? Der Erlöser Jesus Christus war mit seiner Gnade so unmittelbar anwesend und wirksam wie in keiner anderen Ehe. Insofern dürfen wir in der Ehe von Maria und Josef bereits eine von Jesus Christus durch seine Menschwerdung verwirklichte Einsetzung des Sakraments erkennen und bejahen.

Eindrucksvoll formuliert dies Papst Paul VI.: »In diesem großen Unterfangen, alle Dinge in Christus zu erneuern, wird die gleichfalls geläuterte und erneuerte Ehe zu einer neuen Wirklichkeit, zu einem Sakrament des Neuen Bundes. Und so steht wie schon am Anfang des Alten auch an der Schwelle des Neuen Testaments ein Ehepaar. Während aber Adam und Eva Quelle des Bösen waren, das die Welt überschwemmt hat, stellen Josef und Maria den Höhepunkt dar, von dem aus sich die Heiligkeit über die ganze Erde verbreitet.«³³

Der theologische Fachbegriff »sacramentum« ist in seinem Sinngehalt biblisch begründet, auch wenn das Wort »sacramentum« von der Etymologie her³⁴ im mili-

³² Der Verweis auf die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–12) führt zwar in diese Richtung, setzt aber die Sakramentalität der Ehe schon mehr voraus als dass diese dadurch bewiesen wird.

³³ Vgl. Paul VI., Ansprache an die Bewegung »Equipes Notre-Dame« am 4. Mai 1970, Nr. 7, in: *L'Osservatore Romano*, 4.–5. Mai 1970.

³⁴ Vgl. Wörterbucheintrag Latein-Deutsch zu »sacramentum«, in: Karl Ernst Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1918 (Nachdruck Darmstadt 1998), Band 2, Sp. 2443–2444.

täischen Kontext der Römer, der zugleich sakral geprägt ist, so viel wie »Fahneid« bedeutet. Diesem eignet sowohl eine kultisch überhöhte Feierlichkeit als auch eine spezifische Verbindlichkeit im rechtlichen und moralischen Sinn: »Der Soldat verpflichtete sich unter Anrufung der Götter auf den Feldherrn. Dabei wurde dem Soldaten ein Siegel eingepreßt, das ihn an den Imperator band.«³⁵

Der Kirchenschriftsteller Tertullian (ca. 160–220), der zuerst katholisch war und dann Montanist wurde, war ein umfassend gebildeter, in der römischen Jurisprudenz geschulter Laie, der selber verheiratet war. Von ihm gibt es eine sehr schöne Stelle, die einen idealisierten Lobpreis der christlichen Ehe darstellt.³⁶ Wir verdanken ihm aber auch die Indienstnahme des Terminus »sacramentum«³⁷, den er mit dem Wort »sacer« (heilig) in Verbindung brachte, für die Taufe, die Eucharistie und die Ehe, und dies im letzten Fall sogar mit Berufung auf Eph 5,22 ff.³⁸ Auch die christliche Religion ist für Tertullian ein »sacramentum fidei«, und die Heilsgeschichte nennt er ein »sacramentum oiconomiae« oder ein »sacramentum humanae salutis«.³⁹

Augustinus zählt unter die »bona« der Ehe eben auch das »sacramentum« im Sinne der Unkündbarkeit dieses von Gott gestifteten Bundes von Mann und Frau. Er kennt eine theologische Bedeutung des Wortes »sacramentum« als »sacrum signum«.⁴⁰ Augustinus unterscheidet bei einem »sacramentum« bereits zwischen dem Zeichen und der damit verbundenen sakramentalen Heilswirkung.⁴¹

Das theologische Verständnis der Ehe als Sakrament bezieht sich auf die Gnadenordnung des Neuen Bundes und wurde durch die Kirchenväter und die Scholastik einer Klärung zugeführt, die durch das kirchliche Lehramt rezipiert wurde. Um die systematische Ausarbeitung von Wesen und Begriff eines Sakraments hat sich Hugo von St. Victor (1097–1141) verdient gemacht: Zu einem Sakrament – und so auch zur Ehe – gehören die Zeichenhaftigkeit, die Einsetzung durch Christus und die damit ver-

³⁵ Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1998³, 632.

³⁶ »Wie vermag ich das Glück jener Ehe zu schildern, die von der Kirche geeint, vom Opfer gestärkt und vom Segen besiegelt ist, von den Engeln verkündet und vom Vater anerkannt? ... Welches Joch: zwei Gläubige mit einer Hoffnung, mit einem Verlangen, mit einer Lebensform, in einem Dienst; Kinder eines Vaters, Diener eines Herrn! Keine Trennung im Geist, keine im Fleisch, sondern wahrhaft zwei in einem Fleisch. Wo das Fleisch eines ist, dort ist auch der Geist eins.« – Tertullian, *Ad uxorem*, 2,7,6–8. Die lateinischen Quelltexte finden sich unter <http://www.tertullian.org>.

³⁷ Vgl. Tertullian, *De baptismo* 1,3,9; *De virginibus velandis* 2; *Adversus Marcionem* 4,34; *De resurrectione carnis* 9; *De exhortatione castitatis* 7; *De corona militis* 3.

³⁸ Vgl. Tertullian, *Adversus Marcionem* 5,18: »Laborabo ego nunc eundem deum probare masculi et Christi, mulieris et ecclesiae, carnis et spiritus, ipso apostolo sententiam creatoris adhibente, immo et disserente: Propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una: sacramentum hoc magnum est? Sufficit inter ista si creatoris magna sunt apud apostolum sacramenta, minima apud haereticos. Sed ego autem dico, inquit, in Christum et ecclesiam. Habes interpretationem, non separationem, sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam cuius erat utique sacramentum.« (http://www.tertullian.org/articles/evans_marc/evans_marc_11book5.htm)

³⁹ Vgl. Tertullian, *Adversus Marcionem* 2,27; 5,17.

⁴⁰ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* X 5 (in: PL 41,282): »sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.«

⁴¹ Vgl. Augustinus, *Epistula* 98,9 (in: PL 33,364).

bundene Heiligung und Gnade.⁴² Ausdrücklich zählt das 2. Laterankonzil von 1139 die Ehe zu den Sakramenten.⁴³ Für Thomas von Aquin ist es ein Inhalt unseres katholischen Glaubens, dass die Ehe sakramentale Gnade vermittelt.⁴⁴

Im Gegensatz zur katholischen Kirche leugneten die Reformatoren die Sakramentalität der Ehe. Diese sei aufgrund der Präsenz der Konkupiszenz, die als bleibende Sünde gedeutet wurde, keineswegs heilig und vermittele auch keine Gnaden. Die Ehe sei eine bloß menschliche Institution, deren Ordnung der staatlichen Gewalt anheimgestellt sei, nicht jedoch der Kirche. Auch Ehescheidung sei möglich. Jungfräulichkeit und Zölibat werden abgelehnt.

Demgegenüber hat das Konzil von Trient an frühere lehramtliche Aussagen erinnert und von neuem bekräftigt, dass die Ehe zu den sieben Sakramenten des Neuen Bundes gehört. Christus vermittelt in ihr die sakramentale Gnade, und das rechtmäßig geschlossene Eheband ist unauflöslich.⁴⁵ Das Konzil von Trient hat feierlich erklärt, dass die Sakramentalität der Ehe in der Perikope des Epheserbriefes⁴⁶ zumindest angedeutet wird.⁴⁷ Das griechische Wort »mega mysterion«⁴⁸ wird im Lateinischen übersetzt mit »sacramentum magnum«⁴⁹.

Der griechische Terminus »mysterion« bedeutet im Kontext der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus nicht ein ewiges Sich-Verschließen Gottes in einem unzugänglichen Geheimnis, sondern das gerade Gegenteil davon: Jenes Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott verborgen war (vgl. Eph 3,8–9), wird in Jesus Christus offenbar und erschlossen.⁵⁰ Gott lässt die Menschen teilhaben am innersten Geheimnis seiner Liebe. Durch seine heilige Menschwerdung ist er nicht mehr der ewig ferne, unnahbare, unzugängliche Gott. Das Wort »mysterion« im biblischen Sinne bedeutet gnadenhafte innere Teilhabe am Geheimnis Gottes selbst, der den Schleier von diesem seinem eigenen Geheimnis wegnimmt (re-velatio, griech. apokalypsis) und sich so in Liebe mitteilt und erschließt.

Das christliche Gottesbild ist im strengen Sinn geistig und asexuell. Heidnische Götter wurden, sofern man sie nach Menschenart dachte, als sexuelle Wesen begrif-

⁴² Vgl. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, I p.9 c.2 (in: PL 176,317 f).

⁴³ Vgl. DH 718.

⁴⁴ »Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disiungantur.« – Thomas von Aquin, *ScG IV* 78.

⁴⁵ Vgl. Konzil von Trient, *Lehre und Kanones über das Sakrament der Ehe*, Sessio XXIV vom 11. November 1563, in: DH 1797–1812.

⁴⁶ Eph 5,21–33.

⁴⁷ Vgl. Konzil von Trient, *ebd.*, in: DH 1799.

⁴⁸ »τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν ἐνώ Ἄέ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.« (Eph 5,32 BGT, Bible Works 8)

⁴⁹ In der Vulgata heißt es: »sacramentum hoc magnum est ego autem dico in Christo et in ecclesia« (Eph 5,32 VUL, Bible Works 8). Die »Nova Vulgata« übersetzt: »Mysterium hoc magnum est; ego autem dico de Christo et ecclesia!« (Eph 5:32 NOV, Bible Works 8)

⁵⁰ Paulus schreibt: »Ich soll den Heiden als Evangelium den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen und enthüllen, wie jenes Geheimnis Wirklichkeit geworden ist, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war.« (Eph 3,8–9)

fen, die in durchaus verschiedener Weise mit ihrer sexuellen Prägung umgingen und sich entweder sexueller Akte enthielten (z.B. als jungfräuliche Göttinnen) oder aber diese teilweise bis zum Exzess und ohne jede moralische Schranke vollzogen. Bei gewissen Kulturen gab es das Phänomen der Hierodulen: Die Vereinigung mit der (männlichen oder weiblichen) Gottheit wurde durch ekstatische Praktiken angestrebt, die in Raserei und Orgien entarteten⁵¹; Priester und Priesterinnen fungierten bei dieser Art von Vereinigung als sexuelle Mittler.

Der jüdisch-christliche Glaube hat die Sexualität als solche aus dem Bereich des Sacrum herausgenommen und der guten Schöpfungswirklichkeit zugewiesen. Gott wird in transzendenter Erhabenheit gedacht, als das vollkommene und höchste geistige Wesen.⁵² Dennoch findet sich in Gott die Vollkommenheit der menschlichen Identität als Frau oder Mann in einer analogen Ursprünglichkeit, die zugleich das Sexuelle ausschließt und übersteigend erfüllt.

Die Sexualität wird radikal dem Menschen zugeordnet, nicht der Gottheit.⁵³ Sie ist eine gute Gabe Gottes im Rahmen der Schöpfungsordnung, die einen verantwortlichen Umgang mit dieser Kraft voraussetzt. Der geschlechtliche Vollzug ist gemäß dem Plan Gottes ausschließlich der Ehe zwischen Mann und Frau vorbehalten. Das Einssein der Gatten wird geheiligt durch das Sakrament.

Die paulinische Sicht der Ehe im Epheserbrief⁵⁴ zeigt die Ehe als das große Geheimnis im Hinblick auf Christus und die Kirche. Die Ehe ist mehr als ein bloßes Abbild dieser bräutlichen Beziehung, vielmehr handelt es sich um eine spezifische Teilhabe der Gatten am Bund Christi mit seiner Kirche.⁵⁵ Gerade darin vollzieht sich ihre Heiligung. Leitend ist die Liebe, welche die Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten bestimmt und die funktionale Unterordnung der Frau unter den Mann als Haupt von Ehe und Familie nicht als ontologische Subordination, sondern als Beziehung unter

⁵¹ Vgl. Wilfried Nippel, *Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? Die Bacchanalien-Prozesse des Jahres 186 v. Chr.*, in: *Große Prozesse der römischen Antike*, hg. von Ulrich Manthe und Jürgen von Ungern-Sternberg, München 1997, 65–63.

⁵² Im »Katechismus der Katholischen Kirche« heißt es: »Wie die Erfahrung aber zeigt, können menschliche Eltern auch Fehler begehen und so das Bild der Vaterschaft und der Mutterschaft entstellen. Deswegen ist daran zu erinnern, dass Gott über den Unterschied der Geschlechter beim Menschen hinausgeht. Er ist weder Mann noch Frau; er ist Gott. Er geht auch über die menschliche Vaterschaft und Mutterschaft hinaus, obwohl er deren Ursprung und Maß ist: Niemand ist Vater so wie Gott.« – KKK 239. »Gott ist keineswegs nach dem Bild des Menschen. Er ist weder Mann noch Frau. Gott ist reiner Geist, in dem es keinen Geschlechtsunterschied geben kann. In den ›Vollkommenheiten‹ des Mannes und der Frau spiegelt sich jedoch etwas von der unendlichen Vollkommenheit Gottes wider: die Züge einer Mutter und diejenigen eines Vaters und Gatten.« – KKK 370.

⁵³ »Der Eros ist gleichsam wesensmäßig im Menschen selbst verankert ...« – Benedikt XVI., *Enzyklika »Deus caritas est«* über die christliche Liebe, 25. Dezember 2005, Nr. 11.

⁵⁴ Vgl. Eph 5,21–33.

⁵⁵ Matthias Joseph Scheeben drückt es folgendermaßen aus: Die christliche Ehe »steht in realer, in wesentlicher, innerer Beziehung zum Mysterium der Einheit Christi mit seiner Kirche ... Sie ist nicht einfach Symbol dieses Mysteriums oder außerhalb desselben stehendes Vorbild, sondern ein aus der Vereinigung mit der Kirche herauswachsendes, von ihr getragenes und durchdrungenes Nachbild derselben, indem sie jenes Mysterium nicht nur versinnbildet, sondern es wirklich in sich darstellt, und dadurch darstellt, dass es in ihr sich tätig und wirksam erweist.« – *Die Mysterien des Christentums*, hg. v. J. Höfer, Freiburg/Br. 1941, 496.

Gleichen versteht. Auch der Mann ordnet sich in dienender Liebe der Frau unter, wodurch jeder Anschein des Herrschens genommen wird.

Wenn nun im Kontext des Epheserbriefes jener unerhörte Vergleich hergestellt wird zwischen der Liebesverbindung Christi, des Bräutigams, mit der Kirche als Braut einerseits und dem Bund der Liebe in der Ehe zwischen Mann und Frau andererseits, dann heißt dies, dass die sakramentale Ehe zum Medium der Teilhabe am Liebesbund Gottes mit der Menschheit in Jesus Christus durch die Kirche wird.⁵⁶

Die Ehe ist ein privilegierter Ort, wo gerade diese einzigartige, intime Liebe Gottes zu uns Menschen erfahren wird. Im ehelichen Einssein erkennen sich die Gatten nicht nur gegenseitig und in ihrer Liebe, sondern es verwirklicht sich die existenzielle Teilhabe an der Offenbarung jenes Geheimnisses, das von Ewigkeit her in Gott verborgen war und uns in Jesus Christus enthüllt worden ist. In der Ehe transzendiert sich der Mensch auf das Du des Ehepartners hin; somit besteht eine spezifische Offenheit für die Transzendenz Gottes. Gläubige Eheleute bezeugen: Der Mensch lebt aus einer Hoffnung, die er selber nicht begründen kann. Die gegenseitige, von Glaube und Liebe erfüllte Hingabe der Partner wird zum sakramentalen Zeichen.

Die Sakramentalität ist kein äußerer Zusatz, sondern verwandelt das Wesen der Ehe von innen her. Dies gilt auch für den sexuellen Vollzug: »Die eheliche Vereinigung von Getauften ist nicht ein profanes Geschehen und dem göttlichen Heilsplan nicht fremd, sondern geschieht auf sakramentale Weise. In diesem Rahmen schenken und empfangen sich die Brautleute gegenseitig, machen sich selbst, ihren Leib zum Geschenk. ... Der eine Partner feiert das Sakrament nicht von sich aus, verschafft sich die sakramentale Gnade nicht selbst, sondern wird nur dadurch, dass er sich schenkt und den anderen Partner als Geschenk annimmt, zum Spender des Sakraments und zum Urheber des Ehebundes.«⁵⁷

Das 2. Vatikanische Konzil hat festgestellt: »Die christlichen Gatten endlich bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5,32). Sie fördern sich kraft des Sakramentes der Ehe gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder und haben so in ihrem Lebensstand und in ihrer Ordnung ihre eigene Gabe im Gottesvolk (vgl. 1 Kor 7,7). Aus diesem Ehebund nämlich geht die Familie hervor, in der die neuen Bürger der menschlichen Gesellschaft geboren werden, die durch die Gnade des Heiligen Geistes in der Taufe zu Söhnen Gottes gemacht werden, um dem Volke Gottes im Fluss der Zeiten Dauer zu

⁵⁶ Wenn sich die Gatten einander in Liebe schenken und in Offenheit für Kinder zu Mitarbeitern des Schöpfergottes werden, dann nehmen sie zugleich teil an der bräutlichen Verbundenheit Christi mit seiner Kirche: »Somit besteht in Bezug auf die Ehe ein vom Schöpfer ausgedachter Plan, der seine endgültige Vollendung findet in Jesus Christus, dem Bräutigam, der die Kirche als seine Braut mit sich vereinigt, dem Haupt, das die Kirche als seinen Leib mit sich vereinigt.« (Testa, Sakrament, 302). Die Hingabe Christi an die Kirche wird hier bezeichnet und in der Weise gnadenvermittelnder Partizipation mitvollzogen. Die sakramentale Gnade ergibt sich daraus, dass die Ehe von Getauften Abbild und Teilhabe an der übernatürlichen Vereinigung zwischen Christus und der Kirche ist. Die christlichen Ehepartner verwirklichen auf ihre Weise die bräutliche Christus-Kirche-Beziehung (vgl. ebd., 309 f).

⁵⁷ Testa, Sakrament, 325.326. Der erste und eigentliche Spender jedes Sakramentes ist immer Jesus Christus; sekundäre Spender handeln in seinem Namen und in seinem Auftrag.

verleihen. In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt. Mit so reichen Mitteln zum Heile ausgerüstet, sind alle Christgläubigen in allen Verhältnissen und in jedem Stand je auf ihrem Wege vom Herrn berufen zu der Vollkommenheit in Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist.«⁵⁸

Kontrovers beurteilt wird von verschiedener Seite, ob denn eine Eheschließung von Partnern ohne lebendigen Glauben beziehungsweise ohne ein adäquates Verständnis der Sakramentalität der Ehe überhaupt gültig ist oder ob nicht auch bei getauften Christen eine Unterscheidung angebracht sei zwischen einer gültigen Ehe und einer im vollen Sinne sakramentalen Ehe.⁵⁹

Schon Papst Benedikt XVI. hatte angeregt, die damit zusammenhängenden theologischen Fragen weiter zu vertiefen⁶⁰; ähnliche Vorschläge wurde im Zusammenhang der Synoden über Ehe und Familie vorgebracht. Papst Franziskus hat in seiner Ansprache vor der Römischen Rota zu Beginn des Jahres 2016 jenen Standpunkt nochmals bekräftigt, den auch schon Papst Johannes Paul II. in »Familiaris consortio« vertreten hat.⁶¹ Da die Eheschließung ein Grundrecht von Menschen ist, die als ehefähig gelten, kann die subjektive Gläubigkeit keinen Faktor darstellen, der für die Gültigkeit der Ehe relevant ist. Es sei denn, das unzureichende Glaubensverständnis wirke sich im Willensbereich so aus, dass die Wesenseigenschaften der Ehe von vornherein in Frage gestellt werden:

»Es ist gut, noch einmal deutlich zu betonen, dass die Qualität des Glaubens keine wesentliche Bedingung für den Ehekonsens ist, der der immerwährenden Lehre zufolge nur auf natürlicher Ebene untergraben werden kann (vgl. CIC, Can. 1055 §1 und 2). Denn der ›habitus fidei‹ wird im Augenblick der Taufe eingegossen und übt weiterhin einen geheimnisvollen Einfluss in der Seele aus, auch wenn der Glaube nicht entwickelt wurde und auf psychologischer Ebene nicht vorhanden zu sein

⁵⁸ 2. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium, Nr. 11; vgl. auch GS 47–52.

⁵⁹ Vgl. zur dieser Diskussion Andreas Wollbold, Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten, Regensburg 2015, 165–177 (»Ist jede Ehe zwischen Getauften sakramental oder kann es bei Getauften gültige nichtsakramentale Ehen geben?«). Die »Relatio finalis« (2015) der 14. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode erkennt an, »dass es für die Getauften kein anderes als das sakramentale Eheband gibt und dass jeder Bruch desselben Gottes Willen widerläuft« (Nr. 51).

⁶⁰ Vgl. Benedikt XVI., Begegnung mit dem Klerus der Diözese von Aosta am 25. Juli 2005, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html.

⁶¹ »Wollte man zusätzliche Kriterien für die Zulassung zur kirchlichen Eheschließung aufstellen, die den Grad des Glaubens der Brautleute betreffen sollten, würde das außerdem große Risiken mit sich bringen: zunächst jenes, unbegründete und diskriminierende Urteile zu fällen; dann das Risiko, zum großen Schaden der christlichen Gemeinschaften Zweifel über die Gültigkeit der schon geschlossenen Ehen und neue, unbegründete Gewissenskonflikte bei den Brautleuten hervorzurufen; man würde ferner in Gefahr geraten, die Sakramentalität vieler Ehen von Brüdern und Schwestern, die von der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche getrennt sind, zu bestreiten oder in Zweifel zu ziehen, und das im Widerspruch zur kirchlichen Tradition. Wenn hingegen die Brautleute trotz aller pastoralen Bemühungen zeigen, dass sie ausdrücklich und formell zurückweisen, was die Kirche bei der Eheschließung von Getauften meint, kann sie der Seelsorger nicht zur Trauung zulassen.« – Johannes Paul II., FC 68.

scheint. Nicht selten haben die Brautleute, vom ›instinctus naturae‹ zur wahren Ehe geführt, im Augenblick der Feier ein begrenztes Bewusstsein von der Fülle von Gottes Plan und entdecken erst später im Familienleben all das, was Gott, der Schöpfer und Erlöser, für sie bestimmt hat. Die mangelnde Glaubensbildung und auch der Irrtum über die Einheit, die Unauflöslichkeit und die sakramentale Würde der Ehe beeinträchtigen den Ehekonsens nur dann, wenn sie den Willen bestimmen (vgl. CIC, Can. 1099). Gerade deshalb müssen die Irrtümer, die die Sakramentalität der Ehe betreffen, sehr vorsichtig bewertet werden.«⁶²

Das konkrete Leben aus dem Sakrament der Ehe

Worin besteht die konkrete Gnadenwirkung des Ehesakramentes? Wie können Mann und Frau in fruchtbringender Weise aus dem Sakrament der Ehe leben, sodass die Trauung mit der Ablegung des gegenseitigen Eheversprechens (d.h. dem einvernehmlich gegebenen »Ja-Wort«) nicht nur ein feierlicher Akt ist, dem dann der oft graue Alltag folgt, sondern ein bleibender Bezugspunkt für das eheliche und familiäre Leben, in dem Gott stets als innere Mitte und Urquell jeder menschlichen Liebe anwesend ist?

Gemäß dem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio«, das sich auf eine weit zurückreichende theologische Tradition beruft, ist die erste und unmittelbare Wirkung (›res et sacramentum‹) des Ehesakraments das christliche Eheband, insofern es das Mysterium der Menschwerdung Christi und das Mysterium seines Bundes darstellt. Die sakramentale Gnade (›res‹) besteht darin, dass die eheliche Liebe auf eine zutiefst personale Einheit hingeeordnet ist, die die Gatten ein Herz und eine Seele werden lässt. Diese Gnade schenkt Licht und Kraft zur Treue und befähigt zur Unauflöslichkeit in der Endgültigkeit gegenseitiger Hingabe. Sie macht auch offen für die Weitergabe des Lebens, sodass die eheliche Liebe ein Ausdruck der spezifisch christlichen Werte wird.⁶³ Dies gilt es im Einzelnen zu erwägen.

Dem Ehebund eignet vom Wesen her eine *dauerhafte Einheit*, die erst mit dem Tod der Gatten endet und jede eheliche Untreue ausschließt. Weil Gott kompromisslos treu ist, sind auch christliche Eheleute dazu aufgerufen, einander in endgültiger und vorbehaltloser Form anzugehören. Auch ist die Ehe schon kraft der Schöpfungsordnung auf *Kinder* hin ausgerichtet, denn Gott der Herr sprach im Paradies zu den Stammeltern: »Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde« (Gen 1,28), und dazu gab er ihnen seinen ausdrücklichen Segen. Sowohl der Frau als auch dem Mann kommt eine einzigartige Würde innerhalb der Schöpfung zu, denn sie sind nach dem Abbild Gottes erschaffen worden (vgl. Gen 1,27). Wenn sie das Leben in guten und in bösen Tagen miteinander teilen, dann zeigt sich in ihrem gegenseitigen Beistand und in ihrer Hilfe füreinander jene Liebe, die stärker ist als der Tod.

Die Kraftquelle dieser Liebe aber und zugleich auch der Ursprung des Lebens, das sie ihren Kindern schenken dürfen, liegen in Gott: »Wie nämlich Gott einst durch den

⁶² Vgl. Franziskus, Ansprache zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Römischen Rota, 22. Januar 2016, dt. in: Die Tagespost, 26. Januar 2016, 5, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html

⁶³ Vgl. Johannes Paul II., FC 13.

Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat.«⁶⁴

Wenn zwei Eheleute wirklich in der Freundschaft Gottes leben und so die mit dem Ehesakrament verbundene Gnade in ihrem gemeinsamen Leben wirksam wird, dann erfüllen sie alle Aufgaben, welche der Ehe zukommen, in der Kraft der übernatürlichen Liebe. Diese Liebe heiligt die Gatten und nimmt die natürlichen Kräfte in ihren Dienst: »Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt werden und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter unterstützt und gefestigt werden.«⁶⁵

Die Gnade des Ehesakraments ist dazu bestimmt, die *Liebe* der Ehegatten zu vervollkommen und ihnen Anteil an einer letztlich in Gott gegründeten *Freude* zu geben.⁶⁶ Es ist gerade die zwischen Mann und Frau bestehende und zur Verbindlichkeit der Hingabe der Personen herangereifte Liebe, welche die Ehe als Institution miteinschließt und die in ihrer inneren Logik daraufhin ausgerichtet ist: »Die Ehe als gesellschaftliche Institution ist Schutz und Bahn für die gegenseitige Verpflichtung und für die Reifung der Liebe, damit die Entscheidung für den anderen an Festigkeit, Konkretheit und Tiefe zunimmt und damit sie zugleich ihre Aufgabe in der Gesellschaft erfüllen kann. Darum geht die Ehe über jede flüchtige Mode hinaus und dauert fort. Ihr Wesen ist in der Natur des Menschen selbst und in seinem sozialen Charakter verwurzelt. Sie schließt eine Reihe von Verbindlichkeiten ein, die jedoch aus der Liebe selbst hervorgehen, aus einer so entschlossenen und großzügigen Liebe, dass sie fähig ist, die Zukunft zu wagen.«⁶⁷

Die Gatten sind einander *treu für immer*, weil Gott der Treue ist. Er steht zu seinem Wort in alle Ewigkeit; er nimmt das Angebot seines Heils nicht zurück und schließt in Jesus Christus einen ewigen Bund mit den Menschen, die an ihn glauben und sich taufen lassen. Selbst dort, wo die Gatten schwach sind oder versagen, bleibt Gott treu und ermöglicht einen neuen Anfang in der Kraft der Vergebung durch das am Kreuz vergossene kostbare Blut Christi, welches uns vor allem im Sakrament der Buße von den Sünden reinigt. »Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen.« (2 Tim 2,13)

Sogar das *sexuelle Einswerden* von Mann und Frau in der Ehe ist von Gott gesegnet⁶⁸; indem sie sich einander ganz schenken, haben sie teil an jener Liebe, die das

⁶⁴ 2. Vatikanisches Konzil, GS 48.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. Franziskus, AL 89, mit Verweis auf KKK 1641.

⁶⁷ Franziskus, AL 131.

⁶⁸ »Die auf menschliche Weise gelebte und durch das Sakrament geheiligte geschlechtliche Vereinigung ist ihrerseits für die Eheleute ein Weg des Wachstums im Leben der Gnade.« – Franziskus, AL 74. »Die eheliche Liebe ›ist eine ›affektive‹, geistige und oblativ, ›schenkende‹ Vereinigung, die aber auch die Zärtlichkeit der Freundschaft und die erotische Leidenschaft umfasst, obschon sie fähig ist weiterzubestehen, auch wenn die Gefühle und die Leidenschaft schwächer werden.« – AL 120.

eigene Leben hingibt für andere und die Jesus Christus durch sein Leiden und Sterben am Kreuz gegenüber seiner Kirche verwirklicht hat.

Auch in der *Sorge um die Kinder und in ihrer Erziehung* steht Gottes Gnade den Ehegatten bei. Sie dürfen kraft des Sakramentes, das sie beide verbindet, beitragen zur Heiligung ihrer Kinder. Diese erziehen sie nicht nur zu Bürgern dieser Welt, sondern zu Kindern Gottes, die teilhaben sollen an der Herrlichkeit des himmlischen Reiches. Die Kinder werden in einer christlichen Familie vertraut mit den menschlichen und christlichen Werten, sodass sie selber immer besser dazu befähigt sind, im Gewissen die Stimme Gottes zu vernehmen und das Gute zu tun. Wo eine gute familiäre Gemeinschaft besteht, werden negative Einflüsse aus der Umgebung besser aufgefangen. Wenn sich Eltern und Kinder füreinander Zeit nehmen, wächst das Vertrauen, und auftauchende Probleme können leichter gelöst werden. Es ist sogar möglich, gemeinsam Schweres zu ertragen; denn die Liebe »erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand.« (1 Kor 13,7)

Auf diese Weise zeigt sich in der christlichen Ehe und Familie eine *ursprüngliche Form der Kirche*, die als »Hauskirche« bezeichnet werden kann. In der Einzelfamilie drückt sich so die gemeinschaftliche Natur der Kirche als Familie Gottes aus. Die Familie als »Gnaden- und Gebetsgemeinschaft« wird zu einer »Schule der menschlichen und christlichen Tugenden« und zum »Ort der ersten Verkündigung des Glaubens an die Kinder«. ⁶⁹ Entscheidend ist die Weitergabe des Glaubens in den Familien. So verwirklicht sich die Familie als »Subjekt pastoralen Handelns« ⁷⁰ – nicht zuletzt in der Übung der Werke der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit.

Die christliche Familie ist nicht wie eine unerreichbare Insel abgeschlossen in sich selber, sondern bereit zum *Dienst an der Gesellschaft und der Kirche*. Aber auch die Familien sollen von der Gesellschaft und der Kirche Anerkennung und Förderung erfahren. Denn in den Familien wird die Zukunft der menschlichen Gemeinschaft grundgelegt und ihre gute Entfaltung ermöglicht.

Was aber ist, wenn ein Ehepartner oder beide nicht in jener Freundschaft mit Gott leben, welche theologisch gesprochen durch die Teilhabe an der heiligmachenden Gnade beschrieben wird? Gott nimmt selbst einem solchen Paar nicht das weg, was wesensgemäß zur Ehe gehört. Müssen sie auch spezielle Gaben und Gnaden der Heiligung entbehren, solange sie diese selber zurückweisen, so besteht doch das Eheband als grundlegender Beweis der unwiderruflichen Treue Gottes fort, und die wesentlichen Eigenschaften der Ehe sowie die ehelichen Rechte und Pflichten gelten weiterhin. Dies stellt zugleich eine Einladung zur Bekehrung der Gatten dar, damit die Fülle des Sakraments und seiner Gnade neu zum Leben erwacht.

Wenn wenigstens ein Ehepartner die lebendige Verbundenheit mit Gott im Gebet und in den Sakramenten bewusst sucht, so hat dies auch positive Auswirkungen auf den anderen Ehepartner und die Kinder. Auch ist es nie zu spät, sich wie der verlorene Sohn aufzumachen zum barmherzigen Vater im Himmel (vgl. Lk 15,11–32). So kann

⁶⁹ Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, Bonn-Vatikan 2005, Nr. 350.

⁷⁰ Franziskus verweist in AL 290 auf die *Relatio finalis* (2015), Nr. 93.

ein Ehepaar die Anfangsgnade des Sakramentes gleichsam wieder neu erwecken und für das gemeinsame Leben fruchtbar machen.⁷¹

Als bei der Hochzeit zu Kana der Wein ausging (vgl. Joh 2,1–11), wirkte Jesus auf die Fürbitte der Gottesmutter Maria sein erstes Wunder. Ehepaare in der Krise, bei denen der »Wein« der Liebe auszugehen droht, können sich vertrauensvoll an die »Mutter der Schönen Liebe« wenden. Sie darf mitwirken bei der sakramentalen Wiederherstellung und Entfaltung des göttlichen Lebens in den Seelen der Gläubigen. Die Heilige Familie – also Jesus, Maria und Josef – ist ein wirkliches Vorbild für unsere Familien. Sie empfangen dort Hilfe in allen Nöten.

Die heilige Schwester Mutter Teresa von Kalkutta bemerkte einmal: »Eine Familie, die miteinander betet, bleibt und hält auch zusammen!«⁷²

Life from the Sacrament of Marriage

The Incarnational and Dynamic Character of Christian Marriage

Abstract

Sacramental marriage can only be grasped adequately in a synopsis of all its natural and supernatural aspects; in its incarnatory dimension it participates in the mystery of the bridal relationship of Christ with his Church. In the Church's history this truth was known better and better; a special contribution was given to this by the Magisterium of the Popes in 20th/21st century. The recent Synods of Bishops on marriage and the family and the Post-Synodal Apostolic Exhortation »Amoris laetitia« by Pope Francis invite us to see the sacramentality of marriage not as something purely static but as a lifelong dynamic process in the perfection and maturation of the spouses which even includes their children. The grace of Christ integrates and perfects the natural qualities and properties of marriage. In this way Christian marriage and family proves itself as an original type of the Church as »domus Ecclesiae«, which should also be fruitful for the common good of society.

⁷¹ Auf die pastorale Begleitung von Menschen in komplexen Situationen des Scheiterns und der Irregularität, wie sie im 8. Kapitel von AL erörtert werden, kann in diesem Beitrag nicht eingegangen werden. Vgl. Josef Spindelböck, Das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Amoris laetitia«: Ein pastorales Dokument, das die Lehre der Kirche voraussetzt, in: Theologisches 46 (5–6/2016) 203–220, http://www.stjosef.at/artikel/amoris_laetitia_kommentar_spindelboeck.htm.

⁷² »How does peace come? Through works of love. Where does it begin? At home. How does it begin? By praying together. For family that prays together stays together. And if you stay together, you will love one another as God loves each one of you. For Prayer gives a clean heart and a clean heart can see God. And if you see God in each other, if we have the joy of seeing God in each other, we will love one another. That's why no colour, no religion, no nationality should come between us. For we are all the same children of the same loving hand of God, created for greater things: to love and to be loved. Only we must experience that joy of loving.« – Saint Mother Teresa's Address to the United Nations on the occasion of its 40th Anniversary, »One Strong Resolution: I Will Love«, General Assembly Hall October 26, 1985, <http://www.corpuschristimovement.com/french/documents/documents7.html>.

Die Sendung der Christen in der Welt nach John Henry Newman

Von Hermann Geißler FSO, Rom¹

Zusammenfassung

Was ist die Sendung der Christen in der Welt? Was unterscheidet sie von anderen Menschen? Ausgehend von einigen Predigten John Henry Newmans zeigt dieser Beitrag, dass die Christen berufen sind, in ihren weltlichen Aufgaben Gott zu verherrlichen, ihr Denken und Glauben nicht dem Geist der Welt anzupassen und ihr Herz auf den Himmel, auf Jesus Christus, ausgerichtet zu halten, der sie schon jetzt mit bleibender Freude erfüllen möchte. Diese christlichen Kennzeichen sind in unserer diesseitsversessenen Zeit von großer Aktualität.

Der selige John Henry Newman (1801–1890) war zutiefst von der Licht bringenden Kraft des Glaubens an Jesus Christus überzeugt. Er wusste um die eindrucksvollen Entwicklungen seines Jahrhunderts, er hatte ein waches Auge für den Fortschritt in der Gesellschaft, er nutzte die Mittel dieser Welt. Zugleich rief er die Gläubigen immer wieder dazu auf, sich nicht vom Geist der Welt anstecken zu lassen. »In der Welt«, aber »nicht von der Welt« lebend, sollten sie Christus, ihrem Herrn und Meister, nachfolgen (vgl. Joh 17,14–16). In vielen Predigten legte Newman den Christgläubigen dar, worin ihre spezifische Sendung in der Welt besteht, welche Versuche sie zu überwinden haben und welche geistlichen Hilfen ihnen geschenkt sind. In den folgenden Überlegungen greifen wir auf drei Predigten aus der anglikanischen Zeit Newmans zurück, die nichts von ihrer Tiefe und Aktualität verloren haben und auch uns Christen des 21. Jahrhunderts Orientierung und Wegweisung bieten.

1. In der Welt

Am 1. November 1836 hielt Newman eine Predigt über die »Verherrlichung Gottes im weltlichen Beruf«². In dieser Ansprache geht er davon aus, dass die meisten Christen einen weltlichen Beruf ausüben und die Sendung haben, Gott zu verherrlichen, »nicht *außerhalb* des Berufes, sondern *in ihm* und *mit seiner Hilfe*«³.

Nach Newman gilt es, bei der Erfüllung dieser Sendung zwei Gefahren im Auge zu behalten: Die eine besteht darin, den eigenen Beruf aus bloß weltlichem Geist zu lieben und in der Welt aufzugehen. Newman ist der Überzeugung, dass diese Haltung

¹ Direktor des Internationalen Zentrums der Newman-Freunde in Rom und Abteilungsleiter an der Kongregation für die Glaubenslehre. Adresse: centro.newman@newmanfriendsinternational.org, Via Aurelia 257, I-0165 Roma.

² John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Band VIII, Stuttgart 1956, 157–174.

³ Ebd., 161.

leider in der modernen Gesellschaft dominant ist: »Ich meine jenen Geist der Ehrsucht, um ein starkes Wort zu gebrauchen, aber ich wüsste kein anderes, um meine Ansicht auszudrücken – jene niedrige Ehrsucht, die einen jeden dazu treibt, nach Erfolg und Aufstieg im Leben zu trachten, Geld aufzuhäufen, Macht zu gewinnen, seine Nebenbuhler an die Wand zu drücken... es ist eine wilde, rastlose, ruhelose, nimmermüde, nimmersatte Jagd nach dem Mammon in der einen oder anderen Form, unter Ausschluss aller tiefen, aller heiligen, aller stillen, aller ehrfürchtigen Gedanken«⁴. Eine solche Haltung macht die Menschen zu Sklaven dieser Welt, zu Anbetern von Götzen, vor allem zu Verehrern des Reichtums, den Jesus »Mammon« nennt.

Newman warnt aber auch vor einer anderen Versuchung, nämlich vor einer Weltflucht, die ebenso unchristlich ist. Der Prediger von Oxford beschreibt diese falsche Haltung eines Christen mit folgenden Worten: »Er weiß, dass er nach dem Ausdruck der Schrift eine geistliche Gesinnung haben muss, und stellt sich vor, er müsse, um eine geistliche Gesinnung zu besitzen, unbedingt allen Eifer und alle Rührigkeit in seinen weltlichen Beschäftigungen aufgeben, müsse bekennen, kein Interesse daran zu haben, müsse die natürlichen und gewöhnlichen Freuden des Lebens verachten, indem er die gesellschaftlichen Sitten verletze, eine Trauermiene aufsetze und eine gedämpfte Stimme sich zulege, schweigend und unbeteiligt bleibe, wenn er unter seinen natürlichen Freunden und Verwandten ist, gleich als spräche er zu sich selbst: ›Ich habe viel zu hohe Gedanken, als dass ich mich auf diese vergänglichen, armseiligen Dinge einlassen könnte«⁵. Die Ausrichtung auf das Ewige darf nicht dazu führen, dass die Gläubigen ihre Verantwortung in der Welt gering achten, ein unnatürliches oder verschrobenes Leben führen oder gar ihre irdischen Pflichten vernachlässigen.

Die richtige Haltung der Christen besteht darin, ihren Beruf als »Weg zum Himmel«⁶ zu sehen und Gott gerade durch die treue Pflichterfüllung in ihrer täglichen Arbeit zu verherrlichen. »Alles, was wir auch tun, können wir zur Ehre Gottes tun; alles können wir mit Eifer tun, als für den Herrn, nicht für Menschen, sowohl in Tätigkeit wie in Besinnlichkeit«⁷. Um die Gläubigen in dieser Haltung zu bestärken, stellt Newman ihnen einige geistliche Hilfen und konkrete Ratschläge vor Augen.

Er zitiert zuerst das Pauluswort, mit dem er die ganze Predigt überschrieben hat: »Ob ihr also esst oder trinkt oder etwas anderes tut: Tut alles zur Verherrlichung Gottes!« (1 Kor 10,31). Von diesem Wort leitet er ab, dass alles zur Verherrlichung Gottes verrichtet werden kann, auch und gerade das scheinbar Geringe und Unbedeutende. Ja, der Christ kann sogar Schwierigkeiten und Rückschläge im Beruf zur Ehre Gottes annehmen und ertragen: »Mit Freuden will ich also eine Unannehmlichkeit begrüßen, die mich prüft, ohne dass jemand darum weiß. Ohne im Geringsten zu murren, will ich mich mit Gottes Gnade heiter an das heranmachen, was ich nicht mag. Ich will

⁴ Ebd., 162f.

⁵ Ebd., 160f.

⁶ Ebd., 157.

⁷ Ebd., 164.

mich selbst verleugnen. Ich weiß, dass mit seiner Hilfe alles, was an sich weh tut, so zur Freude wird, ist es doch für ihn getan. Ich weiß gut, dass es keinen Schmerz gibt, der nicht starkmütig getragen werden könnte im Gedanken an ihn, mit seiner Hilfe und festen Willens; nein, keinen gibt es, der mir nicht Ruhe und Tröstung schenken könnte⁸. Das Verrichten der täglichen Arbeit und das Annehmen der damit verbundenen Mühen zur Ehre Gottes verleiht dem Gläubigen inneren Frieden, Gelassenheit und Zuversicht.

Der Christgläubige wird weiter danach streben, im Beruf »sein Licht vor den Menschen leuchten zu lassen«. Er wird in seinem Herzen sprechen: »Meine Eltern, mein Meister, mein Arbeitgeber, sie sollen nie sagen, die Religion habe mich verdorben. Sie sollen sehen, dass ich rühriger und eifriger bin als zuvor. Ich will pünktlich und aufmerksam sein und eine Zierde für das Evangelium Gottes, unseres Heilandes. Meine Kameraden sollen nie Grund haben, mich zu verlachen, als täuschte ich religiöse Empfindungen vor. Nein, ich will kein Heuchler sein. Männlich will ich mit Gottes Segen meine Pflicht tun...!«⁹. Durch Fleiß, Treue und Ehrlichkeit bei der Arbeit gibt der gläubige Mensch ein lichtvolles Zeugnis für das Evangelium.

Newman erwähnt auch, dass Christus selber viele Jahre lang gearbeitet hat, mehrere Apostel vor ihrer Berufung Fischer waren und Paulus auch nach seiner Bekehrung Zeltmacher blieb. Er sagt dem Christen, »dass, so wie Christus in den Armen sichtbar ist, in den Verfolgten und in den Kindern, er auch in jedweder Beschäftigung, die er seinen Erwählten auferlegt, zu sehen ist; dass er Christus begegnet in der Ausübung seines Berufes; dass er keineswegs Christi Gegenwart desto mehr verkostet, je mehr er den Beruf vernachlässigt, sondern gerade, indem er ihn ausübt, inmitten der gewöhnlichen alltäglichen Handlungen, die Offenbarung Christi an seiner Seele wie durch eine Art Sakrament erfährt«¹⁰. Hier beschreibt Newman die tägliche Arbeit sogar als eine gewisse »sakramentale« Wirklichkeit, weil der Mensch darin auf besondere Weise Christus, dem Arbeiter begegnen kann.

Zudem spricht Newman von der Demut, die Jesus gepredigt und vorgelebt hat und die seine Jünger anspornt, ihre Pflichten bereitwillig zu erfüllen. Das Vorbild des Meisters »übt seine Wirkung auf den Christen aus, und er macht sich an seine Aufgabe mit Lust, und ohne einen Augenblick zu zögern, froh, sich selbst erniedrigen zu können und die Gelegenheit zu haben, sich mit einer Lebenslage vertraut zu machen, die unser Herr besonders preist«¹¹. In der Arbeit können wir die Demut und Dienstbereitschaft Jesu in vielfältiger Weise nachahmen. Demut fällt uns Menschen in der Regel nicht leicht, aber sie macht uns froh, liebenswürdig und vor allem christusförmig.

Schließlich ist der weltliche Beruf nach Newman auch ein Mittel, »sich von eitlen und unnützen Gedanken fernzuhalten. Ein Grund, warum das Herz auf Böses sinnt, liegt darin, dass ihm die Zeit dazu gelassen ist. Der Mann, der seine täglichen Pflichten hat, der sich seine Zeit Stunde für Stunde einteilt, bewahrt sich vor einer Menge

⁸ Ebd., 165.

⁹ Ebd., 167.

¹⁰ Ebd., 168.

¹¹ Ebd., 169.

von Sünden, denn es fehlt diesen die Zeit, Herrschaft über ihn zu gewinnen«¹². Mit Recht sagt ein Sprichwort, das Newman zitiert: »Müßiggang ist aller Laster Anfang«.

Zusammenfassend unterstreicht Newman, dass es darauf ankommt, »diese Welt zu gebrauchen, ohne sie zu missbrauchen, rührig und fleißig zu sein in den Angelegenheiten dieser Welt, jedoch nicht um dieser Welt willen, sondern um Gottes willen«¹³. In dieser Haltung auszuharren, bleibt für den Gläubigen eine große Herausforderung. Darum betet Newman zum Abschluss seiner Predigt: »Möge Gott uns die Gnade geben, in den verschiedenen Bereichen und Stellungen seinen Willen zu tun und seine Lehre zu verherrlichen; auf dass wir, mögen wir essen und trinken, fasten und beten, mit der Hand arbeiten oder mit dem Geist, auf Reisen sein oder stille sitzen, ihn verherrlichen, der uns mit seinem eigenen Blut erkaufte hat!«¹⁴.

Mitten in den Aufgaben des Berufs und der Gesellschaft Gott verherrlichen: Darin sieht Newman die eigentliche Weltzuwendung der Christen.¹⁵ Das II. Vatikanische Konzil hat in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* ausführlich zum Stand der christgläubigen Laien Stellung genommen. Ihre Sendung in der Welt – so lehrt das Konzil – besteht vor allem darin, »alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, dass sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers reichen« (Nr. 31). Die Anregungen Newmans könnten helfen, diese Worte im beruflichen Alltag konkret umzusetzen.

2. Nicht von der Welt

Auch wenn die Christen ihre Sendung in der Welt zu erfüllen haben, so sind sie doch nicht von der Welt. In diesem Zusammenhang warnt Newman in vielen Ansprachen vor einer Anpassung der Christen an die Mentalität dieser Welt. Häufig spricht er von der Versuchung zu einem verweltlichten Christentum – eine Gefahr, auf die auch Papst Franziskus in seinen Predigten und Verlautbarungen immer wieder hinweist. »Die spirituelle Weltlichkeit«, so sagt der Heilige Vater im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*, »die sich hinter dem Anschein der Religiosität und sogar der Liebe zur Kirche verbirgt, besteht darin, anstatt die Ehre des Herrn die menschliche Ehre und das persönliche Wohlergehen zu suchen« (Nr. 93).

Am 26. August 1832 – Newman war damals erst 31 Jahre alt – hielt er zu diesem Thema eine Predigt, die er mit den Worten überschrieb: »Die Religion des Tages«¹⁶. Damit meint er eine selbstgemachte Religion, bei der die Menschen jene Elemente aufgreifen, die gerade modern sind und ihnen gefallen, andere Aspekte, die ihnen we-

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 173f.

¹⁴ Ebd., 174.

¹⁵ Newman betont mit Recht die grundlegende Dimension der Verherrlichung Gottes durch den weltlichen Beruf. Freilich müssten in einer umfassenden Darstellung auch andere Aspekte des menschlichen Tuns berücksichtigt werden, etwa ihre anthropologische Bedeutung, ihr sozialer und gesellschaftlicher Wert, usw.

¹⁶ John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Band I, Stuttgart 1948, 347–364.

niger zusagen oder dem herrschenden Denken widersprechen, aber einfach ablehnen oder ignorieren. Ein solches Christentum *à la carte*, das Newman auch als »Religion der Welt« bezeichnet, enthält viel Wahres, aber nicht die ganze Wahrheit: »Wir wissen aber schon aus der gewöhnlichen Lebenserfahrung, dass die halbe Wahrheit oft die größte und verderblichste Lüge ist«¹⁷. Hinter der »Religion der Welt«, hinter der spirituellen Weltlichkeit sieht Newman letztlich den Widersacher, den »Vater der Lüge« (Joh 8,44).

Nach Newman gab es eine solche »Religion der Welt« in allen Epochen der Kirchengeschichte, auch wenn sie im Laufe der Zeit verschiedene Gesichter angenommen hat. In den ersten christlichen Jahrhunderten »stellte der Teufel eine Gegenreligion unter den Philosophen des Tages auf, zum Teil dem Christentum ähnlich, aber in Wahrheit seine erbitterte Gegnerin«¹⁸. Hier ist offensichtlich die Gnosis gemeint, die das Christentum lange Zeit bedrohte und heute in der »New Age« – Bewegung von neuem aktuell wird. In späteren Zeiten ersann der Teufel ein anderes Trugbild, welches das Christentums zu einer »Religion der Furcht« entstellte: Man sah nur »die dunklere Seite des Evangeliums«, die von Gottes Souveränität und Gerechtigkeit spricht, und vergaß die andere Seite, nämlich seine Liebe und Barmherzigkeit: »Die Religion der Welt war damals eine furchtbare Religion«, in der christliche Grundhaltungen »durch Schreckgespenster ... mit düsterem Blick und stolzer Stirn« verdrängt wurden¹⁹.

Nach diesem kurzen historischen Rückblick stellt Newman die Frage, welches Gesicht die »Religion der Welt« in seiner Zeit angenommen hat. Er antwortet: »Sie hat die lichtere Seite des Evangeliums angenommen – seine Botschaft des Trostes, seine Vorschriften der Liebe; dagegen sind alle dunkleren, tieferen Einblicke in des Menschen Lage und Zukunft ziemlich vergessen. Das ist die Religion, die für ein zivilisiertes Zeitalter *natürlich* ist, und geschickt hat sie Satan in ein Trugbild der Wahrheit gekleidet und ausgeschmückt. Wenn die Vernunft ausgebildet wird, der Geschmack geformt ist und die Neigungen und Gefühle verfeinert sind, wird natürlich eine allgemeine Anständigkeit und Anmut sich über das Antlitz der Gesellschaft verbreiten, ganz unabhängig vom Einfluss der Offenbarung«²⁰.

Wie Newman ausführt, werden in dieser modernen »Religion der Welt« die natürlichen Tugenden gepflegt, feines Benehmen wird geschätzt, die Liebe zum Schönen und der Sinn für Schicklichkeit sind hoch angeschrieben, gewisse Laster werden missbilligt. Aber Gott und die ganze Welt des Übernatürlichen spielen keine Rolle mehr, die Sünde wird banalisiert, die Wahrheit relativiert. Kurzum: Es handelt sich um eine selbstgemachte Religion, die von der Welt anerkannte Prinzipien akzeptiert, »aber eine ganze Seite des Evangeliums fallen lässt, nämlich seinen strengen Charakter« – Bonhoeffer würde in diesem Zusammenhang von der »teuren Gnade« sprechen – »und es als hinreichend ansieht, wohlwollend, höflich, offen, korrekt im Benehmen und zartfühlend zu sein; – obgleich diese Haltung keine wahre Gottesfurcht

¹⁷ Ebd., 348.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 349.

²⁰ Ebd., 349f.

einschließt, keinen glühenden Eifer für seine Ehre, keinen tiefen Hass der Sünde..., keine eifernde Bindung an die wahre Lehre, keine besondere Empfindsamkeit in der Wahl der geeigneten Mittel, die zum Ziele führen, vorausgesetzt, dass die Ziele gut sind; keine Treue zur heiligen apostolischen Kirche, von der das Credo spricht, keinen Sinn für eine außerhalb des Geistes liegende Autorität der Religion: mit einem Wort, keine Ernsthaftigkeit, – eine Haltung, die daher weder heiß noch kalt, sondern (in der Sprache der Schrift) *lau* ist«²¹.

Newman meint, dass sich diese »Religion der Welt« ausgebreitet hat, »weil wir nicht aus Liebe zur Wahrheit gehandelt haben, sondern unter dem Einfluss der Zeit«²². Nicht wenige Gläubige haben das Kommen des Reiches Christi in der Praxis mit dem Fortschritt der menschlichen Zivilisation gleichgesetzt. Sie haben »die Wahrheit der Nützlichkeit geopfert«²³. Sie gefallen deshalb auch skeptischen Geistern, fördern eine Art natürliche Religion und meinen, »dass alle Religion darin enthalten ist«²⁴. Sie verkennen, dass es den Menschen von Natur aus unmöglich ist, ihre religiösen Pflichten zu erfüllen, dass alle Menschen in der Sünde gefangen sind und Gottes Gnade brauchen, um gerettet zu werden, dass Jesus vom schmalen Weg und vom engen Tor (vgl. Mt 7,14) gesprochen hat. Sie meinen, »dass wir uns nicht zu beunruhigen brauchen, dass Gott ein Gott des Erbarmens ist, dass Besserung vollauf genügt, um für unsere Übertretungen zu sühnen..., dass die Welt im Großen und Ganzen für die Religion viel übrig hat..., dass wir es mit unserem Ernst nicht übertreiben sollen, in Dingen der menschlichen Natur großzügig sein sollen und alle Menschen lieben sollen. Das ist tatsächlich zu allen Zeiten das Credo oberflächlicher Menschen...«²⁵.

Newman weiß, dass »Seelenfrieden, ein ruhiges Gewissen und ein heiteres Antlitz die Gabe des Evangeliums und das Kennzeichen eines Christen« sind. Aber er fügt hinzu, dass die gleichen Wirkungen scheinbar »aus ganz verschiedenen Ursachen entstehen« können: »Jona schlief im Sturm, – so auch unser Herr. Der eine schlief in einer sündhaften Sicherheit, der andere im ›Frieden Gottes, der jeden Begriff übersteigt« (Phil 4,7). Die beiden Zustände können nicht miteinander vermengt werden, sie sind vollkommen verschieden; und so verschieden ist die Ruhe des Weltmenschen von jener des Christen«²⁶. Viele Menschen unserer Tage leben wie Jona, der vor Gott floh, seine Schuld verdrängte und sich mit einem bloß scheinbaren Frieden begnügte. Eine solche Ruhe und ein solcher Frieden haben jedoch keinen Bestand.

Abschließend zeigt Newman, was zu allen Zeiten die richtige Antwort auf die Herausforderung durch die »Religion der Welt« ist: die Synthese der verschiedenen Aspekte des christlichen Glaubens, die für das katholische Denken grundlegend ist. Entscheidend ist das Gottesbild, das sowohl Liebe als auch Ehrfurcht in unseren Herzen zu wecken vermag: »Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit; solange ihr nicht seht, dass er ein verzehrendes Feuer ist, und als Sünder ihm euch nicht mit Ehr-

²¹ Ebd., 352f.

²² Ebd., 353.

²³ Ebd., 355.

²⁴ Ebd., 356.

²⁵ Ebd., 358f.

²⁶ Ebd., 360f.

furcht und frommer Scheu naht, seid ihr nicht einmal in Sicht des schmalen Tores ... Furcht und Liebe müssen Hand in Hand gehen: immer Furcht, immer Liebe bis zu unserem Sterbetag«²⁷.

Daraus folgen die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit sowie das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit: »Solange ihr nicht die Schwere eurer Sünde kennt, und das nicht nur in der bloßen Einbildung, sondern in praktischer Erfahrung, das will heißen, nicht sie bloß in einer formelhaften Phrase der Klage, sondern täglich und verborgen in eurem Herzen bekennen, könnt ihr das Angebot des Erbarmens nicht ergreifen, das uns im Evangelium durch den Tod Christi dargereicht wird«²⁸.

Diese Haltungen führen die Gläubigen schließlich zur liebenden Hingabe an Gott und zum ernsthaften Mühen um das Gute: »Die Erkenntnis eurer Sünden wächst mit eurem Einblick in Gottes Barmherzigkeit durch Christus. Das ist der wahre christliche Zustand und die größte Annäherung an Christi ruhigen, friedlichen Schlaf während des Sturmes; nicht die vollkommene Freude und Gewissheit im Himmel, sondern eine tiefe Ergebung in Gottes Willen, die Auslieferung an ihn mit Leib und Seele; dass wir hoffen, gerettet zu werden, aber unsere Augen mit größerem Ernst auf ihn als auf uns richten; was da heißt, dass wir zu seiner Ehre handeln, ihm zu gefallen suchen; dass wir uns ihm weihen in allem männlichen Gehorsam und eifrigen guten Werken«²⁹.

Die Warnung Newmans von der »Religion der Welt«, die das Evangelium dem Zeitgeist anpasst und sich in einem lauen, oberflächlichen und bloß horizontalen Christentum ausdrückt, hat heute eine geradezu bestürzende Aktualität.³⁰ Nicht zufällig hat Benedikt XVI. die Kirche in seiner berühmten Rede im Konzerthaus in Freiburg (25. September 2011) zur »Entweltlichung« aufgerufen, und Papst Franziskus führt dieses Programm entschieden weiter: »Wenn wir ohne das Kreuz gehen«, sagte der Heilige Vater am 14. März 2013 bei der Eucharistiefeier mit den Kardinälen am Tag nach seiner Wahl auf den Stuhl Petri, »wenn wir ohne das Kreuz aufbauen und Christus ohne Kreuz bekennen, sind wir nicht Jünger des Herrn: Wir sind weltlich, wir sind Bischöfe, Priester, Kardinäle, Päpste, aber nicht Jünger des Herrn«.

3. In der Nachfolge Christi

In einer Predigt vom 5. Februar 1843, die mit den Worten »Der Christ der apostolischen Zeit«³¹ überschrieben ist, fragt Newman, wie die ersten Christen ihre spezifische Sendung in der Welt erfüllt haben. Dabei ist ihm bewusst, dass die Gläubigen

²⁷ Ebd., 362.

²⁸ Ebd., 362f.

²⁹ Ebd., 364.

³⁰ Viele Menschen sehen heute in der Kirche nichts anderes als eine NGO, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung oder, allgemeiner gesprochen, für wichtige humanistische und soziale Anliegen in der Welt einsetzen soll. Es ist klar, dass die Kirche auch diesen Auftrag hat, aber zuerst und vor allem ist sie »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« (vgl. *Lumen gentium*, Nr. 4) und das »Sakrament des Heils« für die Welt (vgl. *Lumen gentium*, Nr. 48).

³¹ John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Band IX, Stuttgart 1958, 303–320.

heute die ersten Christen nicht einfach nachahmen können. Er lädt seine Hörer aber ein, auf das Bild des biblischen Christen zu schauen, um sich davon inspirieren zu lassen. Dabei zitiert er eine Fülle von Schrifttexten und verweist vor allem auf drei Eigenschaften, die für ihn so etwas wie Identitätsmerkmale der Jünger Jesu Christi darstellen.

Das erste Merkmal des biblischen Christen ist seine Ausrichtung auf den Himmel: »Der heilige Paulus sagt: ›Unsere Heimat ist im Himmel‹ (Phil 3,20), oder mit anderen Worten: der Himmel ist unsere Stadt. Wir wissen, was es heißt, ein Bürger dieser Welt zu sein; es heißt in einer bestimmten Stadt oder in einem Staat Interessen haben, Rechte, Vorrechte, Pflichten, Verbindungen besitzen; es heißt, von ihnen abhängig sein, die Pflicht haben, sie zu verteidigen, ja ein Teil von ihnen sein. Dieses alles aber betrifft den Christen im Hinblick auf den Himmel. Der Himmel ist seine Stadt, nicht die Erde«³². Der Himmel aber hat einen Namen und ein Gesicht: Jesus Christus. Deshalb kann Newman fortfahren: »Das ist genau die Beschreibung des Christen: Einer, der nach Christus Ausschau hält – nicht einer, der nach Gewinn, nach Ehre, nach Macht, Vergnügen und Bequemlichkeit ausschaut, sondern ›nach dem Heiland, dem Herrn Jesus Christus‹. Nach der Schrift ist also dies das Wesensmerkmal, das Urverhältnis des Christen, aus dem alles andere kommt«³³.

Aus dieser Grundausrichtung auf den Herrn Jesus Christus ergeben sich für Newman einige Haltungen, die den apostolischen Christen auszeichnen, vor allem seine Wachsamkeit, von der das Evangelium an vielen Stellen spricht, und seine Bereitschaft zum immerwährenden Gebet. »Mit einem Wort...: Christus wohnte in seinem Herzen, und daher atmete alles, was von seinem Herzen, von seinen Gedanken, Worten und Werken ausging, Christus«³⁴. Newman fragt sich in diesem Zusammenhang, wie die christliche Religion beginnt, und antwortet schlicht und einfach: »mit der Hinwendung des Herzens von der Erde zum Himmel«³⁵.

Die innere Ausrichtung der Christen auf den Himmel fand nach außen hin in einem zweiten Identitätsmerkmal ihren Niederschlag: in ihrer Loslösung von den Dingen dieser Welt. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments waren die Christen »von der Nichtigkeit dieser Welt und von der Allwichtigkeit der anderen Welt«³⁶ überzeugt. Viele von ihnen verließen deshalb ihre Verwandten und Freunde, gaben ihren Besitz auf, opferten dem Herrn ihre teuersten Wünsche und waren bereit, um Jesu willen misshandelt, verleumdet und verfolgt zu werden. Zusammenfassend schreibt Newman: »Christen sind jene, die bekennen, dass sie die Liebe zur Wahrheit im Herzen tragen. Und wenn Christus sie fragt, ob ihre Liebe so groß ist, dass sie seinen Kelch trinken können und an seiner Taufe teilhaben, dann geben sie zur Antwort: ›Wir können es‹ (Mk 10,39), und ihr Bekenntnis endet in einer wunderbaren Erfüllung. Sie lieben Gott und geben die Welt auf«³⁷.

³² Ebd., 306.

³³ Ebd., 306f.

³⁴ Ebd., 309.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 310.

³⁷ Ebd., 314.

Aus diesen beiden Eigenschaften ergibt sich nach Newman ein drittes Wesensmerkmal der ersten Christen: »dass sie sich freuten«³⁸. Newman beschreibt diese umfassende christliche Freude mit herrlichen Worten: »Nicht nur ein reines Herz, eine saubere Hand, sondern als drittes, ein frohes Gesicht. Ich sage, Freude auf jegliche Weise, denn in der wahren Freude sind viele Gnaden eingeschlossen: freudige Menschen sind liebevoll, freudige Menschen sind versöhnlich, freudige Menschen sind wohl­tätig. Freude, die christliche Freude ist, die edle Freude der Abgetöteten und Verfolgten, macht die Menschen friedlich, heiter, dankbar, mild, liebevoll, gutherzig, gefällig, hoffnungsfroh; sie ist anmutig, zart, rührend, gewinnend. All das waren die Christen des Neuen Testaments, denn sie hatten erlangt, was sie begehrt. Sie hatten begehrt, das Reich dieser Welt und all seinen Pomp zu opfern aus Liebe zu Christus, den sie sahen, den sie liebten, an den sie glauben, der ihre Wonne war«³⁹. Diese Freude erfüllte die Christen der apostolischen Zeit, auch und gerade in den Verfolgungen und Leiden, die sie um des Glaubens willen auf sich nahmen, wie viele Stellen des Neuen Testaments zeigen.⁴⁰

Abschließend bittet Newman seine Hörer, dieses Bild des apostolischen Christen zu betrachten: »Schließet nicht das Auge davor, wendet euch nicht empört davon ab, habt keine Angst davor, seht es euch an. Ertraget den Blick auf das Christentum der Bibel; ertraget es, auf das Bild des Christen zu schauen, wie die Inspiration es darstellt, ohne Erläuterung, ohne Kommentar und ohne menschliche Tradition«⁴¹. Da die Zeiten andere sind und die Nachfolge des Herrn verschiedene Formen annehmen kann, bedarf dieses Bild gewiss der Übertragung und der Anpassung. Aber es bleibt das Vorbild für die Gläubigen aller Zeiten. Darum ruft Newman auf: »Erforschet das Bild des biblischen Christen; überdenkt es im Stillen; erbittet euch die Gnade, es zu begreifen, es anzunehmen«⁴². In einer Zeit, in der die Sorge um diese Welt alles zu bestimmen scheint und die Ausrichtung auf die Ewigkeit zu verschwinden droht, können Newmans Ausführungen anstößig und heilsam sein.

Letztlich geht es darum, im Innersten des Herzens zu verstehen, dass der echte Christ – gemäß der ihm eigenen Talente, Gnaden und Möglichkeiten – schlicht und einfach »ein Nachfolger Christi« ist⁴³. Christsein heißt Christus persönlich kennen in der großen Familie der Kirche und mit ihm vereint leben. Benedikt XVI. hat darüber in seiner Enzyklika *Deus caritas est* geschrieben: »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« (Nr. 1).

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 314f.

⁴⁰ Newman hat das Leben der ersten Christen wohl in einer idealisierenden Weise dargestellt. Aber seine ganz an der Heiligen Schrift orientierten Grundaussagen bleiben auch im Zeitalter der historisch-kritischen Forschung gültig.

⁴¹ John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Band IX, Stuttgart 1958, 317.

⁴² Ebd., 318.

⁴³ Ebd., 305.

4. Schluss

Newmans Predigten sind konkret und ermutigend. Sie stellen uns so etwas wie einen christlichen Personalausweis vor Augen. Drei Merkmale ragen dabei hervor: Echte Christen leben in der Welt und verherrlichen Gott in ihrem Beruf, in ihrer Arbeit, in all ihrem Tun. Sie sind jedoch nicht von der Welt und passen ihr Denken, ihr Wollen und ihren Glauben nicht dem Geist der Welt an. Ihr Herz ist auf Christus gerichtet, der sie – entsprechend ihrer jeweiligen Berufung – zur Loslösung vom Zeitgeist aufruft und dessen Nähe schon hier auf Erden ihre eigentliche und alles durchströmende Freude ist: »Freut euch im Herrn zu jeder Zeit! Noch einmal sage ich: Freut euch! Eure Güte werde allen Menschen bekannt. Der Herr ist nahe« (Phil 4,4f.).

The Mission of the Christian in the World According to John Henry Newman

Abstract

What is the specific mission of Christians in the world? What distinguishes them from other people? Based on various sermons of John Henry Newman, this article shows that Christians are called to glorify God in their daily work, to not conform their way of thinking and believing to the spirit of the world and to have their hearts fixed on heaven, on Jesus Christ, who even now gives them lasting joy. These essential features of Christianity are of great importance in our time which is so focused on transient earthly things.

Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft

Erkenntnisse im Kontext der Kindheitsgeschichten

Von Josef Kreiml, St. Pölten

Die Art und Weise, wie Benedikt XVI. die Themen im dritten Band seines Jesus-Buches »Prolog: Die Kindheitsgeschichten«¹ berührt, lässt sie – so Thomas Söding – sowohl in ihrer Spiritualität als auch in ihrem Realismus hervortreten.² Beides machte das Buch bald nach seinem Erscheinen zum Gegenstand kontroverser Forschungsdebatten. Der Neutestamentler Thomas Söding hat – zusammen mit einigen Vertreterinnen und Vertretern verschiedener Wissenschaften – versucht, »zu den strittigen Themen über den heutigen Stand der Forschung zu informieren und das Papstbuch einzuordnen«.³ Mit Recht stellt Söding fest, dass der inzwischen emeritierte Papst mit seinem Werk über die Kindheitsgeschichten »eine so anspruchsvolle Theologie« vorträgt, dass eine Diskussion über die Grundfrage des Glaubens angestoßen wird, wie Gott in der Geschichte handeln kann.

Vier Autoren der von Söding initiierten Publikation behandeln »exegetische Fragen«: Die Wuppertaler Biblikerin Uta Poplutz macht darauf aufmerksam, dass der Prolog des ersten Evangeliums »deutlich divergierende Akzente«⁴ im Vergleich zu den Eröffnungspassagen der anderen Evangelien setzt. Im ersten Evangelium wird der Christustitel durch die Näherbestimmung »Sohn Davids« und »Sohn Abrahams« präzisiert. Durch die »Davidssohnschaft« Jesu wird das Evangelium im Licht der messianischen Hoffnungen des Volkes Israel erzählt, während die »Abrahamssohnschaft« den universalen Horizont der Völkerwelt thematisiert, so dass sich in und durch Jesus die Segensgeschichte Israels für die Völker öffnet. Das Konzept der gottgewirkten Empfängnis bewegt sich ganz in der Tradition der heiligen Schriften Israels. Matthäus verbindet diesen allgemeinen Glauben an das Wirken des Geistes Gottes mit dem Konzept der jungfräulichen Geburt. »Das erinnert an den im jüdischen Hellenismus bezeugten Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts.«⁵

Während die anderen Evangelien mit Erzählungen zur Auferstehung Jesu enden, ist für Lukas – so der Trierer Neutestamentler Hans-Georg Gradl – »mit Ostern erst

¹ Vgl. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten Freiburg i. Br. 2012; auch Thomas Söding, Die Freiheit des Anfangs. Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI., in: *IKaZ* 42 (2013), 73–92.

² Vgl. Thomas Söding, Vorwort, in: ders. (Hg.), Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, (Reihe: Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2013, 9–12, hier 10. – Vgl. auch meine Rezension dieses Buches in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 6/2013, Regensburg 2014, 124–129.

³ Söding, Vorwort (Anm. 2), 10.

⁴ U. Poplutz, Den Anfang erzählen. Der Ursprung Jesu nach dem Matthäusevangelium, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 15–30, hier 15.

⁵ Ebd., 25.

die Hälfte erreicht.«⁶ Lukas illustriert in der Apostelgeschichte Herausforderungen der Nachfolge und Jüngerschaft. Die Kindheitsgeschichten sind »durch und durch« vom Glauben an die Auferstehung Jesu und seine endzeitlich-messianische Würde getränkt. Von ihrer nachösterlichen Entstehungsbedingung und ihrer narrativen Position her fungieren die Kindheits Erzählungen als »prachtvoll ausgestattete und literarisch filigran gestaltete Eröffnungsportale«.⁷ Außerdem lässt sich die ganze Weihnachtsgeschichte als »Gegenentwurf zur Augustuspropaganda« lesen. Benedikt XVI. lenkt – so Gradl – mit Recht seinen Blick auf »existentielle Brücken, die Lukas mit den Personen um die Geburt Jesu seinen Lesern baut«.⁸ Der Evangelist will seine Leser »nicht kalt lassen«, sondern »glühend machen«. Die Kindheits Erzählungen legen Leitlinien der Nachfolge fest. Der moderne Mensch hat »nicht die besten Voraussetzungen, die Kindheitsliteratur auf Anhieb zu verstehen«.⁹ Mit kritischem Geist und auf Fakten getrimmt, sucht er nach der Wahrheit der Texte. Sie ist aber »nicht in den vermeintlich objektiven Tatsachen zu finden«.¹⁰ Die entschlossene Verteidigung einzelner Bezüge oder Ereignisse durch Benedikt XVI. ist als »mahrende Erinnerung« an einen historischen Kern zu verstehen.

Die Kasseler Alttestamentlerin Ilse Müllner gibt zu bedenken, dass Bethlehem als Herkunftsort des Messias bereits im Judentum zur Zeit Jesu ein »durchaus geläufiger Topos«¹¹ ist. Targum Micha 5,1 stellt ein relativ frühes, vom Christentum unabhängiges Zeugnis für Bethlehem als Geburtsort des Messias dar.

Joseph Ratzinger vertritt in seinem Buch – so der Bochumer Neutestamentler Thomas Söding – profilierte Positionen, die »sich gegen den *mainstream* der Exegese stellen«.¹² Benedikt XVI. ist von der »historischen Substanz« der Kindheits evangelien überzeugt. Wie in den ersten beiden Bänden seines Jesus-Buches¹³ nimmt er auch im dritten Band wahr, dass die Evangelien »aus dem Glauben für den Glauben geschrieben worden sind«.¹⁴ Zu den »intensivsten Passagen« des Buches gehört, wie der emeritierte Papst im Gespräch mit Bernhard von Clairvaux den Glauben Marias als Freiheit interpretiert und mit der Gnade Gottes vermittelt. Wenn das Credo Sinn ergebe, müsse bei der Inkarnation wie bei der Auferstehung mit dem Eingreifen Got-

⁶ H.-G. Gradl, Von Ostern durchwirkt. Die lukanische Kindheitsgeschichte, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 31–44, hier 31.

⁷ Ebd., 34.

⁸ Ebd., 40.

⁹ Ebd., 41.

¹⁰ Ebd., 42.

¹¹ Ilse Müllner, Sohn Davids und Sohn Abrahams. Jüdische Volksgeschichte als Familiengeschichte Jesu Christi, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 45–63, hier 59.

¹² Th. Söding, Wie alles angefangen hat. Der Prolog zur Theologie Jesu, in: ders. (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 64–76, hier 64.

¹³ Vgl. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007 und ders., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011. – Vgl. auch Josef Kreiml, Der Glaube an Jesus Christus in der Theologie Benedikts XVI. Zum Jesus-Buch des Papstes, in: ders. (Hg.), Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 1), Regensburg 2010, 152–168.

¹⁴ Söding, Wie alles angefangen hat (Anm. 12), 68.

tes in die Geschichte gerechnet werden, das auch in der Materie Spuren hinterlasse. Das sei im Fall der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria »zwar skandalös, aber nicht irrational«. ¹⁵ Söding wundert sich, dass ausgerechnet die historisch-kritische Exegese im Hinblick auf den Geburtsort Jesu »nicht mit Familienüberlieferungen rechnet«. ¹⁶ Die Geburt Jesu in Bethlehem hält der Neutestamentler für »wahrscheinlich«.

Mit »historischen Fragen« beschäftigen sich drei weitere Autoren: Das Interesse der Geschichtswissenschaft am König von Juda entsprang – so die Bochumer Professorin für Alte Geschichte Linda-Marie Günther – im 19. Jahrhundert der kritischen Beschäftigung sowohl mit dem Neuen Testament als auch mit der Historiographie des Flavius Josephus. Abraham Schalit hat 1960 in hebräischer Sprache eine Biographie über König Herodes verfasst (deutsch 1969). Dieses Werk stellt »seither das unbestrittene Standardwerk für Herodes und seine Zeit« ¹⁷ dar. Im Mittelpunkt des historischen Interesses steht das Verhältnis zwischen Judäa und Rom vom ersten Jahrhundert v. Chr. bis zu den großen Jüdischen Aufständen unter Nero bzw. Vespasian (66–70) und Hadrian (132–135). Neben der jüdischen Identität und der *amicitia populi Romani* muss als drittes Element im herrscherlichen Selbstverständnis des Herodes dessen hellenistische Ausrichtung betont werden. Günther kommt zu dem Ergebnis, dass die Sichtweisen der Theologen und Historiker in Bezug auf die Person des Königs Herodes »wohl auch weiterhin unterschiedlich und entsprechend kontrovers bleiben«. ¹⁸

Meret Strothmann, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alte Geschichte in Bochum, weist in ihrem Beitrag darauf hin, dass der im Lukasevangelium genannte Zensus (6. n. Chr.) einen konkreten Grund hatte: Die Kassen in Rom waren leer, aber die Anforderungen erheblich. »In Pannonien hatten sich Stämme gegen Rom zusammengetan, Aufstände brachen an allen Ecken aus.« ¹⁹ Zu deren Eindämmung war die Ausrüstung von Truppen nötig, die finanziert werden musste. Der pannonische Aufstand in den Jahren 6–9 n. Chr. brachte das Imperium »an den Rand seiner Kräfte«.

Auch Neutestamentler haben – so Rainer Riesner, evangelischer Bibelwissenschaftler in Dortmund – Grund, sich von der Art herausfordern zu lassen, wie Benedikt XVI. mit den Texten der Evangelien umgeht. Es gebe »einige historisch bedenkenswerte Argumente«, ²⁰ an Bethlehem als dem Geburtsort Jesu festzuhalten. Benedikt Schwank hat auf eine Bethlehem-Tradition verwiesen, die um die Mitte des ersten Jahrhunderts unbezweifelt war. Zu den Rückkehrern nach Bethlehem – nach dem Kyros-Edikt von 538 v. Chr. – dürften auch Nachfahren des Königs David

¹⁵ Ebd., 70.

¹⁶ Ebd., 73.

¹⁷ Linda-Marie Günther, König Herodes in der jüngeren historischen Forschung, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 79–88, hier 80.

¹⁸ Ebd., 86.

¹⁹ M. Strothmann, Als die Welt gezählt wurde. Zur römischen Herrschaftspraxis in Judäa, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 89–103, hier 100.

²⁰ R. Riesner, »Gedeutete und konzentrierte Geschichte«. Benedikt XVI. und die Geburt Jesu in Bethlehem, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 104–127, hier 105.

gehört haben. Seit 1971/72 kennen wir ein in Jerusalem aufgefundenes Ossuar aus der Zeit vor 70 n. Chr. mit der hebräisch-aramäischen Inschrift »dem Haus David gehörig«. David Flusser fasste die Bedeutung dieses Fundes dahingehend zusammen, es sei nun »schwierig, die Existenz von davidischen Familien im letzten Jahrhundert, in dem der Tempel in Jerusalem noch unversehrt war, zu leugnen«. ²¹ Für den evangelischen Neutestamentler Ferdinand Hahn steht fest, dass die davidische Herkunft Jesu nicht bestritten werden kann. Wenn in der Großfamilie Jesu so stark an der davidischen Messiaserwartung festgehalten wurde, dann scheint es möglich, dass ein Teil der Familie auch am Stammsitz in Bethlehem sesshaft blieb. Nach Hegesippos (um 180 n. Chr.) wurden die Enkel des Herrenbruders Judas unter Domitian als Davidsnachkommen verhört. Dabei stellte sich heraus, dass diese Mitglieder der Großfamilie noch am Ende des ersten Jahrhunderts über Grundbesitz verfügten. Martin Hengel hat diese Nachricht für glaubwürdig gehalten. Der bethlehemitische Ortsüberlieferung ist – so Joseph Ratzinger – »ein beträchtliches Maß an Glaubwürdigkeit« zuzuerkennen. Schon Justin kannte als gebürtiger Palästinenser um 150 n. Chr. die Überlieferung von der Geburt Jesu in einer Höhle am Rand von Bethlehem.

Von vier weiteren Autoren werden »religionsgeschichtliche Fragen« thematisiert: Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann weist in seiner Abhandlung darauf hin, dass die Propheten Hosea und Jeremia im Schatten einer furchtbaren Katastrophe – Hosea beim Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. und Jeremia bei dem des Südreichs 587 v. Chr. – wirken und die Hoffnung auf eine Heilswende wachhalten, indem sie auf den Exodus als die große, gründende Heilstat Gottes verweisen. »Gott, der sich Israel zum Sohn erwählt hat, wird sein Kind trotz aller seiner Sünden nicht im Stich lassen.« ²² Jesus wandelt in den Spuren der Propheten. Um schon das neugeborene Jesuskind in diese »große, wahrhaft zentrale jüdische Traditionslinie« hineinzustellen, wird Matthäus – so Assmann – »die Legende vom bethlehemitischen Kindermord und der Flucht nach Ägypten in sein Evangelium aufgenommen haben.« ²³

Bezugspunkt der apokryphen Kindheitsgeschichten sind – so Christian Münch, Akademischer Oberrat in Ludwigsburg – die Erzählungen von Mt 1–2 und Lk 1–2. Eine Auswahl des dort Erzählten ist in den meisten apokryphen Kindheitsgeschichten (z. B. das Protoevangelium des Jakobus, die Kindheitserzählung des Thomas, das Arabische Kindheitsevangelium, das Pseudo-Matthäusevangelium, das Lateinische Kindheitsevangelium) als Nach- und Neuerzählung wiederzufinden. Darüber hinaus stoßen die Apokryphen in Lücken vor, die die kanonischen Texte lassen. Die Kindheitserzählungen konstruieren durch verschiedene narrative Mittel einen Autoritätsanspruch. Am häufigsten wird Jakobus als Verfasser genannt; gemeint sein dürfte »der Bruder des Herrn«. Dieser ist einerseits aus dem Neuen Testament als Autoritätsfigur in der nachösterlichen Jerusalemer Gemeinde und Autor des Jakobusbriefes bekannt; andererseits ist er als Familienmitglied Jesu ein mutmaßlich besonders ge-

²¹ Zit. nach: ebd., 111.

²² J. Assmann, »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen«, in: Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* (Anm. 2), 131–142, hier 141.

²³ Ebd., 142.

eigneter Gewährsmann für Ereignisse rund um dessen Geburt. Die Apokryphen mögen ausschmücken, ergänzen, breiter erzählen, manches weglassen; sie erzählen aber, soweit es sich um gemeinsames Gut handelt, »nie etwas völlig anderes als die kanonischen Texte«.²⁴ Die apokryphen Kindheitsgeschichten erzählen mit eigenen Autoritätskonstrukten von einem Geschehen, das aufgrund seiner neutestamentlichen Bezeugung bekannt und als normativ anerkannt ist.

Alexandra von Lieven, Ägyptologin in Berlin, untersucht in ihrem Beitrag ägyptische Vorstellungen einer Geburt des Gottkönigs. Es gab in Ägypten die Vorstellung einer Jungfrauengeburt im Rahmen der Schöpfung. Dabei ist die Rede von einer Schöpfung »durch eine Göttin ohne männlichen Partner«. Aber dieses Material »taugt offensichtlich nicht zum Vergleich mit der Bibel«. Der ägyptische Mythos ist mit dem christlichen Dogma der Jungfrauengeburt »in allen relevanten Punkten unvergleichbar«.²⁵ Als Erklärung für den Zyklus von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Himmelskörper findet sich in Ägypten die Vorstellung, dass die Himmelsgöttin Nut die Himmelskörper »periodisch verschlucke, um sie anschließend wiederzugeben«.²⁶ Der These Benedikts XVI. von der Unvergleichbarkeit der biblischen Vorstellung von der Jungfrauengeburt und der ägyptischen Konzeption ist – so von Lieven – »aus ägyptologischer Perspektive unbedingt zuzustimmen«.²⁷

Mathieu Ossendrijver, wissenschaftlicher Mitarbeiter für Antike Wissenschaftsgeschichte in Berlin, zeigt in seinem Aufsatz, dass die Sternkunde in Babylonien ab 700 v. Chr. »eine rasante Entwicklung«²⁸ durchmachte (vgl. z. B. die sog. »Zieljahrmethode«). In der persischen Zeit erreichte die babylonische Sternkunde ihre höchste Entwicklungsstufe. Ossendrijver kommt zu dem Ergebnis, es sei »nicht unwahrscheinlich«, dass die Geschichte von der Begegnung Alexanders des Großen mit dem babylonischen Astronomen im Jahr 323 v. Chr. – ob historisch oder nicht – über babylonisch-jüdische Kanäle oder griechische Quellen bei gelehrten Juden in Palästina bekannt war. Vor diesem Hintergrund werde erkennbar, dass wesentliche Elemente der neutestamentlichen Magiergeschichte »mit großer Wahrscheinlichkeit einer jüdischen Reflexion über babylonische Sternkunde entstammen«.²⁹

Mit »dogmatischen Fragen« setzen sich drei Autoren auseinander: Erwin Dirscherl, Dogmatiker in Regensburg, weist darauf hin, dass die universale Bedeutung der Sendung Israels »die Voraussetzung« der universalen Sendung Jesu ist. Jüdische Gelehrte aus den USA haben in ihrer wichtigen Erklärung aus dem Jahr 2000 mit dem Titel »Dabru emet« (»Redet Wahrheit«) ihre Freude darüber zum Ausdruck gebracht, »dass durch das Christentum Hunderte von Millionen Menschen mit dem

²⁴ Chr. Münch, Diesseits und jenseits der Erinnerung. Kanonische und apokryphe Kindheitsevangelien, in: Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* (Anm. 2), 143–155, hier 151.

²⁵ A. von Lieven, *Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive*, in: Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* (Anm. 2), 156–170, hier 163.

²⁶ Ebd., 164.

²⁷ Ebd., 167.

²⁸ M. Ossendrijver, *Die Weisen aus dem Morgenland. Sternkunde und Religion der Assyrer und Babylonier*, in: Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* (Anm. 2), 171–185, hier 177.

²⁹ Ebd., 183.

Gott Israels in Verbindung gekommen sind.«³⁰ Kardinal Ratzinger ringt in seinem Werk »Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund« (1998) – wie Paulus – »mit der Verhältnisbestimmung zwischen dem Glauben an Jesus Christus als einzigen Erlöser der Menschen und der Anerkennung des anderen Glaubensweges des Judentums.«³¹ Auch Benedikt XVI. weiß, dass der Glaube an Jesus den Christus, »der Juden und Christen doch einen sollte, beide trennt. Diese Trennung zu überwinden, stehe aber nicht in der Macht der Kirche. Und man könnte die Frage an Benedikt und Paulus (Röm 9–11) richten, ob sie nicht auch deshalb zur Aussage von der Rettung ganz Israels im Eschaton kommen, weil ansonsten Christus Juden und Heiden faktisch für immer getrennt und gerade nicht geeint hätte.«³²

Eberhard Busch, Reformierter Theologe an der Universität Göttingen, verweist auf die Tatsache, dass sich Benedikt XVI. bei seiner im Zusammenhang von Jungfrauengeburt und Auferstehung vertretenen These, Gott sei nur Gott, wenn er auch Macht über die Materie hat, auf Barth beruft. Busch berichtet außerdem, dass Barth im Herbst 1966 nach Rom gereist ist, um mit anderen Theologen die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu besprechen. Dabei habe er ein Gespräch mit Joseph Ratzinger und Karl Rahner geführt, bei dem es einerseits um den invokativen Charakter mariologischer Titel und andererseits um zentrale katholische Wahrheiten der Mariologie ging. Busch weist auch auf einen Unterschied zwischen Ratzinger und Barth hin: Die Alternative Benedikts XVI. »geschichtliches Ereignis oder fromme Legende« erkennt Barth »so nicht« an. Der Basler Theologe konnte – in typisch protestantischer Dialektik – sagen, dass »eine Legende Wahres sagen kann als eine historische Feststellung.«³³ Noch ein zweiter Gesichtspunkt ist von Bedeutung: Barth vermutete hinter der neuprotestantischer Preisgabe der Lehre von der Jungfrauengeburt die Preisgabe der Botschaft des *sola gratia*.

Der Bochumer Dogmatiker Georg Essen hält es für bedauerlich, dass sich die katholische Kirche der Aufgabe, »die Moderne in einem Prozess geistig-konstruktiver Auseinandersetzung anzunehmen«,³⁴ lange Zeit weitgehend entzogen hat. Sie habe sich erst beim Zweiten Vatikanum vollends zu den Prinzipien der Gewissens- und Religionsfreiheit bekannt. Essen vertritt die These, die katholische Theologie »besitze die allerbesten Voraussetzungen, sich gegenüber den neuzeitlichen Entwicklungen zur Freiheitsautonomie zu öffnen.«³⁵ Das in Lk 1,38 über Maria Gesagte verweist auf ein Thema, das seit jeher Gegenstand großer theologischer Debatten und Auseinandersetzungen gewesen ist: das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Der »Glutkern« des Disputes zwischen Luther und Erasmus bestand in der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Willens in ihrer Bezogen-

³⁰ Zit. nach: E. Dirscherl, Der Ursprung des Messias. Die Bedeutung des Judeseins Jesu für die Dogmatik, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 189–207, hier 194.

³¹ E. Dirscherl, Der Ursprung des Messias (Anm. 30), 201.

³² Ebd., 202.

³³ E. Busch, De spiritu sancto, ex Maria virgine. Die Auslegung dieser Bekenntnis-Formulierung durch Benedikt XVI. und Karl Barth, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 208–218, hier 213.

³⁴ G. Essen, Fiat – das freie Ja Mariens. Überlegungen zur Freiheit eines katholischen Christenmenschen, in: Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? (Anm. 2), 219–233, 221.

³⁵ Ebd., 223.

heit auf Gott »im Sinne des Unvertretbar-Eigenen der Zustimmung«. ³⁶ Es muss die Einsicht zur Geltung gebracht werden, dass es Gott selbst ist, der die menschliche Freiheit »beteiligt und beansprucht, wenn er sie in der Zuwendung seiner Liebe zu sich befreit«. ³⁷ Der Gnadenstreit darf zu Recht als die »größte dogmatische Kontroverse« (Hubert Jedin) der Geschichte der katholischen Theologie in der Neuzeit gelten. Im Streit mit dem Dominikaner Báñez war der Jesuit Molina »wohl der erste katholische Theologe, der das neuzeitliche Bewusstsein von der formell unbedingten Freiheit innertheologisch zur Geltung gebracht hat«. ³⁸ Essen vertritt die These, dass die verschütteten Traditionslinien des katholischen Gnadenstreits für die Vermittlung des christlichen mit dem neuzeitlichen Verständnis von Freiheit ein großes »Anschlusspotential« bieten.

Thomas Söding und seinen Mitautorinnen und -autoren ist es gelungen, die von Benedikt XVI. vorgelegten theologischen Aussagen auf einem anspruchsvollen Niveau zu diskutieren. In ihrem jeweiligen fachlichen Kontext geben die Autoren wichtige Detailinformationen; sie formulieren auch kritische Anfragen. Dennoch zeigt sich ganz eindeutig, dass die Auslegungen des *papa emerito* breite Zustimmung erfahren.

³⁶ Ebd., 226.

³⁷ Ebd., 227.

³⁸ Ebd., 229.

Das geistliche Leben des Landpfarrers in Bernanos' Priesterroman

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

1. Priesterliches Selbstverständnis

Das zeitlos erfolgreiche Buch des französischen Schriftstellers, der dem *Renouveau catholique* zugerechnet wird, präsentiert das Tagebuch eines jungen Pfarrers aus dem Dorf Ambricourt in Pas-de-Calais. Darin erzählt er die Ereignisse der letzten Monate seines Lebens, das wegen seiner ihm selbst verborgenen Krebserkrankung zu Ende geht.

Schon auf den ersten Seiten zeichnet er ein kritisches, düsteres Bild der Pfarrei von Ambricourt, das auf viele Pfarreien, ja auf die christliche Gemeinschaft im Ganzen zutreffen könnte, treten darin doch allgemeine Krankheitssymptome hervor, die den Leib der Kirche zersetzen: Unverträglichkeit, Streit, Hass, Verweigerung gegenüber dem Willen Gottes, Unbußfertigkeit, Unglaube usw. So nimmt der Anfang des Romans bereits das Hauptthema des Tagebuchs vorweg: Der äußere Organismus der Pfarrei wird von einer Krankheit zerfressen, die der *Curé* in seinem Körper trägt. Geschildert wird die große Gestalt, die der an seiner Kirche leidende Bernanos hier entworfen hat, als jemand, dem kein sonderlich großes Geschick für die administrative Leitung einer Pfarrei zukommt, der aber auf dem Weg, den er beschreitet, die personale Kraft zur Selbstübereignung und Selbsthingabe freisetzt. Täglich neu sieht er sich mit der Herausforderung konfrontiert, das Leiden, das ihm unter so vielen Gesichtern begegnet, großmütig anzunehmen – wie es Christus tat, der Erlöser, der die Menschen durch sein Leiden mit Gott versöhnt hat.

Priesterliche Existenz, die nicht aufgeht in einer pastoralen Funktionalität und in der Wahrnehmung einer sozialen Rolle der Verkündigung, der Verwaltung, des Vorstandes, sondern dazu bestimmt, stellvertretend für die ihr Anvertrauten den Leidenskelch mit Christus bis zur Neige zu trinken. Der Pfarrer von Ambricourt ist nicht der glänzende Prediger, der Sozialapostel, der Moderator der Charismen. Eher ist er ein Mensch, der das Gott-Widerständige, das ihm in seinem Dorf entgegentritt, in die eigene Passion hineinnimmt, die ihn an der Kirche und für die Kirche leiden lässt. Und wer auf der Suche ist – auch die Abständigen, Widerborstigen, Gläubige wie Ungläubige – findet in ihm einen verständigen Gesprächspartner.

Schließlich übernimmt er das Todesleiden und die Agonie Jesu bis zu dem Maß, dass er, der zum »Gefangenen der hl. Agonie«¹ geworden ist, für seine Pfarrei stirbt. Dabei wird das Leiden nicht als ein Widerfahrnis erlebt, das er als *passio* über sich ergehen lässt, sondern es wird als Selbsteinsatz in Hingabe übernommen. So kommt es im Laufe der Endphase mehr und mehr zu einer Identifikation mit der Passion Christi.

¹ Georges Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*. Roman. Neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann, (Schriften der PhilosophischTheologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 10), Regensburg 2015, 204.

Was in einem seiner anderen Romane – »Sous le soleil de Satán« so wichtig werden, sollte, die Übernahme der Ölbergverlassenheit Christi als seelischer Zustand, gewinnt im »Tagebuch« unter dem drückenden Faktum der Erfolglosigkeit und des Unverständnisses von Seiten anderer einen neuen Akzent. Der Priester, der Mittler der sakramentalen Erlösung sein soll, zieht mit seiner Sendung, die ihn dem leidenden Christus gleichgestaltet, die Erlösung auf seine Gemeinde, wodurch seine Passion ihre höchste Sinngebung erfährt.

Dass sein Sterben nicht ein dumpfes Verscheiden ist, sondern Vollzug einer Sendung, die frei aus der Personmitte übernommen wird, zeigt sich *expressis verbis* dort, wo der Pfarrer – nach dem Gespräch mit Dr. Delbende – auf diese seine Mittlerrolle zu sprechen kommt:

»Es scheint mir, dass ein wahrer Schmerz, der von einem Menschen ausgeht, zunächst einmal Gott gehört. Ich versuche, ihn in der Einfalt des Herzens aufzunehmen. Ich bemühe mich, dass er dort, so wie er ist, mein wird. Ich versuche ihn zu lieben. Und ich begreife den ganzen Sinn, der sich hinter dem banal gewordenen Ausdruck ›eins werden mit‹ verbirgt, denn in Wahrheit nehme ich diesen Schmerz auf wie die heilige Kommunion.«²

2. Der Kontext: Die Spiritualität des Opfers in der französischen Schule

Das Denken Bernanos' bewegt sich in einem Feld, das durch die großen geistlichen Gestalten der französischen Schule vorgeprägt ist. Darin tritt eine ausgeprägte Opferspiritualität hervor. Ihre große Inspiration empfing die französische Schule von Kardinal De Bérulle, der in seinen Werken immer wieder um die Selbsthingabe Jesu in den Tod und die Perpetuierung seines Opfers in der Messe und im Leben der Gläubigen kreist.

Mit zahlreichen Formeln wendet er sich an die »vermenschlichte Gottheit« Jesu oder an seine »erniedrigte Menschheit«, die der Herrlichkeit beraubt ist.³ In seiner Christus-Imagination tritt vor allem hervor, dass Christus der Anbeter des Vaters ist, *hostia et victima*.

Und wer ein christliches Leben führen will, muss diese Anbetung fortsetzen, indem er selbst zum Opfer wird. Bérulle unterscheidet drei Stufen der Knechtschaft (Kenose), in denen die Existenz des Menschen situiert ist, nämlich durch die Natur, die Sünde und die Gnade:

»La première sorte de servitude est par l'essence de l'être créé. La seconde est par notre naissance d'Adam [...] et nous demeurons dans cette condition servile que porte le péché même après le baptême. [...] la troisième est par la grâce de Jésus-Christ, lequel, nous tirant de la servitude du péché, et du diable, nous engage heureusement dans la sienne. [...] L'être, le péché, et la grâce, c'est-à-dire tout ce qui est en nous [...] concourent à nous réduire en état de servitude, même au regard de Dieu, l'être nous rendant dépendant de sa puissance, le péché de sa justice et la grâce de sa miséricorde.«⁴

² Ebd., 97.

³ Vgl. Jean Galy, *Le Sacrifice dans l'École française de Spiritualité*, Paris 1951, 70.

⁴ De Bérulle, *Opuscules*, 122; zit. nach: Galy, 71.

Wie Jesus dem Vater nicht nur das »Opfer des Lobes« (Hebr 13,15) darbrachte, sondern die *victima* seines Kreuzestodes, so soll auch der Christ geopfert und in seinem Dienst so weit verzehrt werden, dass er »tot« genannt zu werden verdient. Die Liebe zu Gott kann das Herz des Gläubigen verzehren, dessen Leben kann ein Opfer sein, ohne dass der Tod dabei intervenieren muss. Allein schon das bußfertige Leben stellt ein solches *sacrificium dar*.⁵

Seit seiner Taufe ist der Gläubige Christus inkorporiert und mithin auch seinem Tod gleichgestaltet. Damit ist nicht nur der Tod am Ende des Lebens gemeint, sondern auch die vielen kleinen Tode, die jemand jedes Mal, wenn er sich selbst verleugnet, auf sich nimmt. Sie stellen eine Teilhabe an den schmerzreichen Mysterien des Lebens Jesu dar.

Der Tod ist den Menschen aus dem »Nichts« der Sünde überkommen. Man muss ihn durch, »*soumission*« unter die Gerechtigkeit Gottes annehmen.⁶ Schuldner Gottes ist der Mensch schließlich durch Erlösung und Gnade. Dadurch sind die Erlösten Christus zugehörig und seine Glieder. Dies bringt eine weitere Negation mit sich: Ein Glied ist nichts für sich selbst, sondern nur in seinem integralen Zusammenhang mit dem Leib, in dem und durch den es lebt. Und so sagt Bémille: »Man muss freiwillig sterben, um den Tod Christi zu würdigen und sich ihm anzuschließen, der gestorben ist, damit er uns das Leben gebe.«⁷ Mit dem Tod ehrt der Mensch seinen Schöpfer als Kreatur, als Sünder und als Christ. Darum ist der Tod der Weg der Vereinigung mit Gott.⁸ Mit ihm vollzieht der Mensch »eine Art nicht von einfacher Nichtung, sondern einer Nichtung in Gott«.⁹

»*Sacerdotis munus est offerre*.« Die priesterliche Spiritualität ist für Bérulle wesentlich am Opfergedanken ausgerichtet: Der Priester trachtet nach der Einswerdung mit Christus, der sein Leben für uns hingegeben hat, wodurch gerade die Dinge, die sein Leben schwer machen, ihren Wert erhalten.¹⁰

Bérulle hat durch die Gründung der Oratorien, aber auch über seine Schüler Charles de Condren und Jean-Jacques Olier die Spiritualität des Priestertums in Frankreich nachhaltig beeinflusst. Letzterer war maßgeblich am Aufbau des erfolgreichen Priesterseminars von Saint Sulpice (Gründung 1651), das so viele Generationen von französischen Priestern hervorbringen sollte, beteiligt. Er machte Saint Sulpice zum Zen-

⁵ So spricht Bérulle in seinen *Opuscules*, 442 vom »sacrifice intérieure qui est le sacrifice du cœur (d'abnégation)«; zit. nach: Galy, 74, Anm. 17.

⁶ Vgl. Bérulle, *Opuscules* 371; zit. nach: Galy, 75.

⁷ *Opuscules* 413; zit. nach: Galy, 76 (deutsch vom Verfasser).

⁸ Vgl. Galy, 77.

⁹ Vgl. Bérulle, *Opuscules*, 374f: »une sorte non de simple anéantissement mais d'anéantissement en Dieu«; zit. nach: Galy, 77.

¹⁰ Vgl. Gilles de Raucourt, *Sacerdos alter Christus: L'École Française a-t-elle encore quelque chose à nous dire?* in: *Résurrection* 137 (2010): »L'École française de spiritualité, à la suite de son fondateur Pierre de Bérulle (1575–1629), a développé une vision extrêmement forte du sacerdoce. Celle-ci a profondément marqué et façonné des générations de prêtres. Elle a cependant été remise en cause, surtout dans la période qui suivit la seconde Guerre mondiale. Jacques Maritain, dans un article paru en 1971 instruit le dossier de façon argumentée. Il nous semble intéressant de reprendre cet article dans ses grandes lignes, avant de tenter, dans une deuxième partie, de faire avancer la réflexion en montrant l'intérêt permanent de la vision bérullienne qui s'est encore mal relevée des contestations é levées dans la suite du Concile Vatican II, mais qui, à notre sens, peut apporter d'utiles matériaux à un renouveau sacerdotal.«

trum der *École française de spiritualité*⁶. Deren Popularität war so groß, dass das Priesterseminar äußerst berühmt wurde und bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts viele bedeutende Kleriker ausbildete.

Aus dieser Inspiration geboren, zeitigt der Roman Bernanos' ein priesterliches Ideal, in dem die Hauptgestalt hervortritt als jemand, der anderen den Weg zu Gott aufschließt.

3. *Weggefährten und Widersacher: Religiöse Gestalten im »Tagebuch«*

Welchen Personen begegnet der arme Pfarrer von Ambricourt? In welche Gemeinschaft ist er hineingestellt? Welche Leute bilden sein soziales Umfeld und markieren den Kreuzweg, den er zu gehen hat?

a) **Der Dorfarzt Dr. Delbende und die Schlossbewohner**

Da ist einmal der alte Dr. Delbende, der seinen verlorenen Glauben ohne Erfolg wieder zu gewinnen trachtet und sich am Ende aus Verzweiflung das Leben nimmt. Einige Dialoge mit ihm sind im »Tagebuch« festgehalten. Einmal hatte er ihm gesagt: »Wenn du den Herrn wirklich suchen würdest, du würdest ihn finden«.¹¹ Nach seinem Selbstmord lässt der Gedanke an Delbende den Landpfarrer nicht mehr los.¹²

Dann sind da die problematischen Charaktere, die das Schloss bewohnen: Die Gräfin, die sich hinter einem Eisberg der Rebellion verschanzt, weil sie den Tod ihres kleinen Sohnes nicht annehmen kann. Bernanos zeichnet seinen Priester als in den Kampf mit den Mächten der Finsternis um die immer gefährdeten Seelen hineingestellt – einen mitleiderregenden Menschen, der einzig mit seiner selbstvergessenen Demut das heillose Knäuel des Bösen zu lösen vermag, weil er Träger der Gnade ist.

Und so wird die Schlossherrin in ihrem letzten, offen wie nie erfolgenden Gespräch mit dem Priester derart von der Gnade ergriffen, dass sie – durch die Erkenntnis der eigenen Sünden angerührt – die Verhärtungen mit einem Mal aufgibt, um in der Beichte Lösung und Verzeihung zu erfahren. Dies trägt sich zu just am Abend vor ihrem Tod, der sie in der Blüte ihrer Jahre unversehens dem Leben entreißt – zugleich der Anfang des Untergangs für den Pfarrer von Ambricourt. Dieser wird von ihrem Gemahl beschuldigt, mit all seiner Naivität dessen Frau bei seinem Besuch den entscheidenden seelischen Todesstoß, ein zum Exitus führendes Trauma, versetzt zu haben. Dass in dem Grafen solche Ahnung aufstieg, lässt in ihm eine Hellsichtigkeit erkennen, wie sie nur jemandem zu eigen ist, der selber mit dem Bösen paktiert. Er leitet die Abberufung des Pfarrers von Ambricourt ein, der kurz darauf seines baldigen Endes gewahr wird.

b) **Chantal, das junge Schlossfräulein**

Auch in der konfrontativen Begegnung mit dem Schlossfräulein Chantal, die dem Hass und der Bosheit gegen die Mutter verfallen ist, zeigt sich die vor ihm selbst verborgene Fähigkeit des Priesters, die Menschen mit ein paar Worten innerlich aufzurüt-

¹¹ Bernanos, Tagebuch, 128.

¹² Ebd., 121.

teln und sie dem mysteriösen Gestrüpp der Sünde, in dem sie befangen sind, durch den Kontakt mit ihm zu entreißen. Chantal projiziert ihre Ablehnung und ihren Hass zunächst auf den Priester. Zwischen beiden entwickelt sich ein äußerst paradoxes Duell – unverstanden von dem Mädchen, für den Priester aber eine Quelle der Hoffnung:

»Und ihr Blick bleibt stolz und unverschämt. Kann man schamlos gehässig sein? [...] Man gewöhnt sich an ihre Augen und glaubt, sie seien wohlwollend. Jetzt aber würde ich ihr die Augen am liebsten herausreißen, jawohl, mit den Fügen würde ich sie zertreten, einfach so! [...] ›Ich bringe Sie um‹, sagte sie zu mir. ›Ich bringe Sie um oder ich nehme mir selbst das Leben. Eines Tages werden Sie sich vor Ihrem Gott dafür verantworten müssen!«¹³

Trotz der Abwesenheit des Licht- und Hoffnungsvollen in der Zeichnung seiner Pfarrei lebt in dem Priester die stille Gewissheit, dass die Präsenz des armen Christus die Mächte der Bosheit noch besiegen werde, was sich dann im Laufe seines Gefechtes mit dem Mädchen die Bahn bricht. Und so sagt dieselbe Chantal wie von einer plötzlichen Helle erleuchtet dem nicht zu beneidenden Pfarrer:

»Haben Sie ein Geheimnis: ja oder nein? [...] ›Sie werden es auffinden, um es Ihrerseits wieder zu verlieren, andere werden es nach Ihnen weitergeben. Denn das Geschlecht, dem Sie angehören, wird solange bestehen wie die Welt besteht.‹ – ›Was? Welches Geschlecht?« Darauf gibt sie zur Antwort: »Dasjenige, das Gott selbst auf den Weg gebracht hat und das nicht mehr innehalten wird, bis nicht alles vollbracht sein wird.«¹⁴

c) Der Pfarrer von Torcy

Ständiger Gesprächspartner ist der ältere Priesterfreund, der Pfarrer von Torcy, der hier unbedingt zu erwähnen ist: Aus den vielen Dialogen mit diesem benachbarten Pfarrer über die Situation der Seelsorge scheint einiges von der Kritik Bernanos' am Zustand des Klerus durch. Man gewinnt den Eindruck, als habe sich der Romancier in diesem Priester ein eigenes Sprachrohr geschaffen. Der so ausgeglichen und bestimmt wirkende Geistliche hält nicht damit hinter dem Berg, dass er die jungen, gerade vom Seminar kommenden Priester für unvorbereitet hält, um eine Pfarrei zu leiten und die Menschen zu führen. Die Pfarrei könne nicht als Ruhealtar für den corpus Christi, voller Blumen, Weihrauch und Schönheit, betrachtet werden. Die Leute würden, so sie überhaupt einträten, Unordnung anrichten und die Dinge beschmutzen:

»Sie (die alte Mesnerin)¹⁵ beging nur den Fehler, dass sie nicht den Schmutz bekämpfen, sondern vernichten wollte, als ob das überhaupt möglich wäre. Eine Pfarrei ist sowieso immer schmutzig, eine ganze Christenheit noch schmutziger. Sie brauchen bloß auf den Jüngsten Tag des Gerichts zu warten, und Sie werden sehen, was die Engel alles schaufelweise aus den heiligsten Klöstern befördern werden. Das gibt einen Misthaufen!«¹⁶

Die Pfarrei ist kein aufgeräumtes Blumenbeet.

»Die Pfarrei, in der der von Schüben der Verzweiflung heimgesuchte junge Landpfarrer untergeht, ist für Georges Bernanos vielmehr ein Ort des dramatischen Ringens zwischen Gut

¹³ Ebd., 139.

¹⁴ Ebd., 252.

¹⁵ Anm. des Verfassers.

¹⁶ Ebd., 32.

und Böse, sichtbar zumeist in der versuchsweise gelebten Hingabe der Menschen oder, auf der anderen Seite, in ihrer Hoffnungslosigkeit, die aus der Abstumpfung des Sinnes für das Leben hervorgeht. Aus diesem buchstäblichen Stumpfsinn resultiert ein Ekel vor der menschlichen Gemeinschaft und vor sich selbst.«¹⁷

Was Bernanos all den Priestern seiner Zeit sagen will, hört man ohne Mühe aus dem heraus, was der Ältere dem jungen Pfarrer als *correctio fraterna* bedeutet: Der junge Priester will um seiner selbst willen geliebt werden; doch jeder echte Priester wurde noch immer wegen Gott, nicht wegen seiner selbst, geliebt.¹⁸

Die Rollen kehren sich für Bernanos am Ende um; als der Pfarrer von Torcy, der immer der Mentor des jüngeren Mitbruders war, auf einmal erkennen muss, dass der andere, der in vielem so linkisch und ungewandt schien, mit all seinem Leiden wohl eine größere Nähe zu Gott besitze als er selbst. Und so ist er, der Erfahrenere, nicht mehr derjenige, der dem Jüngeren seinen Segen spendet, sondern er lässt sich von diesem segnen.¹⁹ Hierin finden ihre zahlreichen langen fraternalen Gespräche ihr Ziel; bevor er zu seiner Passion schreitet, wird die Heiligkeit des kämpfenden und unsicheren Landpfarrers herausgestellt. Dieser hatte sich zuvor geweigert, dem älteren anzuvertrauen, was er der Gräfin am Abend vor deren Tod bei der Beichte gesagt hatte, weil es für ihn ein nur Gott angeheendes Geheimnis war, und das, obwohl die Offenlegung seiner Worte ihn, der beschuldigt wurde, den Herzanfall mit Worten, die ihr zugesetzt haben mussten, ausgelöst zu haben, entlastet hätten. Es musste ihm klar sein, dass er ohne ein solches Öffnen der vertraulichen Gesprächssituation zwischen ihm und der Gräfin in seinem priesterlichen Freund keinen Anwalt vor seinen Oberen haben werde. Er würde als der Angeklagte mit Gott allein bleiben. Dies heroische Einstehen für die Heiligkeit des Beichtgeheimnisses muss den älteren Priesterfreund gewaltig berührt haben.

4. Das Gebet des Landpfarrers

Der Tagesablauf des jungen Pfarrers, der viel Zeit in seinem Pfarrhaus verbringt, ist von einigen die Sammlung fördernden Konstanten geprägt. Ohne zu viel auf die Zelebration der hl. Messe²⁰ oder das Breviergebet einzugehen, gibt das »Tagebuch« doch zu verstehen, dass er ein regelmäßiges Gebetsleben führte.²¹ Dabei begegnen ihm immer wieder große Schwierigkeiten beim Beten, ja beim Versuch, sich zu sammeln und die Gedanken beieinander zu halten. Das anhaltende Gespräch mit Gott verlangt stets neue Anläufe und Kampf,²² und das, obwohl er durchaus einen »Sinn fürs Gebet« besitzt, wie sein älterer Kollege ihm einmal sagt, auch wenn dieser ihn wegen seiner unruhigen Betriebsamkeit mit einer Hornisse in der Flasche vergleicht.²³ Das Gebet dient dem Geistlichen vor allem dazu, seine Gedanken Gott vorzulegen, was ein klarer Hin-

¹⁷ Veit Neumann, Vorwort, in: Bernanos, Tagebuch, 8.

¹⁸ Vgl. Tagebuch, 32.

¹⁹ Vgl. ebd., 213.

²⁰ Nur einmal (113) ist von den Dankgebeten nach der Messe die Rede.

²¹ Vgl. ebd., 27.

²² Vgl. ebd., 43, 132, 138, 149.

²³ Vgl. ebd., 103.

weis darauf ist, wie sehr seine Pläne und Absichten aus dem Dialog mit Gott hervorgehen.²⁴

Das geistliche Leben, wie es im »Tagebuch« geschildert wird, kennt seine verschiedenen Phasen, in denen es mit dem Beten einmal besser, einmal schlechter geht. Das Gebetsleben ist Schwankungen ausgesetzt.²⁵ Einmal schreibt er: »Die Unerbittlichkeit der Prüfung und mit ihr die fulminante und unerklärliche Schroffheit haben meinen Verstand ins Wanken und meine Nerven zum Vibrieren und mein Gebetsleben mit einem Male – womöglich für immer – zum Erliegen gebracht.«²⁶ Wochenlang kann er nicht mehr beten, bis es dann mit dem Gebet wieder aufwärts geht.²⁷

Wie der Curé nach einer Zeit von Schwierigkeiten, Kämpfen und Trockenheit im Gebet erfahren kann, bringt sein beständiges Ringen ihm, dessen Angesicht durch das Gebet verschlissen zu sein scheint,²⁸ schließlich doch so viel Frucht, dass er deutliche Fortschritte im Gebet vermerkt. Auf einmal kann er des Nachts bis zum Morgenrauen beten, und es ist, wie wenn ihm »ein kräftig säuselnder Wind durch die Seele« fährt.²⁹ Und als das Ende nahe ist, strahlt ihm von Osten her das Licht auf. In diesem verklärenden Licht darf er jetzt sein Leid und sein Sterben sehen.³⁰

In der Diskussion mit Dr. Laville, seinem Todesboten, sagt der Curé: »Gebet und die Gewohnheit, zu beten. O je, wenn Sie nur wüssten [...] ich habe große Probleme mit dem Gebet.«³¹ So scheint ihm in gewissen Zeiten das Gebet als ein lebensnotwendiges Atemholen der Seele – »unabdingbar wie die Luft für die Lungen und der Sauerstoff für's Blut«³², und das, obwohl er sich darin schwer tat, so sehr, dass er sich unter äußerster Anspannung seines Willens »zunächst mit Bedacht und Ruhe, dann krampfhaft und mit Gewalt«³³ dazu »anhalten« muss.³⁴ Wenn es nicht gelingt, bleibt ihm doch das Vertrauen, »dass der Wunsch zu beten selbst schon Gebet ist und dass Gott nicht mehr verlangen kann«.³⁵ In einer längeren Phase der Dürre muss er die Erfahrung machen, dass Gott schweigt oder der Geist des Gebetes ihn verlassen hat.³⁶

Neben der detaillierten Beschreibung seiner eigenen Situation wird auch eine Reflexion über das Gebet im Allgemeinen geboten.

Darin heißt es, dass zu unbedarft darüber gesprochen wird. Wer darin nicht bewandert sei, stelle sich darunter oftmals ein irrales Geplauder mit einem entwirklichten Schattenbild vor, das in abergläubischer Weise dazu diene, »an die Güter dieser Welt zu kommen«.³⁷ In der Tat verwechseln die Weltmenschen das Gebet meistens mit ei-

²⁴ Vgl. ebd., 64.

²⁵ Vgl. ebd., 112, 122, 138, 149.

²⁶ Ebd., 298.

²⁷ Vgl. ebd., 149, 173.

²⁸ Vgl. ebd., 239.

²⁹ Vgl. ebd., 247.

³⁰ Vgl. ebd., 288.

³¹ Ebd., 239.

³² Vgl. ebd., 110.

³³ Vgl. ebd., 114.

³⁴ Vgl. ebd., 204.

³⁵ Vgl. ebd., 114.

³⁶ Vgl. ebd., 136.

³⁷ Vgl. ebd., 115.

nem Automaten, dem man, sobald man die Münze hineingeworfen hat vorausgesetzt, es funktioniert – die Tüte mit den Bonbons entnehmen kann; das Gebet als Versuch, die Wundertüte aufzutun. Dagegen lässt das »Tagebuch« nur den authentisch über das Gebet reden, der das jahrelange anhaltende Mühen darum kennt. Als Prototyp des Beters erscheint der Mönch, der nach Jahren des inständigen Kampfes zu einem »Mann des Gebetes«³⁸ geworden ist. Jene Beter sind es, die sich nicht in sich selbst verschließen, sondern offen werden und feinfühlig für das Leid, das die anderen zu tragen haben. Sie haben die Isolation des Individuums durchbrochen und sind in der Liebe mit den anderen eins geworden.

»Durch welches Wunder kommen diese halbwegs Verrückten, Gefangene ihres Traumes, diese aufgewachten Schläfer dann jeden Tag dem Verständnis für das Elend ihrer Mitmenschen ein wenig näher?«³⁹

5. Bleibende Impulse für eine priesterliche Existenz

a) Vorrang des Seins vor der Funktion

Was das Priesterbild anbelangt, das den Visionen Bernanos' in dessen Roman zugrundeliegt, wird man vielleicht sagen dürfen, dass es der Vorrang des Seins vor der Funktion ist: *sacerdos alter Christus*. Dies ist das Leitbild. Nicht das, was der Priester alles auf die Beine stellt, seine Pastoralplanung, seine Leitungsaufgabe, sein Management, sein Unterricht, seine Predigt, seine pastorale Gesprächsführung etc. sind das Entscheidende; was den Priester ausmacht, ist vielmehr, dass er die Einheit mit Christus verkörpert, dessen Nähe er den anderen in seiner Verkündigung und in seinen sakramentalen Vollzügen, deren Vollnachtsträger er ist, vermittelt. Der Priester sorgt mit seinem Sein als ein Mensch, der dem Herrn anhängt, dafür, dass der lebendige Christus in seiner Kirche gegenwärtig bleibt.

Dies kommt überein mit der Berufungstheologie von Mk 3,14: »Und er bestellte Zwölf, dass sie mit ihm zusammen seien und dass er sie aussende (Καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ὄσιν' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσσειν). Wörtlich: »Er machte zwölf, auf dass sie bestünden ...« Hier wird als primäres Ziel der Berufung und Bestellung als Apostel das »Sein bei Christus« angegeben. Der Apostel lebt zuerst in einer besonderen Nähe Christi. Und als zweites: »damit er sie sende«. Die Sendung zu den Menschen, um Christus selbst unter ihnen präsent zu machen, ihnen die Berührung mit ihm zu ermöglichen, folgt dann aus der innigen Beziehung zum Herrn, der ihnen Vollmacht (ἐξουσία) verleiht, um zu lehren, Dämonen auszutreiben, zu heilen und Sünden zu vergeben.

Und auch schon für Bérulle, dem großen Inspirator der französischen Schule, galt das Sein mehr als die Funktion, wenn er immer wieder von den »Zuständen« (*états*) des Lebens Jesu und dem Zustand der Salbung sprach, der dem Priester von Christus selbst her in abgeleiteter Weise zukommt. Der Priester ist demnach nicht nur dazu da, den anderen die Sakramente zu spenden, sondern seine priesterliche »Zuständlich-

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Ebd., 115.

keit« bezieht sich auf einen Stand des Lebens (*état de vie*), einen Zustand besonderer Einheit mit Christus und der objektiven (nicht subjektiven) Heiligkeit. Für Bérulle emaniert die priesterliche Salbung aus der Fülle des Heiligen Geistes, mit der Christus aufgrund der hypostatischen Union von Anfang an gesalbt ist. Insofern begründet die sakramentale Weihe einen eigenen Stand.

Während das Priestertum Christi sich direkt und unmittelbar aus der substantiellen Gnade der Hypostatischen Union ableitet, durch er mit einer göttlichen Person eins ist, empfängt der Priester bei seiner Weihe eine abgeleitete Salbung, die ihn zu einem mit Christus verbundenen Werkzeug macht. Die dadurch zustande gekommene Einheit mit Christus geht so weit, dass er bei bestimmten sakramentalen Handlungen (Eucharistie) *in persona Christi* handelt und die Stelle Christi als des Hauptes vertritt. Diese sakramental vermittelte Einheit mit Christus entleert den Priester von sich selbst und öffnet sein Wirken in besonderer Weise für Gott. Nach der Lehre Bérulles kommt diese besondere Gleichgestaltung mit Christus durch die Weihegnade zustande: Sie ergreift die Person und vermittelt nicht nur die Fähigkeit, bestimmte Funktionen zu erfüllen. So ist die Christusrepräsentation für Bérulle die erste Charakteristik des priesterlichen Seins.⁴⁰ Und diese Seinsweise bedingt die Fähigkeit, dem anderen die erste Stelle einzuräumen; es ist eine kenotische Potenz, die es dem Priester möglich macht, auf seiner Ebene die einzigartige Mittlerschaft Christi darzustellen – eine »Erneuerung der Subsistenz« (*dénuement de subsistance*), um einen Ausdruck zu verwenden, den Bérulle dafür eingeführt hat.

Durch diese seinshafte Prägung nimmt der Priester teil an dem »Voraus« Christi gegenüber der Kirche und der konkreten Gemeinde.

Bereits die Urapostel sind Repräsentanten des Wortes, das die Kirche zusammenruft (*κάλειν* – zusammenrufen) und konstituiert. Sie stehen nicht nur in der Kirche, sondern *dieser auch gegenüber*, denn sie repräsentieren das »Voraus« Christi *vor* und *gegenüber* der Kirche. Der Dienst des Priesters als Prophet und Hirte partizipiert an dieser apostolisch grundgelegten Sendung und Vollmacht.

Die sakramentale Gleichgestaltung mit Christus, die für ein funktionalistisches Kirchenbild kaum in den Blick gerät, verbindet den Priester mit der mittlerischen Wirklichkeit und der objektiven Heiligkeit Christi. Es handelt sich dabei um eine »Vorgängigkeit«, um ein »*prius*« in der Ordnung des Seins, nicht, was das Haben oder die Funktion betrifft. Der Priester besitzt nicht mehr an Heiligkeit als der Nichtgeweihte, aber er ist dem Ursprung jeder Heiligkeit, dem sakramental gegenwärtigen und wirkenden Christus, unmittelbar verbunden. Aus diesem Ursprung heraus kann die Heiligkeit des Lebens auf alle übergehen.

⁴⁰ Einen dezidierten Kritiker hat die Auffassung Kardinal Bérulles in Jacques Maritain gefunden, der – genau wie Bernanos – dem *Renouveau catholique* zugerechnet werden kann. Maritain möchte das Sein des Priesters nicht – über seine sakramentalen Vollmachten hinaus – von dem der anderen Christen abgehoben sehen. Die Priesterweihe bezieht sich lediglich auf jene Gnadengaben, die anderen zu vermitteln sind. Nach seiner Deutung lehren bereits alle großen thomanischen Theologen, dass Christus selbst seine höchste priesterliche Gewalt der capitalen Gnade verdankt, die ihn zum Haupt (*caput*) der Kirche macht, und nicht der *gratia unionis*, durch die er mit der Person des Wortes hypostatisch geeint ist. Vgl. Jacques Maritain, *Approches sans entraves*, Paris 1971, 510–531.

Daher muss der Priester bemüht sein, nach jener Heiligkeit zu streben, die der Erfordernis seines Amtes entspricht, den anderen das Leben der gnadenhaften Heiligkeit durch die Sakramente zu vermitteln. Dies verleiht dem Priester keinen Superioritätsanspruch gegenüber allen anderen; es nimmt ihn nur mehr in die Pflicht. Nicht in der Würde (im Grad der subjektiven Heiligkeit) unterscheidet er sich von den anderen Christen, sondern im Wesen.⁴¹

b) Gebetsgeist

Aus eigener geistlicher Erfahrung heraus weiß Bernanos in seinem »Tagebuch« zu schildern, dass Beten immer eine gewisse Anstregung kostet – auch für jene, die Freude daran haben, denn die Aufmerksamkeit im Gespräch mit Gott ist ihrer Natur nach mit Mühe verbunden. Der Mensch begibt sich dabei in eine höhere Sphäre als die ihm primär vertraute. Darum ermüdet er, wenn er sich aus der weltlichen Erfahrung und Distraction in die Sammlung bringt, ohne die kein Gebet gelingen kann.

Es genügt für das priesterliche Apostolat nicht, wenn das Gebet sich auf einzelne, vorübergehende Akte beschränkt. Der Priester muss notwendigerweise den Geist des Gebetes pflegen. Darunter ist ein *habitus* der Seele zu verstehen, der es leicht macht, sich in Mühen und Mutlosigkeit, bei Freuden und Erfolgen Christus oder dem Vater zuzuwenden. Das Gebet stützt sich auf die durch Gnade erworbene Gotteskindschaft: Das Kind spricht ehrfurchtsvoll mit dem Vater (vgl. Mt 18,3); dies hindert ihn jedoch nicht, auf seine Güte zu vertrauen und ihm das Herz auszuschütten. Gott kann für ihn nicht ein unzugänglicher Herrscher sein, dem man jeden Tag ein paar in Eile verrichtete Gebete schuldet. Vielmehr ist er Vater, Ratgeber, Stütze. Das Vertrauen auf seine Güte braucht durch nichts erschüttert zu werden.

Der *habitus* des Gebetes macht es möglich, jederzeit den Geist zu erheben und oft die Verbindung mit Gottes Barmherzigkeit und Güte zu suchen. Dann werden die einzelnen geistlichen Übungen und sakramentalen Vollzüge – heilige Messe, Breviergebet und Betrachtung – nicht mehr einzelne Verrichtungen sein, die mit dem übrigen Leben nichts zu tun haben, sondern der innige Ausdruck einer lebendigen Freundschaft mit Gott. Dadurch wird die Gnade der Gotteskindschaft zur Mitte des ganzen Lebens.

Für den Priester geht es bei der Pflege des Gebetsgeistes darum, für eine je größere Substantialität seines geistlichen Lebens zu sorgen, und auch darum, seinem Wirken den Segen Gottes zu sichern.

Das Gebet ist unerlässlich, um im Guten verharren zu wollen. Derjenige, bei dem sich zu seinem Bemühen, Gott die Treue zu halten, ein demütiges und inständiges Gebet gesellt, kann mit Zuversicht hoffen, die kostbare Gabe der *perseverantia* von Gottes Güte zu erlangen. Diese Gabe macht es dem Priester jedoch nicht unmöglich, zu sündigen; sie bewahrt ihn auch nicht vor Versuchungen. Sie macht den Willen geneigt, bis zum Tod das Gute zu wählen. Auf diese Weise wird das ganze Leben von der Barmherzigkeit Gottes umschlossen sein.⁴²

⁴¹ Vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 10.

⁴² Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I-II q. 114 a. 9.

Wer so betet, der zeigt Gott seine Gebrechen, ohne je das Vertrauen zu verlieren, von seiner Seite die nötige Hilfe zu erfahren. Seine Festigkeit in der Gottverbundenheit rührt daher, dass er unaufhörlich zu Gott seine Zuflucht nimmt. Schon Paulus hatte diese Erfahrung gemacht und konnte ausrufen: »Gern will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi in mir wohne« (2 Kor. 12,9). Die eigene Schwachheit wird den Priester lehren, demütig und vertrauensvoll zu beten. Sie wird ihn vor Hochmut und Eigendünkel bewahren. So liegt der Heilssinn dieser Schwachheit darin, dass »niemand sich vor Gott rühme« (2 Kor. 12,9).

Das Gebet ist nicht nur von großer Bedeutung für das eigene geistliche Fortkommen des Priesters, sondern auch für die Fruchtbarkeit seiner Arbeit und seines Apostolates. Mag ein Priester auch noch so viele Kompetenzen haben – in der Leitung, der Verwaltung, der pastoralen Gesprächsführung, der Eloquenz –, mag er mit noch so großer Begeisterung angetreten sein, wenn er nicht ein Mann des Gebetes ist, wird er nichts ausrichten.

c) Ankommen wollen?

Heute läuft der Christ und vor allem der Priester, der seinen eigenen Ehrgeiz verwirklichen, einen eigenen Erfolg erreichen will, Gefahr, Knecht seiner selbst und der öffentlichen Meinung zu werden. Man hat bisweilen den Eindruck, kirchliche Verkündigung sei geflissentlich bemüht, unsinnige Entscheidungen der politischen Kaste zu rechtfertigen, ohne zu merken, dass die Distanz zwischen kirchlichen Amtsträgern und der »gewöhnlichen« unverbildeten Bevölkerung damit nur potenziert wird. Entspringt es nicht klerikalen Machtphantasien, wenn dauernd gefragt wird: Was können wir tun, damit die Kirche endlich bei allen (d. h. bei der Machtelite) Anerkennung findet? Papst Benedikt XVI. sagte einmal über den Priestertyp, der darauf aus ist, von allen anerkannt zu sein: »Um Beachtung zu finden, wird er schmeicheln müssen; er wird das sagen, was den Leuten gefällt; er wird sich an den Wandel der Moden und der Meinungen anpassen und sich so der lebenswichtigen Beziehung mit der Wahrheit berauben und dazu kommen, morgen das zu verurteilen, was er heute gelobt hat. Ein Mensch, der derart sein Leben einrichtet, ein Priester, der seinen Dienst in diesen Begriffen sieht, liebt nicht wirklich Gott und die anderen, sondern nur sich selbst, und paradoxerweise endet er dabei, sich selbst zu verlieren«.⁴³ Die Kirche braucht heute weniger denn je »Schmeichler«, die sich der postmodernen, aus den Fugen geratenen Welt anbiedern.

So ganz anders der Geist, aus dem heraus der ungestüme Bernanos die authentische priesterliche Existenz, verwirklicht in seinen großen Gestalten der Priesterromane, beschreibt. Aus der Lektüre des »Tagebuchs« wird vor allem eine Facette deutlich, aus der priesterliches Leben seine bleibende Fruchtbarkeit gewinnt: Der Priester ist zuerst und vor allem dadurch ein Mann Gottes, dass er ein unausgesprochenes Gebetsleben entfaltet. Der Verbundenheit mit Gott verdankt der Priester seine Ausstrahlung auf die Menschen, zu denen er in Beziehung tritt.

⁴³ Papst Benedikt XVI., Predigt anlässlich der Weihe von Diakonen: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_horn_20100620-ordinazioni.html.

Die Geschichte der Diözese Ahmedabad in Gujarat im Nordwesten Indiens

Von Jayaraj Savarimuthu
Salzburg, Österreich

1. Der Beginn der Evangelisierung

In Mt 28,19–20 heißt es: »Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.« Die Apostel hatten den Ruf Jesu angenommen, und sie waren in verschiedene Teile der Welt gegangen bis nach Indien. Es ist eine weitverbreitete Überlieferung und für die Thomaschristen ein unumstößliches Faktum, dass der Apostel Thomas im Jahr 52 nach Kerala im Südwesten Indiens gekommen ist, dort das Evangelium verkündet hat und im Jahr 72 in Mylapore in Tamilnadu im Südosten Indiens als Märtyrer gestorben ist, wo noch heute sein Grab verehrt wird.¹ Im 16. Jahrhundert missionierten die portugiesischen Missionare in verschiedenen Teilen in Indien. Gujarat empfing das Evangelium im Jahr 1893. Dieser Artikel befasst sich mit der Geschichte der Diözese Ahmedabad in Gujarat in Indien.

1.1. Die Klosterschwester Mary Paul: Der erste Apostel des Ursprungs des Christentums in Gujarat

Dank des missionarischen Eifers einer Schwester von der Kongregation der Töchter des Kreuzes, Schwester Mary Paul, begann der Geist des Evangeliums in das Leben in Gujarat einzudringen. Sie war Krankenschwester am St. Josefs-Kloster in Bandra in Bombay. Im Jahr 1891 hat sich ein wunderbarer Vorfall ereignet. Es war der Wendepunkt, der dazu führte, dass die Kirche in Gujarat gegründet wurde.

In den frühen 1890er Jahren lebte ein Arbeiter aus Gujarat, Herr Ranchod, in Bandra in Bombay. Sein Sohn, ein Säugling, war ernsthaft erkrankt. Er brachte sein Kind zu Sr. Mary Paul. Sie erkannte, dass das Kind an der Schwelle des Todes stand. In ihrer Religiosität lief sie zu ihrer Oberin und bat um die Genehmigung, das Kind taufen zu dürfen. Kaum hatte sie es getauft, starb das Kind. Die Eltern und deren Angehörige, die in der Nähe des toten Kindes versammelt waren, bemerkten, dass das Gesicht des Kindes, das bis dahin voller Schmerzen gewesen war, im Tod lächelnd und strahlend wurde. Sie alle fühlten sich dadurch getröstet, dass das Kind an einen guten Ort gegangen war. Später teilte Sr. Mary Paul dem Vater mit, dass sie sein Kind vor dessen Tod getauft hatte. Dies inspirierte ihn, mehr über das Christentum zu erfahren. Also baten er und seine Verwandten um Religionsunterricht und schließlich um die

¹ Vgl. Stephen Neill. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*, Vol. 1, 1984, 26–27. Und siehe auch Alfonse M. Mundadan, *History of Christianity in India. From Beginning up to the Middle of Sixteenth Century*, Vol. 1, Church History Associations of India, Bangalore, 1984.

Taufe. Sie waren bis dahin Hindu gewesen. Zusammen mit Sr. Mary Paul wandten sie sich an den Pfarrer der St. Petri Kirche in Bandra. Nachdem sie Religionsunterricht erhalten und den Katechismus der katholischen Kirche gelernt hatten, wurden Ranchod, seine Frau, zwei seiner Brüder und zwei weitere Männer am 8. September 1891 getauft. Der neue Lebensstil der Getauften inspirierte eine weitere Gruppe. Sie wollten auch katholischen Unterricht erhalten. So trafen sie und Sr. Mary Paul sich mit dem Erzbischof Theodorus Dalhoff SJ von der Erzdiözese Bombay. Sie baten ihn, einige Missionare nach Gujarat zu schicken.² Gujarat ist der Heimatstaat des Freiheitskämpfers Mohandas Karamsand Gandhi (1869–1949), nunmehr bekannt als Mahatma (große Seele) Gandhi. Derzeit leben schon viele Christen in Gujarat, das sind 0,5% der Gesamtbevölkerung Gujarats (ca. 60 Millionen im Jahr 2011).

1.2. Die erste Taufe in Gujarat am 11. Dezember 1893

Obwohl der Erzbischof nicht genügend Missionare hatte, um sie an entfernte Missionen zu senden, ermutigte ihn ein Aufruf³ der Kongregation der *Propaganda Fide* zur Evangelisierung. Der Erzbischof beschloss zusammen mit dem Metropolitan-Konsistorium, zwei Jesuiten-Missionare nach Gujarat zu senden, der ein Teil der Provinz Bombay war. Der Erzbischof bekam jedoch von den Jesuiten eine ablehnende Antwort.⁴ Also beschloss er, einen jungen 29jährigen Priester, Manuel Xavier Gomes, nach Gujarat zu senden. Dieser kam Anfang Juli 1893 nach Gujarat. Dort verbrachte er die Monsunmonate in Ahmedabad, um Gujarati, die Sprache des Volkes, zu lernen. Danach ging er zu jenen ersten Bekehrten in Bandra, die jetzt in den heimischen Dörfern lebten. Mit Hilfe von Theodore Francis (Ranchod) kontaktierte Pfarrer Xavier Gomes Menschen in Mogri und Napa. Der Pfarrer überzeugte einige Eltern, ihre Kinder zum Religionsunterricht zu schicken. Er gab ihnen gründliche Unterweisung im Katholizismus. Als er 18 Personen ausreichend vorbereitet hatte, taufte er diese am 11. Dezember 1893 in Mogri.⁵ Diese Personen trugen dazu bei, dass die Missionare weitermachten, um eine Gemeinschaft von Gläubigen an Jesus Christus aufzubauen. Davor hat es wenige Christen an unterschiedlichen Orten in Gujarat gegeben.⁶ Für den Anfang der katholischen Kirche war die Taufe in Mogri die Grundlage.

² Vgl. Francesco Figuera SJ »The origin of the Church in Gujarat«, *A talk to the Missionaries in 1949, Ahmedabad Diocesan Archives*, Bishop's house, Mirzapur, Ahmedabad, File No. 1, Cupboard 6. Francesco Figuera SJ war ein großer Missionar, der in der Diözese Ahmedabad von 1924 bis seinem Tod im Jahr 1983 gearbeitet hat.

³ Papst Leo XIII. (1878–1902), »*Ad extremas Orientis oras*« (1892), Enzyklika, verfügbar unter https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_24061893_ad-extremas.html, aufgerufen am 21. Juli 2016.

⁴ Vgl. Carlos Suria, SJ, *History of the Catholic Church in Gujarat*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1990, 64–65. Carlos Suria SJ (1900–1991) war einer der größten Missionare in der Diözese Ahmedabad. Als junger Missionar hat er alle historischen Fakten versammelt, damit er in Buchform alle diese zusammenfassen konnte. In seinem Alter von 90 Jahren wurde dieses Buch 1990 veröffentlicht. Das ist der erste Band der Geschichte der katholischen Kirche in Gujarat.

⁵ *Ibid.*, 77–78.

⁶ »Ahmedabad«, Interneteintrag unter <http://www.cbci.in/DiocesesofIndiaDisp.aspx>, aufgerufen am 21. Juli 2016. Das ist die offizielle Website der Katholischen Bischofskonferenz von Indien (CBCI).

1.3. Kirchlich Einheit Ahmedabad: Gujarat Mission

Pfarrer Xavier Gomes mietete unter vielen Schwierigkeiten ein Haus in einem Dorf in der Nähe der Stadt Anand namens Gamdi. Anand Stadt ist jetzt bekannt als die Milchhauptstadt von Indien, weil es dort die weltberühmte Amul⁷ Milchverarbeitung gibt. Anand (1894) ist das erste katholische Missionszentrum für den gesamten Gujarat. Im Jahre 1894 wurden zwei Jesuiten-Missionare nach Gujarat geschickt. Diese waren der Schweizer Jesuit Aloysius Gyr (1855–1919) und der deutsche Jesuit Augustin Martin (1861–1941). Augustin Martin übernahm die Anand-Mission mit einer Schule von Pfarrer Xavier Gomes, während Pfarrer Xavier Gomes nach Bhavnagar gesandt wurde, um eine neue Pfarrei aufzubauen neben der spirituellen Betreuung der Katholiken im dortigen Militärlager.⁸ Die Missionare stürzten sich an die Arbeit. Sie gründeten neue Missionszentren, um einen besseren Dienst anbieten zu können und damit die Gesellschaft zu verändern. Die neuen Missionszentren waren: Vadtal (1897), Nadiad (1911) und Amod (1912). Jedes Zentrum hatte zwanzig bis fünfundzwanzig Dörfer oder mehr. In all diesen Dörfern wurden römisch-katholische Missionsschulen errichtet, nicht nur für die Kinder der *Vankar*- (Weber) Gemeinschaft, sondern auch, um andere benachteiligte und unterdrückte Schichten der Gesellschaft in Gujarat zu erziehen. Mit zunehmendem Andrang auf Missionsschulen brauchte man dort mehr Missionare. So appellierten die dortigen Priester an den Oberen der Jesuiten, mehr Missionare nach Gujarat zu senden. Aber nur wenige kamen, und diese arbeiteten unermüdlich und selbstlos. Allerdings wurde die Missionsarbeit durch häufige Naturkatastrophen, Hunger und den Ersten Weltkrieg (1914–1918) erschwert. Im Ersten Weltkrieg durften nur zwei Schweizer Jesuiten bleiben. Sie mussten sich um 63 römisch-katholische Missionsschulen und fünf Missionszentren kümmern.⁹ So kam die Mission fast zum Stillstand. Aber die Hoffnung der Missionare war nicht vergeblich: Eine Gruppe von Diözesanpriestern aus Goa wurde geschickt, um Gujarat einen Hoffnungsschimmer zu geben.¹⁰

1.4. Die Übernahme der Mission Ahmedabad durch spanische Jesuiten

1921 wurde die Mission von Gujarat den spanischen Jesuiten in der Provinz Aragon anvertraut. Als erster Missionar wurde Raymond Grau SJ nach Gujarat geschickt.¹¹ Die Kongregation *Propaganda Fide* entschloss sich im Jahr 1933, das Erzbistum Bombay in drei Teile zu unterteilen. Sindh-Belutschistan (heute Pakistan) wurde Franziskaner-Missionaren gegeben, die ganze Zone von Gujarat einschließlich

⁷ Amul heißt es in Englisch: Anand Milk Union Limited (AMUL). Diese Milchverarbeitung wurde 1946 gegründet, damit man den Bauern helfen und sie ohne Mittelsmänner die Milch für einen besseren Preis verkaufen konnten. Derzeit werden dort Milchprodukte wie Butter, Schokolade, Käse, usw. produziert. Daher wird sie die weiße Stadt von Indien genannt. »Amul«, Internet-Eintrag unter <http://www.amul.com/m/about-us>, aufgerufen am 21. Juli 2016.

⁸ Vgl. Joseph Valiamangalam, SJ, *The Mission Methods of Fr. Joaquin Vilallonga, SJ*, Gujarat Sahtiya Prakash, 1989, 9–16.

⁹ *Ibid.*, 17–21.

¹⁰ Vgl. Carlos Suria SJ, *History of the Catholic Church in Gujarat*, 1990, 138–186.

¹¹ Vgl. Joseph Valiamangalam, SJ, *The Mission Methods of Fr. Joaquin Vilallonga*, 22.

Kutch und Kathiawar spanischen Jesuiten, und die Erzdiözese Bombay hatte den Rest des Bereiches. Aber die kanonische Position der Erzdiözese und ihre territoriale Ausdehnung blieben gleich.¹²

Joaquin Vilallonga SJ, Superior der Bombay Jesuitenmission, wurde als der erste kirchliche Vorgesetzte von Ahmedabad in dieser neuen kirchlichen Einheit installiert (1934). Das ganze Gujarat galt als Ahmedabad-Missionsgebiet. Doch der Erzbischof wollte drei Pfarreien von Gujarat in der Erzdiözese behalten, nämlich Bharuch, Baroda und Dahod. Sie sind nun Teil des Bistums Baroda (1966). Von 1933 bis 1942 wurden 117 neue röm.-kath. Missionsschulen eröffnet. Es gab 173 Katecheten mit den 32 Jesuiten-Missionaren. 25 Klosterschwwestern waren dort tätig. 1936 wurde eine indigene religiöse Kongregation, die Kleinen Töchter von St. Franz Xaver, gegründet. Diese religiösen Frauen waren hauptsächlich als Katechetinnen und Lehrerinnen und zur Unterweisung der Frauen tätig.¹³

Die Missionare waren Tag und Nacht für die Armen und unterdrückten Menschen engagiert, um sie aus den Klauen der Reichen, des Kasten-Systems und der Vermieter zu befreien. Die Leute sahen die christlichen Missionare als Retter, weil sie für ihre grundlegenden Menschenrechte kämpften. Sie respektierten sie als würdige Menschen, weshalb viele das Christentum annahmen. Obwohl das Christentum sehr attraktiv war und Befreiung brachte, konnten nicht alle unterdrückten Menschen zum Katholischen Glauben kommen. Die Gründe dafür sind unterschiedlich. Ein Grund kann der Kolonialismus sein, weil die Kirche mit dem Kolonialismus gleichgesetzt wurde. Die Ernährungsgewohnheit kann ein anderer Grund sein, weil zum Beispiel das Essen von Rindfleisch in Indien verboten ist. Normalerweise ist es eine Ernährungsgewohnheit der Christen, die mit dem Christentum aus der westlichen Welt mitgekommen ist.

2. Die Errichtung des Bistums Ahmedabad und die Entwicklung der Diözese

2.1. Bischof Edwin Pinto SJ (1949–1973)

Edwin Pinto SJ wurde am 5. Mai 1949 zum ersten Bischof von Ahmedabad für das ganze Gujarat ernannt. Die Amtszeit (1949–1973) von Bischof Edwin Pinto SJ war eine Phase der Konsolidierung der katholischen Gemeinde. Eine der wichtigsten Entwicklungen dieser Zeit war das Entstehen von neuen Internaten in praktisch allen Missionsstationen. Zum Beispiel gab es im Jahr 1949 nur eine Internatsbetreuung in Anand Mission. Bis 1973 wuchs die Station auf 12 Internate für Jungen und 7 Internate für Mädchen an. Durch diese Internate konnten viele arme Kinder eine gute Erziehung bekommen. Dadurch haben sie jetzt ein besseres Leben.

Neben den Schwestern der Töchter des Kreuzes, den Apostolischen Karmelschwwestern und den Kleinen Töchtern von Franz Xaver wurden weitere neue Ordens-

¹² Vgl. Robin Boyd, *Church History of Gujarat*, Madras Christian Literature Society, Madras, 1994, 272. Siehe auch an Joseph Valiamangalam, SJ, *The Mission Methods of Fr. Joaquin Vilallonga*, 24–25.

¹³ Vgl. Hedwig Lewis, *The Catholic Church in Gujarat*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2006, 192–193.

gemeinschaften eingeladen, um Missionsarbeit wie gemeinnützige Arbeit, Ausbildung der Mädchen, soziale Arbeit und Sorge für die Gesundheit zu übernehmen. Die Salesian Missionary Sisters of Mary Immaculate (SMMI) wurden 1949 mit der Betreuung des Lepra- Krankenhauses in Ahmedabad Stadt betraut, bis die Regierung 2006 ihrer Arbeit ein Ende machte. 21 Klöster der Ordensfrauen haben in der Diözese ihre besondere Betreuung für Frauen an den Rändern der Gesellschaft begonnen. In diesem Zeitraum wurden Jerry Lobo (1934–1999) und Chahagan Dodhia im Jahr 1956 als erste Diözesanpriester geweiht.

Bischof Edwin Pinto SJ nahm 1964 am Vatikanischen Konzil teil. Im Jahr 1966 wurde Baroda, eine Stadt in Gujarat, als eine neue Diözese installiert, um sich auf die Stammesbevölkerung im südlichen Teil von Gujarat zu konzentrieren. Bis heute sind die meisten Jesuiten mit dem Werk der Evangelisierung in dieser Diözese beschäftigt. Die universale Kirche erlebte die neue Ära des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sogar die neu errichtete Diözese Ahmedabad konnte von dem neuen Denken und den neuen Richtlinien, die gegeben wurden, nicht unberührt bleiben.¹⁴ Die traditionellen missionarischen Ansätze jedoch würden ein Weg zur Evangelisierung sein, um neue Bedürfnisse und Strategien einzuführen. Die Bibel und die liturgischen Bücher wurden nun professionell von Isudas Cueli SJ in der Sprache Gujarati erstellt. Er nahm die Hilfe von Univ.Prof. Nagindas Parikh (Hindu) und zwei weiteren Katholiken wie Univ.Prof. Raymond Parmar und dem Dichter Joseph Macwan bei der Übersetzungsarbeit in Anspruch.¹⁵ Die katholische Druckerei in Anand und die Gujarat Sahitya Prakash Publikation der Jesuiten waren behilflich, um die Botschaft Jesu auch zu den Menschen an der Peripherie zu bringen.

2.2. Bischof Charles Gomes SJ als der zweite Bischof der Diözese Ahmedabad (1974–1990)

Noch vor seinem Pensionsalter musste Bischof Edwin Pinto SJ aufgrund seiner gesundheitlichen Probleme im Jahr 1973 zurücktreten. Charles Gomes SJ wurde zum zweiten Bischof von Ahmedabad 1974 bestellt und zu seinem Nachfolger ernannt. Er ist ein Visionär als Missionsbischof, weil er seit 1932 als Scholastiker mit den Missionaren unterwegs war. Deshalb hatte er viel Erfahrung in der Mission. Er kannte die Probleme mit der Missionierung. Er war von 1958 bis 1963 auch Provinzial der Jesuiten im Gujarat gewesen. Als Bischof benötigte er viele Priester, um die Missionsarbeit in den unbekehrten Regionen des Bistums durchzuführen. Seine erste Sorge war, Kandidaten mit missionarischem Ideal zu finden, um die Mission voranzutreiben. Bald eröffnete er das Kleine Seminar St. Joseph auf dem Gelände der alten Grundschule in Khanpur in der Nähe der Kathedrale in Ahmedabad (im Jahr 1977).¹⁶ Heute gibt es einhundert Priester aus diesem Seminar. Es gibt noch etwa 20 Priester,

¹⁴ Vgl. Archbishop Stanislaus Fernandez SJ, »Ahmedabad... at the periphery... to the peripheries« in *A Tale of Two Dioceses*, Archbishop's house, Pithapur, Gandhinagar, September 12, 2015.

¹⁵ Isudas Cueli SJ, »The Genesis of translation of the Bible« in *Gujarat Jesuit Parivar Nava Juni* (Die Geschichte der Jesuiten in Gujarat), Newman Hall, Ahmedabad, 2003, 5–16.

¹⁶ Vgl. Joseph Mattam, »Priestly Training in Gujarat« in *Ahmedabad Mission Golden Jubilee Souvenir (1934–1984)*, Catholic Information Centre, Ahmedabad, 1984, 28.

die sich dafür entschieden, in der neuen Erzdiözese Gandhinagar¹⁷ tätig zu sein, welche im Dezember 2002 gegründet wurde.

Bischof Charles Gomes SJ half mit seinen Missionaren in Kheda, Sabarkantha und Kalol (Mehsana Bezirk), die in Programmen und Projekten engagiert waren, den sozio-ökonomischen Zustand der armen Menschen in diesen Bereichen zu verbessern. Er ermutigte die Missionare, neue Initiativen zu ergreifen und neue Missionszentren an entfernten Orten zu eröffnen. Er bemühte sich um eine gute Beziehung zu allen religiösen Führern und den Politikern. Um eine gute Bildung zu fördern, wurden neue Gymnasien und höhere Mittelschulen mit Zuwendungen der öffentlichen Hand eröffnet. Auch Internate mit Zuschüssen von der Regierung wurden genehmigt.¹⁸

Bis 1965 waren die Missionare vor allem mit der Evangelisierung der Weber-Gemeinschaft im Bezirk Kheda bestätigt. Gemäß den Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils erlaubte Bischof Edwin Pinto SJ seinen Jesuiten-Missionaren neue Missionszentren wie Kalol-Mission, Bhiloda-Mission, Cambay und Umreth für Mitglieder der sogenannten hohen Kasten zu eröffnen.¹⁹

Die Evangelisierung wurde weiter vorangebracht. So wurde durch sie Kalol an dem Westufer des Flusses Sabarmati im Osten erreicht und ging nach Westen in Richtung der ausgedörrten Regionen des Banaskantha weiter. Der Einstieg in Banaskantha kam durch einen Kontakt mit der Gemeinde *Majirana*²⁰ aus Pakistan zustande, zwanzig Jahre nach ihrer Ankunft in Indien. Der Missionar Manuel Garriz Diaz SJ war der erste, der mit diesen Menschen in Kontakt kam. Einige Mitglieder der *Majirana*-Gemeinde hatten sogar Tauf-Zertifikate, weil sie bereits in Pakistan getauft worden waren. Deshalb wurden neue Missionszentren für diese Gemeinschaft in Deesa (1979) und in Radhanpur (1980) eröffnet.²¹

Die Diözese Ahmedabad hing sehr stark von den Jesuiten ab, aber es gab nicht genügend Jesuiten, um die an den Peripherien noch unbekehrten großen Regionen von Saurashtra und Kutch zu evangelisieren. Es gab einige Pfarreien in Städten wie zum Beispiel Bhavnagar, Jamnagar und Rajkot, aber dort gab es nur zwei Missionare. Die Missionare unterstützten die Region, durch die die katholischen Migrantenfamilien durchzogen.²²

Edwin Pinto SJ erkannte das große Bedürfnis der Priester, diese oben genannten Orte zu evangelisieren. So lud er 1972 eine Ordensgemeinschaft aus Kerala, nämlich die Karmeliter von Mary Immaculate (CMI) ein, die Bereiche von Saurashtra und

¹⁷ Gandhinagar ist derzeit die Hauptstadt von Gujarat.

¹⁸ Vgl. Archbishop Stanislaus Fernandez SJ, »Ahmedabad... at the periphery... to the peripheries« in *A Tale of Two dioceses*, 2015, 3.

¹⁹ Vgl. Manuel Garriz Diaz (ed.), *Mission in North Gujarat*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2006, 43–45.

²⁰ *Majirana* ist ein Nachname einer großen Gruppe der Flüchtlinge von einer Stammangehörigen, die nach der Freiheit Indiens (1947) aus Pakistan in diesem Gebiet in Gujarat gelandet sind und eine Heimat für sich in Banaskantha Bezirk gefunden haben. Die Gemeinde *Majirana* wohnt in dem Bezirk Banaskantha in Gujarat. Jetzt sorgt die Erzdiözese Gandhinagar für diese Gemeinde. Es gibt nun sieben Missionszentren in dieser Gegend, besonders für diese Gemeinde. Es wird gesagt, dass einige von dieser Gemeinde schon in Pakistan getauft worden sind, die ihre Taufurkunde gebracht haben. Aber viele von *Majirangemeinde* bleiben heute noch Hindus.

²¹ *Ibid.*

²² Vgl. Diocese of Rajkot, Directory, 2012. Siehe die Website von »The diocese of Rajkot«, verfügbar unter www.rajkotdiocese.org, aufgerufen am 15. Juni 2016.

Kutch zu übernehmen. Sie kamen auch, um die missionarische Arbeit in dieser Region aufzunehmen. Der Plan der Einrichtung der Eparchie von Rajkot hing von der Zustimmung des Heiligen Stuhls ab. Im Jahre 1977 wurde Rajkot mit syro-malabarischen Ritus als eine neue Diözese anerkannt.²³

Die missionarischen Aktivitäten waren in den Bezirken von Ahmedabad, Mehsana, Gandhinagar (1970) und Kheda in vollem Gange. Neue Zentren wurden von den Jesuiten in Bhiloda (1962), Sanand (1972), Nanakantharia (1974) und Vijaynagar (1976) eröffnet. Victor Pais, ein Diözesanpriester, ging nach Koth, um ein Zentrum für eine andere Gemeinschaft von Koli Patels 1976 zu eröffnen. In der gleichen Zeit wurde ein Missionszentrum in Dhandhuka eröffnet, weil ein Hindu, der nach der Wahrheit suchte, einen Missionar über das katholische Anfragezentrum eingeladen hatte, ein Missionszentrum zu eröffnen. Ein Jesuit, nämlich Jose Luis Gorosquieta SJ, etablierte eine Mittelschule mit einem Internat und einer Unterkunftsmöglichkeit für das Personal der Schule und der Mission. Nach 40 Jahren wurde dort 2016 eine Kirche im Stil eines indischen Tempels gebaut, weil es jetzt dort einige Katholiken gibt.²⁴

Der Diözesanpriester Rahul Lobo eröffnete 1978 einen katholischen Ashram in Thasra. Er baute eine Kirche als Tempel im indischen Stil. Er gründete alle neuen Einrichtungen wie einen Hindu-Ashram, aber der Unterschied war, dass Jesus der Meister (*Guru*) ist. Zu gleicher Zeit kamen ein Gymnasium und ein Internat für Jungen dazu. Auch ein Kloster mit einem angeschlossenen Internat für Mädchen wurde eröffnet. Später wurden in Balasinor (1976), Khempur (1981), Dakor (1981) und Kapadvanj (1994) Missionszentren eröffnet.

2.3. Bischof Stanislaus Fernandez SJ als der dritte Bischof der Diözese Ahmedabad (1990–2002)

Aufgrund des Eintritts in das Rentenalter trat Bischof Charles Gomes SJ im Jahr 1989 zurück. Msgr. Stanislaus Fernandez SJ wurde am 24. August 1990 als dritter Bischof von Ahmedabad installiert. Zunächst gab er den diözesanen Priestern die Gelegenheit, einige Pfarreien zu übernehmen. Die Förderung von Bischof Charles Gomes SJ war für die Berufung von Priestern fruchtbar, welche die Arbeit in den Pfarreien und Schulen in Kheda verrichteten. Wenige Pfarreien waren noch in den Händen der Jesuiten. Die Diözesanpriester verpflichteten sich zur Gründung von neuen Pfarreien oder Missionszentren an folgenden Orten: Limdapura, Chavdapura, Palaiya, Mission Road Nadiad und Hansol, etc. Am Rande der Stadt Ahmedabad wurden Liegenschaften gekauft, wo neue Zentren wie Vatva und Naroda in seiner Amtszeit errichtet wurden. Im Norden von Gujarat eröffneten Diözesanpriester Missionszentren wie Palanpur und Himmatnagar. Auch neue Schulen wurden in einigen Missionsstationen eröffnet. Schwestern der verschiedenen Ordensgemeinschaften wurden ein-

²³ Vgl. *The Ahmedabad Missionary*, April 1977, No. 475. Es wird in weiterer Folge als TAM zitiert. Das ist die einzige diözesane Mitteilung, die monatlich vom Sekretär des Bischofs veröffentlicht wird. Sie wird zu allen Missionaren in Gujarat und den Wohltätern und Freunden der Missionare in Kanada, England, Italien, Deutschland und Spanien geschickt.

²⁴ Vgl. TAM, March, 2016, No. 894.

geladen, Diözesanschulen in Vatva, Palanpur und Limdapura zu übernehmen oder ihre eigenen neuen Schulen und ein Klinikum zu eröffnen.

Ich bin sicher, dass einer der wichtigsten Meilensteine der Amtszeit von Bischof Stanislaus Fernandez SJ seine Sorge um die Qualität der Ausbildung der Priester wurde. So ermutigte er seine Kandidaten, einen Abschluss in weltlichen Studien, wie Bachelor für Kunst oder Bachelor für Wissenschaft oder Bachelor für Ökonomie, oder auch den Bachelor für Computeranwendung etc., vor Studienbeginn der Philosophie und Theologie zu machen. Jeder Kandidat soll nach der 12. Klasse oder dem Bachelorabschluss, also im Alter von 18 Jahren, mindestens 5–6 Jahre im Kleinen Seminar verbringen. Ein Kandidat hat dann das Seminar im Alter von etwa 24 Jahren abgeschlossen, bevor er mit dem Philosophie-Studium beginnt. Und nach dem Philosophiestudium macht jeder Kandidat zwei Jahre ein Praktikum in einer oder zwei der Missionsstationen, welche in einem Internat Kinder betreuen und in einer Schule unterrichten. Er ist auch behilflich bei der Katechese und bei liturgischen Diensten, wie der Chor-Gruppe und Gebetskreisbegleitung, usw. Wenn ein Kandidat als Lehrer in der Schule tätig sein will, soll er den Bachelor für Erziehung in dieser Zeit machen können. Und dann studiert er Theologie für vier Jahre. Am Ende des dritten Jahres wird er zum Diakon geweiht. Es folgt ein ganzes Jahr Praktikum in einer Pfarrei. Danach wird er zum Priester geweiht. Insgesamt braucht ein Kandidat etwa 13 bis 15 Jahre für die priesterliche Ausbildung in der Diözese Ahmedabad.²⁵ In den Jahren der Ausbildung wird der Kandidat immer begleitet. Dann wird er dem Bischof für seine Priesterweihe vorgestellt. Die Erfahrungen der Kandidaten mit dieser langen Priesterausbildung sind sehr positiv und angesehen.

1998 war Bischof Stanislaus Fernandez' SJ Traum erfüllt, nämlich ein regionales Priesterseminar für das ganze Gujarat, wo alle Priesteramtskandidaten der Diözesen und die Ordensgemeinschaften von Männern und Frauen Theologie studieren können, errichtet zu haben.

Ein besonderes Charakteristikum des regionalen Seminars ist, dass einige der theologischen Themen auf Gujarati unterrichtet werden. Am Wochenende gehen die Studenten der Theologie in die Missionsstationen. Dort unterrichten sie den Katechismus, sie führen Andachten für die Leute durch und erfahren so mehr über Kultur, Lebensstil und Gewohnheiten der Menschen. Sie widmen sich auch Bibelstudien. Und sie kommen vor allem zu Erkenntnissen über die Leiden, Schwierigkeiten und das tägliche Elend der Menschen, denen sie in Zukunft dienen werden.²⁶

2.4. Die Förderung der lokalen Berufung und Reifung der Gujarati Kirche

Am 11. November 2002 wurde Bischof Stanislaus Fernandez SJ zum ersten Erzbischof der neu errichteten Erzdiözese in Gujarat Gandhinagar erhoben. Gandhinagar ist die Hauptstadt von Gujarat. Er lud 20 Priester aus der Diözese Ahmedabad in die Erzdiözese Gandhinagar ein. Am selben Tag wurde einer der diözesanen Priester, ein

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Vgl. Varghese Paul SJ, »Apostolic Nuncio wins the hearts of Catholics in Gujarat« in *TAM*, June–July, 2004, No. 768.

Gujarati namens Thomas Ignatius Macwan, von Papst Johannes Paulus II. zum vierten Bischof von Ahmedabad ernannt.²⁷ Da er aus der Region stammt, kennt er die Erwartungen und Hoffnungen der Menschen. Er hat also zunächst allen Pfarrern empfohlen, Pastoralräte in jeder Pfarrei zu etablieren. Bischof Stanislaus Fernandez SJ hatte mit der Gründung des Pastoralrates, des Diözesan-Priesterrats, von kleinen christlichen Gemeinschaften, eines liturgischen Komitees und dem Komitee Versöhnung schon in seiner Amtszeit begonnen.²⁸

Neben der Übernahme der Pfarreien von Jesuiten eröffnete Bischof Thomas auch neue Pfarreien: Naroda (2005), Thaltej (2006), Borsad (2007), Chavdapura (2010), Tarapur (2013) und CTM Hatkeshwar (2014). Er gestattete es, englische Mittelschulen in einem Großteil der vollwertigen Pfarreien zu errichten, da es eine der Forderungen der Menschen in der heutigen Zeit war. Er eröffnete eine pädagogische Lehrerausbildungsschule in Zusammenarbeit mit den Salesianern Don Boscos. Ebenfalls erlaubte er den Schwestern der Nächstenliebe von St. Anna, eine Krankenpflegeschule mit einem Krankenhaus der Sanand Mission zu betreiben.²⁹

Weitere neue Entwicklungen haben stattgefunden. So schickte er auch einige Diözesanpriester zum Doktoratsstudium. Doch vor allem organisierte er regelmäßig Exerzitien, eucharistische Anbetungen und spirituelle Diskurse für die Gläubigen. Er forderte den Direktor des Seelsorgezentrums auf, regelmäßig ein einjähriges theologisches Studium für Laien anzubieten. Seit 2011 gibt es eine Gelegenheit für Laien, Theologie in eigener Sprache zu studieren. Dafür baute Pfarrer Lawrence ein neues Seelsorgezentrum mit 60 Selbstversorger-Zimmern neben einem Bildungszentrum in Nadiad. Und er bat um die Möglichkeit, Tagungen und Seminare in den eigenen Pfarreien zu halten, damit viele Gläubige teilnehmen können. Die Diözese unterstützt diese.³⁰

Erzbischof Stanislaus Fernandez SJ trat 2014 in den Ruhestand. Am 11. Juni 2015 hat Papst Franziskus Bischof Thomas Ignatius Macwan zum zweiten Erzbischof des Erzbistums Gandhinagar ernannt und ihn gebeten, als Administrator und Seelsorger tätig zu sein, bis der neue Bischof der Diözese Ahmedabad ernannt würde.³¹ Die Höhe der Zahl der Berufungen steigt, so dass der Glaube in der Gemeinschaft reift. Eine große Anzahl von Gujarati-Priestern, einige wenige Jesuiten-Brüder und einige Hundert Ordensfrauen verrichten ihren Dienst zur Ehre Gottes nicht nur in Indien, sondern auch in der ganzen Welt. Der derzeitige Jesuitenprovinzial ist ein Gujarati, nämlich Pater Francis Parmar SJ. Sr. Vimala Paul Macwan ist ein Ratsmitglied der Ordensoberen von den Apostolischen Karmelschwestern.³²

²⁷ Vgl. *TAM*, November, 2002, No. 753.

²⁸ Vgl. Varghese Paul SJ, »Ahmedabad Dharmapranthno Swarnamahotsav« (Golden Jubilee of Ahmedabad Diocese) in Golden Jubilee of Ahmedabad Diocese, Bishop's House. Ahmedabad, 1999, 5. Der Titel des Artikels ist auf Gujarati. Deshalb habe ich ihn auf Englisch übersetzt. Und siehe auch an *TAM*, September, October, November, 1990, No. 625–627.

²⁹ Vgl. *TAM*, September, 2015, No. 889.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Vgl. *TAM*, July, 2015, No. 887.

³² Vgl. Archbishop Stanislaus Fernandez SJ, »...Ahmedabad ... at the periphery to peripheries«, September, 2015, 9.

3. Die Rolle der Ordensschwwestern und Katecheten

Die Rolle der Ordensschwwestern und Katecheten für das Wachstum der Kirche ist schon bemerkenswert. Sie kooperieren und arbeiten gemeinsam mit den Priestern, um Christus wahrhaft zu bezeugen. Von Anfang an waren die Katecheten wahre Vorläufer der Missionare. Sie konnten den Glauben in einfachen Worten erklären. Und sie waren die Lehrer in katholischen Missionsschulen. Daher bildet die Diözese von Ahmedabad diese Katecheten seit ihrem Beginn aus. Sie waren als Katecheten freiwillig tätig.³³ Die Laien üben Nächstenliebe durch 30 Vinzentiner-Gemeinschaften. Es gibt Gebetskreise wie die Katholisch-Charismatische Gruppe, die Legion Mariens und das Neo-Katechumenat. Seniorengruppen, Frauengruppen, Jugendlichen- und Ministrantendienst-Gruppen sind organisiert.

4. Herausforderung heute und in Zukunft

Es ist unnötig zu sagen, dass die Kirche auch immer mit Verfolgungen konfrontiert wird. Obwohl die Kirche in Gujarat vielerlei Verfolgungen durch Hindu-Fundamentalisten ausgesetzt ist, schreitet sie voran um das Evangelium zu verkünden und neue Völker und neue Gebiete zu evangelisieren. Die religiöse Freiheit ist eine große Aufgabe. Die Geschichte der Kirche in Gujarat ist eine Geschichte der Verkündigung des Evangeliums. Die Missionare begleiten immer die Neubekehrten, um ihre Begegnung mit Jesus Christus zu vertiefen und ihnen in der Zeit von Mühen und Verfolgungen beizustehen. Die Kirche ist missionarisch, immer unterwegs hin zu neuen Menschen, um das Evangelium weiterzugeben.

Es gibt jetzt viele Schulen, Kirchen und Missionare. Durch sie wird die Botschaft Jesu verkündet. Christen sind Beispiel für einen echten Dienst an der Menschheit.³⁴ Aber es gibt auch einige Herausforderungen für den neuen Bischof und für die Kirche. Sogar nach fünfzig Jahren gibt es noch die Fragen der Partizipation von Laien bei der Verwaltung und Regierung in den Pfarreien und der Diözese. Obwohl die Diözese Ahmedabad einige Initiativen begonnen hat, um die Laien in die Liturgie zu involvieren und ihnen einige Werke der Barmherzigkeit anvertraut hat, gibt es noch viel zu tun. Die folgenden Fragen stehen vor der Tür: Wird der pastorale Gemeinderat als beratendes Organ für immer bleiben? Wann werden die Pfarrer einen vollen finanziellen Bericht an alle Mitglieder der Gemeinde geben? Wann werden die Priester die Gläubigen als vollwertige Mitglieder der Kirche behandeln? Wann wird die Diözese das Kirchenrecht für alle Mitglieder ins Gujarati übersetzen?

³³ Vgl. William Pius and Nagin Macwan (eds.), *Catechists Smrutigranth (Collection of Catechists Remembrances)*, Gujarat Sahitya Prakash, 2010. Das Buch befasst sich mit der missionarischen Tätigkeit der Katecheten und ihrem selbstlosen Dienst zum Aufbau der Kirche in Gujarat.

³⁴ Vgl. Dr. Keshubhai Desai, *Vikasna Hamsafar-Gujaratna Vikasna Khristionu Pradan (Die Aufsätze der Beiträge zur Entwicklung von Gujarat)*, Vargehese Paul SJ and Nagin Macwan (eds.), Gujarat Sahitya Prakash, 2011, 1–6. Der Autor von diesem Artikel ist ein Hindu Professor, der die Missionare für ihre Beiträge lobt und sagt, dass die Christen ein wahres Beispiel des Dienstes an den Menschen geben.

Zum Schluss kann man sagen, dass die Kirche eine Gemeinschaft von Gläubigen ist. Sie bietet sich für die spirituellen Bedürfnisse ihrer Gemeinde an. In Gujarat sorgt sie in besonderer Weise auch für ihren menschlichen und sozialen Bedarf. Wie bereits erwähnt wurde, haben die meisten Missionen pädagogische Institutionen, wie Schulen und Internate für Jungen und Mädchen. Christliche Schulen haben eine nachhaltige Wirkung auf das Leben der Menschen am Rande der Gesellschaft. Die Schulen sind überall in Gujarat bei Menschen der wohlhabenden Klassen sehr begehrt, auch da wir nicht nur eine Ausbildung anbieten, sondern auch menschliche Werte fördern, die sie zu besseren Menschen machen können.³⁵ Ich vertraue darauf, dass uns der Heilige Geist auf den rechten Weg führen wird, um die wahre Kirche Gottes aufzubauen. Am Ende des 19. Jahrhunderts war Ahmedabad eine entfernte Mission im Erzbistum Bombay gewesen. Jetzt im 21. Jahrhundert ist die Diözese Ahmedabad ein wichtiger Mittelpunkt für zwei andere Diözesen (Baroda und Rajkot) geworden und auch für die Erzdiözese Gandhinagar in Gujarat, denn sie ist schrittweise und immer weitergehend gewachsen. Nun gibt es ca. 70.000 Katholiken in 43 Pfarreien. Über 120 Priester und 260 Klosterschwestern sind in der Missionsdiözese Ahmedabad tätig. Sie nehmen des Meisters Ruf ernst, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, trotz aller Gefahren und Verfolgung, weil der Herr mitten unter ihnen ist.

³⁵ Vgl. Francis Parmar SJ, »Higher Education« *Vikasna Hamsafar-Gujaratna Vikasna Khristionu Pradan (Die Aufsätze der Beiträge zur Entwicklung von Gujarat)*, Gujarat Sahitya Prakash, 2011, 75–81.

Kirchengeschichte

Aichelburg, Wladimir: Erzherzog Franz-Ferdinand von Österreich-Este 1863-1914. Notizen zu einem ungewöhnlichen Tagebuch eines außergewöhnlichen Lebens, 3 Bde: 1858-1899/1900-1914/1914-2013, A-3580 Horn-Wien NÖ: Verlag Ferdinand Berger & Söhne 2014, 1052/1236/980 S., ISBN 978-85028-625-1/626-8/627-5, Euro 150.

Die französische Revolution 1789, die Napoleonischen Kriege mit der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, die bürgerliche Revolution 1848 und der Deutsche Krieg zwischen Preußen und Österreich 1866 erweckten und förderten das nationale Denken im Vielvölkerstaat der Donaumonarchie. Nach der Schlacht bei Königgrätz mit der Niederlage Österreichs wurde unter dem Druck der bei Brünn ausgebrochenen Cholera-Epidemie am 25. Juli 1866 in Nikolsburg der Waffenstillstand vereinbart und anschließend am 23. August 1866 der Friedensvertrag in Prag. Darin wurden der Habsburgermonarchie zahlreiche Auflagen diktiert, z. B. größere Freiheiten für die verschiedenen Völkerschaften, Neugliederung der Monarchie, Einführung der tschechischen Sprache als zweite Amtssprache in den Ländern der böhmischen Krone Böhmen-Mähren-Österreichisch-Schlesien, seit Jahrhunderten Heimatland von Deutschen und Tschechen, das nach der unvorstellbaren Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges 1618-1648 zum großen Teil aus den deutschen Nachbarländern neubesiedelt worden ist.

Das Königreich Böhmen, 1618 von ca. 3,2 Millionen Menschen bewohnt, wurde in dreißig Kriegsjahren auf ca. 800.000 Einwohner dezimiert.

Teile des böhmischen Adels sympathisierten im 19. Jh. mit den nationalistischen Bestrebungen der sogenannten »Erwecker«, wie Franz Palacký, Miroslav Thiersch (Tyrš), Franz Ladislaus Freiherr v. Rieger, Božena Němcová geb. Barbara Pankl und verschiedenen völkischen Vereinen. Die rasant fortschreitende Industrialisierung und der schnelle Aufschwung der Eisenbahnen beschleunigten diese Entwicklung enorm. In immer mehr einst überwiegend deutschen Städten, wie Prag, Brünn und Pilsen, aber auch Krakau, verloren die Deutschen die Bevölkerungsmehrheit an die kinderfreudigeren Zugezogenen aus den ländlichen tschechischen Nachbarorten, die eingemeindet worden sind in die alten Innenstädte. Dabei sympathisierte der tschechische Nationalismus immer stärker mit der panslawistischen Bewegung der Russen.

In dieser Situation der wachsenden nationalen

Spannungen in der Donaumonarchie war der mit der deutschböhmischen Sophie Gräfin Choke (1868-1914) 1900 verheiratete österreichische Thronfolger Franz Ferdinand von Österreich-Este (1863-1914) ein Hoffnungsträger für die Reformierung des Vielvölkerstaates der Habsburger. Seine Vorstellung war das Umformen der k. u. k. Monarchie in eine Konföderation der einzelnen Völkerschaften unter einer Zentralregierung. Die geplante Gründung der »Vereinigten Staaten von Großösterreich« (Bd. 3, 963-968) und die damit verbundenen Bestrebungen liefen jedoch dem erstarkenden Panslawismus zuwider, der alle slawischen Völker unter der Oberhoheit Russlands vereinigt sehen wollte. Dr. Karel Kramář (1860-1937) hatte hierfür bereits eine ausgearbeitete Verfassung. Das Königreich Serbien erwecke durch seinen Sieg 1912 über das Osmanische Reich große Erwartungen.

Die Hoffnung auf eine Erneuerung Österreich-Ungarns zerrann unter den tödlichen Schüssen des bosnischen Studenten Gavrilo Princip (1894-1918, vgl. The New Encyclopedia Britannica 1990, vol. 9, p. 706, c. 2) auf den Thronfolger Franz Ferdinand und seine Gemahlin Herzogin Sophie von Hohenberg in Sarajevo am 28. Juni 1914. Nach gerichtlichen Untersuchungen ging das Attentat von dem serbischen Geheimdienstchef

Dragutin Dimitrijević (genannt Apis) in Serbien aus, wo auch die anderen auf den Thronfolger angesetzten fünf Attentäter ausgebildet worden waren.

»Der größte Slawenfreund fiel unter den Kugeln slawischer Fanatiker« (Adolf Hitler, Mein Kampf, München 434-443/1939, S. 173 f; Aichelburg Bd. 3, 54). Nach einem Ultimatum vom 23. Juli 1914 folgte die Kriegserklärung Österreich-Ungarns an Serbien am 28. Juli 1914; der Kriegserklärung Russlands an Österreich am 29. Juli 1914 folgte die deutsche Kriegserklärung am 1. August 1914 an Russland; am 3. August 1914 trat Frankreich in den Krieg und am 4. August 1914 Großbritannien, der anti-deutsche Bundesgenosse Frankreichs und Russlands. Es führte also zu einer Bündnis-Kettenreaktion eines europäischen Krieges des Dreierbundes der Mittelmächte Deutschland-Österreich-Italien (trat aus und wechselte die Front 1915, daher das Schimpfwort »Katzelmacher« für »falsche Italiener«) gegen die Entente (Russland und die Westmächte: Frankreich-Großbritannien). Mit dem Eintritt der USA 1917 wurde es zu einem verheerenden Weltkrieg.

Das monumentale dreibändige Werk bietet eine chronologische Übersicht jener Zeit anhand von Augenzeugenberichten, Tagebuchaufzeichnungen, Brief- und Ansichtskartenausgaben, Urkunden und zahlreichen Zeitzeugen, die dem ermordeten Thron-

folger Gerechtigkeit widerfahren lässt. Franz-Ferdinand war ein Fürst von hohen Geistesgaben, rasche Auffassung, scharfem Urteil, großer Menschenkenntnis, strenger Einschätzung seiner zukünftigen Regentenpflichten, für die er sich eine weitgehende Orientierung geschaffen und eine klare, feste, den eigenartigen Verhältnissen Österreich Ungarns angepasste Richtung vorgezeichnet hatte (Bd. 3, 1234). Wenn er aus Sarajevo unversehrt zurückgekehrt wäre und seine Reformpläne hätte verwirklichen können, wären Europa und der Welt zwei Weltkriege mit ihren entsetzlichen Folgen erspart geblieben, die Monarchien hätten überlebt als stabile Reiche, Republiken wären an den Fingern abzuzählen und Franz-Ferdinand wäre als Friedensfürst und Retter des Abendlandes, ja der ganzen Welt, gepriesen (Bd. 3, 976). Aber », einen katholischen Block in der Mitte Europas« wollte der republikanische Jakobiner Georges Clemenceau (1841–1929) nicht haben; mit rücksichtsloser Energie und unter weitgehender Ausschaltung des französischen Parlaments hat er den Sieg der Alliierten im ersten Weltkrieg herbeigeführt.

Es wird ihm auch das Wort zugeschrieben, es gäbe »20 Millionen Deutsche zuviel auf der Welt!« Was für ein Kontrast zu dem edlen und zutiefst gläubigen katholischen Christen Franz Ferdinand von Österreich-Este. Videant consules!

Emil Valasek, Passau

Hartmann, Peter Klaus, Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus, Anton H. Konrad Verlag, Weißhorn 22016 (978-3-87437-4). 175 S., € 29,90.

Im 17. Jhd. gelang es Jesuiten, im spanischen Teil Südamerikas die kriegerischen Indios in Reduktionen sesshaft zu machen. Der Jesuitenstaat geriet bei vielen Zeitgenossen in Vergessenheit. Aber in dieser kirchenkritischen Zeit verdient diese Glanzleistung eine Erinnerung. Während in Nordamerika die Indianer ausgerottet bzw. in Reservate zusammengedrängt wurden, überlebten in Südamerika die Indios und ihre Kultur weithin aufgrund des Einsatzes spanischer Theologen und Missionare. Der Autor, Universitätsprofessor in München, hat schon in seiner Passauer Zeit das Auf- und Nieder der Indioreduktion erforscht und kann die Ergebnisse in einer zweiten Auflage vorlegen. Der erste Teil (S. 7–71) stellt das Wirken der Jesuiten dar, der zweite bringt als Quellenteil (72–154) Berichte von Missionaren und Zeitzeugen; damit kann sich der Leser, »von der

Parteien Gunst und Hass verwirrt« ein eigenes Urteil bilden.

Die Weißen behandelten die Indianer wie Sklaven. Diese Missachtung mindert auch den Erfolg der Missionare. Die Jesuiten versuchten dagegen ab 1608/9 in den vom spanischen König ihnen zugewiesenen Reduktionen die Indios zusammenzufassen. Im Hintergrund stand die Erfahrung der Eroberer, dass sie rein militärisch die räuberischen Indios nicht unterkriegen konnten, deshalb versuchte man eine Versöhnung über einen geistlichen Weg (13). Diese »Eroberung durch die Verkündigung des Evangeliums« wurden von den Jesuiten glänzend gemeistert. Das Leben der Indios war religiös geprägt: Hl. Messe, Rosenkranz, Beichte, Katechese. Die wenig arbeitsfreudigen Indios wurden durch Musik animiert. Sie wurden für verschiedene Handwerksberufe ausgebildet. Militärisch verteidigten die Reduktionsindianer auf Befehl des spanischen Königs die Stadt Buenos Aires sowohl gegen Sklavenjäger als auch gegen räuberische Indianerstämme. Die Leitung hatten indianische Offiziere. Die Missionare wirkten im Geist der Achtung der Würde jedes Menschen: die Stellung der Frau (Betonung der Einehe), der Kinder; im Vgl. zu Europa milde Strafe, z. B. keine Todesstrafe. Hier waren die Jesuiten von ihrer christlichen Basis aus fortschrittlich. »Die Jesuiten haben ... ein weitgehend kommunistisches System verwirklicht, das hundertfünfzig Jahre hindurch Bestand hatte, ohne dass seine Einrichtung und Existenz mit dem Leben eines einzigen Andersgesinnten bezahlt werden mußte« (37). Betont wird die Gleichheit aller Reduktionsbewohner: Jede Familie bekommt gleichviel Ackerland, die gleiche Ausstattung des Hauses und die gleiche Zuteilung von Nahrungsmittel und Kleidung, jedoch so, dass bei Verlust Ersatz gestellt wurde. Die Erziehung und die christliche Moral führte zur Hebung der Stellung der Frau. In der eigentumslosen Gesellschaft gab es kein Heiratsgut. Der Einfluss der Jesuiten bewirkte die Abschaffung der Polygamie und die Ablösung der Frau von der Feldarbeit, zu der auch Männer verpflichtet wurden. In der Schule lernten die Kinder Schreiben, Lesen, Singen; die Begabten auch Spanisch und Latein. Obwohl in Amerika Schwarze, Mestizen und Indianer zu Priestern geweiht wurden, geschah das nicht in den Jesuitengebieten; insofern war eine Kritik berechtigt.

Wegen des Schutzes und der Ausbildung, die die Indianer in den Reduktionen fanden, wurden von den wirtschaftlichen Ausbeutern der Ureinwohner die Jesuiten abgelehnt. Sie wurden auch häufig verleumd.

Hartmann fasst die Schwächen und Vorzüge des Jesuitenstaates zusammen: Kritisch muss gesehen

werden die Vernachlässigung eines indianischen Priesternachwuchses und die Heranbildung von einheimischen Führungspersonlichkeiten. Allerdings unternahm die Kolonialbehörden nach der Auflösung des Jesuitenstaates auch keinen Versuch zur Selbstverwaltung der Reduktionsindianer, wie Hartmann zurecht vermerkt. Als Positiva werden vermerkt: 1:) Während die Indianer in Nord- und Südamerika durch Unterdrückung, Versklavung, Krankheiten und systematische Ausrottung (69) zahlenmäßig zurückgingen, hielt sich die Population im Jesuitengebiet. Es gab ferner in diesem System keine wirklich Armen, keine Bettler wie in Amerika oder Europa. Die Indios waren allesamt in Bezug auf Essen, Kleidung und Wohnung sozial abgesichert (69). Die Kult-, Sozial- und Wirtschaftsordnung baute auf der Gleichheit aller Menschen auf. Es ist den ca. 60 Patres gelungen, eine Indianerbevölkerung von ca. 100 000 Menschen, die z. T. mit Feuerwaffen ausgerüstet waren, ohne einen weißen Polizisten oder Soldaten in Frieden und ohne Aufruhr zu lenken, während in der Umgebung immer Aufruhr herrschte. Hartmann stellt fest: »Es handelt sich um ein faszinierendes religiöses, soziales und wirtschaftspolitisches Experiment, eine christliche Alternative zum Kolonialsystem ... und zum Marxismus« (71).

Im zweiten Teil, der Quellenteil, werden interessante und wichtige Zeitzeugen abgedruckt: P. Antonius Sepp SJ, der 41 Jahre in Südamerika wirkte († 1731), P. Antonius Betschon SJ († 1738) in einem

Brief an den oberdeutschen Provinzial in München; P. Florian Paucke SJ, der vertrieben wurde und wieder nach Europa zurückkehrte; P. Martin Dobrizhoffer SJ († 1791) in seiner *Historia de Abiponibus*, lateinisch, 1673 Seiten. Die »Kurtze Nachricht« (133–138) stammt wahrscheinlich vom späteren Premierminister Portugals, Marquès de Pombal; er war nie in Südamerika. Wegen des negativen Urteils (Versklavung der Indios, Geldgier der Jesuiten, Verbot der spanischen Sprache zur Abkapselung der Indios) ist diese Nachricht wichtig, um die Gegner zu Wort kommen zu lassen und ihre Argumente zu vernehmen. Der 6. Quellenbericht beinhaltet einen Untersuchungsbericht des Königs Philipp V. (1700–1746), der die Jesuiten von allen Beschuldigungen frei spricht. Der Bericht spricht von Verleumdungen der Jesuiten. Der Historiker Ludovico Antonio Muratori († 1750) spricht dagegen vom »glücklichen Christentum in Paraguay«, von einer »Abschilderung der ersten Kirche«, von »der zeitlichen Glückseligkeit« der christgläubigen Indianer.

Dieser Quellenteil veranschaulicht das Leben in den Reduktionen, versachlicht die Diskussion und wird gerade mit den vielen Bildern interessant. Das Buch Hartmanns ist empfehlenswert in jeder Hinsicht. Macht die Kirche ihre Sache schlecht, wird sie zurecht angeklagt, macht sie sie gut, wird sie gehasst und angefeindet. So wurde der Jesuitenstaat aufgelöst und der Orden – sogar mit Billigung des Papstes – aufgehoben.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Anschriften der Herausgeber:

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stichel@utanet.at

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

Anschriften der Autoren:

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

Prof. Dr. Josef Spindelböck, Kremster Straße 7, A-3123 Kleinhain

Email: josef@spindelboeck.net

P. Dr. Hermann Geissler, Via Aurelia 257, I-0165 Roma

Email: centro.newman@newmanfriendsinternational.org

Prof. Dr. Josef Kreiml, Domplatz 1, A-3100 St. Pölten

Dr. Michael Stichelbroeck, Wiener Straße 38, A-3100 St. Pölten

Email: padrestichel@gmail.com

Fr. Jayaraj Savarimuthu, Priesterseminar, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg

Email: frsjraj@gmail.com

B 51765

32. Jahrgang Heft 4/2016

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

- Manfred Hauke: *Maria als Mutter und Prophetin der Barmherzigkeit* 241
- Florian Kolffhaus: *Tod oder Nicht-Tod? Das ist hier die Frage.
Warum es angemessen ist zu zweifeln, dass Maria gestorben sei* 271
- Jörgen Vijgen: *Ist ein katholischer Staat im Lichte des Zweiten
Vatikanischen Konzils theoretisch noch möglich und erstrebenswert?* 291

BUCHBESPRECHUNGEN 306

*Kirchenrecht – Mariologie – Exegese – Dogmatik – Hagiographie –
Kirchengeschichte*

*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. 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

Maria als Mutter und Prophetin der Barmherzigkeit

Von Manfred Hauke, Lugano

Zusammenfassung

Das Thema der Barmherzigkeit Mariens ist verankert in der Heiligen Schrift. Sie zeigt sich auf vielfältige Weise in der Theologiegeschichte sowie in der gelebten Volksfrömmigkeit. Die systematische Darstellung betrachtet Maria zunächst als Empfängerin der göttlichen Barmherzigkeit und als deren Prophetin im Magnifikat. Durch ihre Mitwirkung mit der empfangenen Gnade wird sie »Königin« und »Mutter« der Barmherzigkeit. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zeigen sich dabei in ihrem rechten Verhältnis. Maria ist ein weibliches Abbild des göttlichen Erbarmens sowie ein »Spiegel der Dreifaltigkeit«. Ihre Barmherzigkeit lebt sie als Urbild und Mutter der Kirche. Sie ist ein Vorbild für die Werke der Barmherzigkeit, die zur Antwort des vertrauensvollen Gebetes führen.

Die Anliegen des »Jahres der Barmherzigkeit«, das am Christkönigsfest 2016 zu Ende ging, zeigen sich auf eindrucksvolle Weise in der Gestalt Mariens, die wir etwa im »Salve Regina« als »Mutter der Barmherzigkeit« anrufen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil »vereinigt« Maria, »da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider«¹. Dieses Widerstrahlen wie in einem Spiegel gilt auch für die göttliche Barmherzigkeit, die sich in Jesus Christus offenbart.

Bevor wir auf die Gottesmutter eingehen, sei zunächst an das zentrale Anliegen des Heiligen Jahres erinnert. Danach stellen wir die Frage nach dem, was eigentlich »Barmherzigkeit« ist, um den Umfang unseres Themas besser zu würdigen. Im Anschluss daran blicken wir auf die Verbindung zwischen Maria und der Barmherzigkeit in der Geschichte, angefangen von der Heiligen Schrift bis hin zu den Äußerungen von Papst Franziskus. Am Ende sei eine systematische Skizze versucht, ergänzt von einem Blick auf das Vorbild Mariens in den Werken der Barmherzigkeit.

1. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (und vom barmherzigen Vater)

Das vielleicht eindrucksvollste Gleichnis Jesu ist das vom verlorenen Sohn, der nach Hause zurückkehrt und vom barmherzigen Vater freudig empfangen wird. Die Barmherzigkeit Gottes nimmt sich des Menschen an, der sich von ihm entfernt hat; ja, der Vater im Gleichnis eilt dem Sohn entgegen.

Das Gleichnis gehört im Lukasevangelium zu einem Kapitel, das auf dreifache Weise das Stichwort des »Verlorenen« aufgreift: der gute Hirt, der dem verlorenen

¹ Lumen gentium 65.

Schaf nachgeht, es auf die Schultern nimmt und nach Hause zurückbringt; die Hausfrau, die solange das Haus fegt, bis sie die verlorene Drachme wieder aufspürt; und schließlich als Höhepunkt der Vater, der den verlorenen Sohn nach dessen reuevoller Rückkehr wieder ins Haus aufnimmt (Lk 15). Papst Franziskus schreibt dazu: »In diesen Gleichnissen ... finden wir den Kern des Evangeliums und unseres Glaubens, denn die Barmherzigkeit wird als die Kraft dargestellt, die alles besiegt, die die Herzen mit Liebe erfüllt und die tröstet durch Vergebung«².

Bei der Rede von der Barmherzigkeit Gottes geht es also auf der einen Seite um das Elend des Menschen, der sich von Gott entfernt hat und wie der verlorene Sohn gleichsam bei den Schweinen landet. Auf der anderen Seite begegnen wir hier der Liebe Gottes, die dem Menschen in seiner Not hilft.

2. Was ist »Barmherzigkeit«?

Was ist eigentlich »Barmherzigkeit«? Unser deutsches Wort stammt aus dem frühen Mittelalter und gilt als sogenannte »Lehnübersetzung« des lateinischen Begriffes »*misericordia*«. »*Misericordia*« enthält zwei sprachliche Wurzeln: einmal »*miseria*« (also das Elend, die Not, die Hilfsbedürftigkeit) und dann »*cor*« (das »Herz«). »Barmherzig« ist demnach jemand, der ein »Herz« hat für die Not des anderen. In diesem Sinne gibt es schon eine klassische Definition des berühmtesten Theologen der Kirche im Altertum, des heiligen Augustinus. Er schreibt in seinem Werk über die »Stadt Gottes« (*De civitate Dei*): Mitleid oder Barmherzigkeit (*misericordia*) ist »das Mitempfinden fremden Elends in unserem Herzen, durch das wir angetrieben werden zu helfen, soweit wir können«³.

Barmherzigkeit hat also zwei Gesichtspunkte: das Mitleid, indem wir die Not des anderen mitempfinden, und die Bereitschaft zu helfen. Das deutsche Wort »Mitleid« hebt stärker das innere Mitempfinden hervor, während »Barmherzigkeit« deutlicher das aktive Handeln einbezieht.

Ist Mitleid etwas Gutes? Im heidnischen Altertum hat die Philosophenschule der Stoa das Mitleid getadelt. Nach Seneca etwa ist das Mitleid das »Laster eines schwächlichen Gemüts«⁴. Starke Menschen, die wirklich tugendhaft sein wollen, dürfen sich nicht von Emotionen wie Zorn oder Mitleid beeinflussen lassen.

Ist darum die Mitleid als Emotion falsch? War etwa Jesus ein Schwächling, als er über das unbußfertige Jerusalem geweint hat?⁵

Eine wunderbare Zusammenschau der verschiedenen Gesichtspunkte der Barmherzigkeit findet sich im größten Theologen der Kirchengeschichte, dem heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquin. Dabei beschreibt er die Barmherzigkeit als »Tugend«, das heißt als ein beständiges Verhalten, das gut ist. Mitleid an sich ist noch keine Tugend; Mitleiden wird erst dann etwas Gutes, wenn die Empfindung der

² Verkündigungsbulle zum Ausserordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit, »*Misericordiae vultus*« (2015) 9.

³ *De civitate Dei* IX,5 (ed. Perl, 1979, S. 573).

⁴ *De clementia* 2,2.

⁵ Vgl. Lk 19,41.

Seele durch die Vernunft geregelt wird⁶. Mit anderen Worten: die Emotion des Mitleidens ist nicht zu tadeln, aber um eine Tugend handelt es sich nur, wenn sie von der Vernunft und den Willen auf das Gute gerichtet wird. Entscheidend für die Barmherzigkeit ist die Bereitschaft zu helfen. Barmherzigkeit ist also kein Zeichen der Schwäche, sondern im Gegenteil ein herausragendes Zeichen der Stärke und Großherzigkeit.

In dieser Sicht ist die Barmherzigkeit kein Laster (wie Seneca meinte), sondern – wie der hl. Thomas betont – »die größte Tugend. Denn es gehört zum Erbarmen, dass es sich auf die anderen ergießt und – was mehr ist – der Schwäche des anderen hilft; und das gerade ist Sache des Höherstehenden. Deshalb wird das Erbarmen gerade Gott als Wesensmerkmal zuerkannt; und es heißt, dass darin am meisten seine Allmacht offenbar wird«⁷.

In Gott ist die Barmherzigkeit kein Gefühl, sondern meint seine Bereitschaft zu helfen.

Die Barmherzigkeit geht über die Gerechtigkeit hinaus, richtet sich aber nicht gegen die Gerechtigkeit. »Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit«, sagt Thomas, »ist grausam«. Aber: »Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung«⁸. Gott stülpt dem Sünder die Vergebung nicht über, sondern ermöglicht ihm durch seine Gnade die Bekehrung und die Änderung des Lebens.

3. Maria und die Barmherzigkeit nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift

3. 1 Maria »Prophetin der göttlichen Barmherzigkeit« im Magnifikat

Die Verbindung zwischen Maria und der göttlichen Barmherzigkeit finden wir in der Heiligen Schrift am deutlichsten im Evangelium nach Lukas. Maria hat nach der Verkündigung des Engels den Sohn Gottes in ihrem Schoß empfangen. Als sie ihre Verwandte Elisabeth besucht, preist sie Gott im Loblied des »Magnifikat«:

»Meine Seele preist die Größe des Herrn und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter. Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.

Denn der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig.

Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten.

... Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen, das er unsern Vätern verheißen hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig« (Lk 1,46–50.54–55).

Im Magnifikat dankt Maria für das Erbarmen Gottes in der Empfängnis ihres Sohnes, den der Engel zuvor als Messias aus dem Hause Davids und »Sohn des Höchsten« kennzeichnet (Lk 1,32). Der aufgetragene Name »Jesus« (»Gott rettet«) bekundet den Willen Gottes, die Menschen aus ihrem Elend zu erlösen.

⁶ Summa theologiae II-II q. 30 a. 3 c.

⁷ STh II-II q. 30 a. 4 c.

⁸ Super Evangelium Matthaei, cap. 5, lectio 2.

Für das Wort »Erbarmen« benutzt der Evangelist das griechische Wort *éleos*, das (in der Regel) dem hebräischen Begriff *chesed* entspricht (Lk 1,50.54)⁹. Es geht dabei um das gnädige und treue Heilshandeln Gottes, um seine Bundestreue. Gelegentlich gibt der griechische Begriff *éleos* auch das hebräische Substantiv *rahamim* wieder, mit dem eher das im Inneren des Menschen begründete Gefühl des Mitleids gemeint ist, vor allem von Seiten des Vaters. Im Buch der Psalmen heißt es etwa: »Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich Gott über alle, die ihn fürchten« (Ps 103,13)¹⁰.

Maria empfängt also durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes das göttliche Erbarmen. Deutlich wird dabei, dass Gott sie selbst für diese Sendung vorbereitet hat. Der Engel grüßt sie mit den Worten »Freue dich, voll der Gnade« oder (anders übersetzt), »Sei begrüßt, du hoch Begnadete«. Der Hinweis auf die Gnade (auf Griechisch *kecharitoméne*, »überhäuft mit Gnade«) wird steht dabei an der Stelle, wo man normalerweise den Eigennamen Mariens erwarten würde. Als die »Gnadenvolle« ist Maria im Blick auf die Sendung ihres Sohnes von dem göttlichen Erbarmen beschenkt worden.

Mit dem Hinweis auf das Beschenkt werden Mariens durch die göttliche Barmherzigkeit beginnt die Betrachtung Papst Johannes Pauls II. über die »Mutter des Erbarmens« in seiner Enzyklika über das Erbarmen Gottes, »Dives in misericordia« (1980). Der Heilige Vater erinnert zunächst an einen Psalmvers aus der Liturgie der Osterzeit: »Die Erbarmungen des Herrn will ich ewig besingen« (Ps 89,2). »In diesen österlichen Worten der Kirche klingen – in der Fülle ihres prophetischen Gehaltes – die Worte Marias nach, die sie bei der Begegnung mit Elisabet, der Frau des Zacharias, gesprochen hatte: ›Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht‹ (Lk 1,50). Sie eröffnen schon beim Morgenrot der Menschwerdung eine neue Perspektive der Heilsgeschichte. Nach der Auferstehung Christi wird diese Perspektive – geschichtlich und endzeitlich gesehen – neu lebendig. Seither lösen in immer größeren Dimensionen immer neue Geschlechter der riesigen Menschheitsfamilie einander ab; und auch im Volk Gottes folgen einander neue Geschlechter, welche die Male des Kreuzes und der Auferstehung tragen, das ‚Siegel‘ des Paschageheimnisses Christi, der absoluten Offenbarung jenes Erbarmens, das Maria auf der Schwelle des Hauses ihrer Verwandten pries: ‚Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht‘ (Lk 1,50).

Maria hat ... auf besondere und außerordentliche Weise – wie sonst niemand – das Erbarmen Gottes erfahren ...«¹¹.

In der späteren Entwicklung der Mariologie wird mit der Begnadung der Gottesmutter auch ihre Sendung als »neue Eva« und ihr radikaler Gegensatz zur »Schlange«

⁹ Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium. Erster Teil (HThKNT III,1), Freiburg i.Br. 1969, 75.77. Zu den im Folgenden genannten hebräischen und griechischen Begriffen siehe die einschlägigen Lexika, z.B. R. Bultmann, »*Eleos* ...«: G. Kittel (Hrsg.), Theologisches Lexikon zum Neuen Testament II, Stuttgart 1935, 474–483 (475–479); oder auch A. Valentini, »*Maria canta la misericordia di Dio*«: P. Di Domenico – E. Perretto (Hrsg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 122–145 (123–131).

¹⁰ Vgl. dazu U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Orbis biblicus und orientalis 53), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1983, 531–535 (gegen die tendenziöse Übersetzung als »Mutterschoß«).

¹¹ *Dives in misericordia* 9.

der Genesis bedacht (Gen 3,15). Schon das Buch der Weisheit deutet die »Schlange« als den Teufel (Weish 2,24). Daraus ergibt sich die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis: von Beginn ihres Lebens an ist Maria vor der Erbsünde bewahrt worden, um von ganzem Herzen, unbeschwert von der Last der Sünde, »Ja« sagen zu können zum Kommen des Sohnes Gottes in diese Welt. Maria ist also zunächst einmal selbst beschenkt worden mit der unermesslichen Gabe des göttlichen Erbarmens.

Um das Erbarmen Gottes im eigenen Leben aufzunehmen, braucht es von Seiten des Menschen die entsprechende Bereitschaft. Im Lukasevangelium ist dies zunächst der Glaube, den Elisabeth erwähnt: »Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ« (Lk 1,45). Mit dem Glauben verbindet sich die Bereitschaft, den Willen Gottes zu erfüllen: »Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast« (Lk 1,38). Diese Dienstbereitschaft stellt das »Magnifikat« den Hochmütigen entgegen (Lk 1,51). Marias »Niedrigkeit« wird mit der Arroganz der Reichen und Mächtigen konfrontiert (Lk 1,48.52–53). Eine Bedingung, das göttliche Erbarmen zu empfangen, ist auch die Gottesfurcht (Lk 1,50), die Ehrfurcht vor dem Wirken Gottes in der Heilsgeschichte.

Die »Niedrigkeit« Mariens (*tapeinosis*) (Lk 1,48) weist auf die geistige Haltung der »Armut«, die alles Entscheidende von Gott erwartet. Johannes Paul II. schreibt dazu in seiner Marienzyklika »Redemptoris Mater« (1987):

»Maria ist tief durchdrungen vom Geist der ‚Armen Jahwes‘, die im Gebet der Psalmen ihr Heil von Gott erwarteten, in den sie ihre Hoffnung setzten ... Indem die Kirche aus dem Herzen Mariens schöpft, aus ihrem tiefen Glauben, wie er in den Worten des Magnifikat zum Ausdruck kommt, wird sich die Kirche immer wieder neue und besser bewusst, dass man die Wahrheit über Gott, der rettet, über Gott, die Quelle jeglicher Gabe, nicht von der Bekundung seiner vorrangigen Liebe für die Armen und Niedrigen trennen kann, wie sie, bereits im Magnifikat besungen, dann in den Worten und Taten Jesu ihren Ausdruck findet«¹².

»Der Rahmen göttlichen Wirkens wird von Abraham an gespannt. Was Israel erfahren hat, trifft jetzt Maria. Als Gegenstand göttlichen Handelns repräsentiert sie Israel in einer neuen Weise, sie stellt Gottes (neues) Volk dar, das auf Grund seiner Zuwendung zu Maria im Entstehen ist«¹³.

Im Magnifikat spricht Maria nicht nur für sich selbst, sondern vertritt das gesamte Gottesvolk, das in ihr, dem Urbild der Kirche, das göttliche Erbarmen erfährt. Wenn der Engel sie zur Freude auffordert und ihr zuspricht, sich nicht zu fürchten (Lk 1,28.30), dann klingen dabei prophetische Worte an aus dem Alten Testament, die sich an die »Tochter Zion« richten. Beim Propheten Zefanja lesen wir etwa: »Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel! Freu dich, und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem! Der Herr hat das Urteil gegen dich aufgehoben und deine Feinde zur Umkehr gezwungen. Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte; du hast kein Unheil mehr zu fürchten« (Zef 3,14–15).

Maria selbst erscheint mit ihrem Lobpreis im Magnifikat als eine prophetische Gestalt. Diese Beobachtung findet sich zuerst im 2. Jh. beim heiligen Kirchenvater Ire-

¹² Redemptoris Mater 37.

¹³ W. Kirchschräger, »Magnifikat I. Exegese«: Marienlexikon 4 (1992) 235f (236).

näus von Lyon: Maria frohlockte »und rief prophetisch im Namen der Kirche: ‚Hochpreiset meine Seele den Herrn, und es frohlockt mein Geist in Gott, meinem Heile. Denn angenommen hat er Israel als seinen Knecht, indem er sich erinnerte seiner Barmherzigkeit, wie er gesprochen hat zu unsern Vätern, dem Abraham und seinem Samen in Ewigkeit‘«. Gott, der zu den Vätern gesprochen hat, »ergoss über uns nach seiner großen Güte seine Barmherzigkeit, in der er uns anschaute als der Aufgang aus der Höhe und denen erschien, die in Finsternis und im Schatten des Todes saßen, und unsere Füße lenkte auf den Weg des Friedens«¹⁴.

Ein Prophet ist jemand, der im Auftrage Gottes spricht. Im Unterschied zu den Aposteln, die für die öffentliche Verkündigung ausgesandt werden und dabei Christus selbst vertreten, spricht Maria (wie Irenäus betont) »im Namen der Kirche«, die in ihr (wie der hl. Ambrosius hervorhebt) ihr Urbild findet¹⁵. Insofern das Magnifikat das Erbarmen hervorhebt, das Gott Maria und dem gesamten Gottesvolk erwiesen hat, können wir die Gottesmutter mit Recht als »Prophetin der göttlichen Barmherzigkeit« bezeichnen. Sie kündigt das Erbarmen Gottes.

Die Bezeichnung »Prophetin der göttlichen Barmherzigkeit« finden wir in der offiziellen Einführung in die Marienmesse mit dem Titel »Maria, Königin und Mutter der Barmherzigkeit«¹⁶. Die Begründung dafür ist, dass Maria im Magnifikat zweimal Gott als den lobt, der sich erbarmt (Lk 1,50.54). »Darum verlangen die Gläubigen danach, mit der allerseligsten Jungfrau Maria allzeit Gottes Erbarmen zu preisen«¹⁷.

Der Name Mariens leitet sich ab von dem Mirjams, der Schwester des Mose, die im Buche Exodus als »Prophetin« vorgestellt wird, als sie den Lobpreis vorträgt über die Rettung der Israeliten vor der Verfolgung des Pharaos (Ex 15,20). Nachdem Mose nach dem Durchzug durch das Rote Meer sein Loblied angestimmt hat, das er gemeinsam mit den Israeliten singt (Ex 15,1–18), leitet Mirjam den Reigen der Frauen und singt ihnen vor: »Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben! Rosse und Wagen warf er ins Meer« (Ex 15,21).

3. 2 Die mütterliche Vermittlung auf der Hochzeit zu Kana¹⁸

Auf der Hochzeit zu Kana bemerkt die Maria als erste die Notlage der Brautleute: »Sie haben keinen Wein mehr« (Joh 2,3). Ihr diskreter Hinweis wird der Anlass für das erste Wunder Jesu in seinem öffentlichen Leben. Johannes spricht hier vom »er-

¹⁴ Irenäus, *Adversus haereses* (Gegen die Häresien) III,10,2; deutsche Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter. Irenäus I, Kempten 1912, 232.

¹⁵ Vgl. Vatikanum II, *Lumen gentium* 63, mit Hinweis auf Ambrosius, *Expos. Lc. II,7* (PL 15, 1555).

¹⁶ Siehe dazu einen Mariologen, der an der Ausarbeitung des Marienmessbuchs beteiligt war: I. Calabuig, »La Vergine, oggetto della misericordia di Dio. Riflessioni a partire dalla liturgia«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hrsg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 244–265 (264f).

¹⁷ Schott-Messbuch Marienmessen, Freiburg i.Br. 1994, 263 (Nr. 39: »Maria, Königin und Mutter der Barmherzigkeit«). Das Magnificat kommt vor im Zwischengesang des ersten Lesungsreihe dieser Marienmesse, aber auch als Teil des Evangeliums von der Heimsuchung Elisabeths im zweiten Formular: *ibidem*, 265f; 269f.

¹⁸ Vgl. hierzu besonders A. Serra, *Le nozze di Cana* (Gv 2,1–12). *Incidenze cristologico-mariane del primo »segno« di Gesù*, Padova 2009, 225–231 («La misericordia»).

sten Zeichen«, mit dem Jesus seine »Herrlichkeit« offenbarte (Joh 2,11). Der geschichtliche Vorgang wird dabei transparent für eine symbolhafte Ausdeutung. Der Mangel an Wein wird im Alten Testament als Zeichen der göttlichen Strafe geschildert¹⁹, während der Überfluss an köstlichen Weinen die Heilsgüter der messianischen Zeit veranschaulicht²⁰. Auch die göttliche Weisheit lädt ein zu ihrem Festmahl mit Wein²¹.

Das Wasser, das in Wein verwandelt wird, dient den Reinigungsvorschriften der Juden (Joh 2,6). Man brauchte es für die Waschungen gemäß dem Gesetz des Mose und der jüdischen Überlieferung.

Jesus redet Maria als »Frau« an (Joh 2,4); die gleiche höchst ungewöhnliche Anrede gebraucht der Herr, als seine Mutter unter dem Kreuz steht: »Frau, siehe dein Sohn« (Joh 19,26). Nach einer Deutung, die auch Papst Johannes Paul II. in seinen Marianischen Katechesen erwähnt, kann Jesus bei der Hochzeit von Kana damit eine gewisse Distanz ausdrücken: die »Stunde« Jesu, der rechte Zeitpunkt seines Heilswirkens und von dessen Vollendung, hängt allein vom himmlischen Vater ab. Mit der Bemerkung »Was willst du von mir?« (wörtlich: »Was ist zwischen mir und dir?«) unterstreicht Jesus die Tatsache, dass sein Handeln die natürlichen Beziehungen zwischen Mutter und Sohn überschreitet²². Auf der anderen Seite geht er auf die Anregung seiner Mutter ein und wirkt das Wunder, wobei die Überfülle des Weines auf die messianischen Heilsgüter weist, die Maria durch ihre Fürbitte vermittelt.

Die Anrede »Frau« darf darum nicht nur als Zeichen der Distanzierung verstanden werden, sondern weist auf eine stellvertretende Aufgabe. Der Titel »Frau« findet sich schon im Buche Genesis, als Gott den Sieg über die Mächte des Bösen andeutet (Gen 3,15). In der Offenbarung des Johannes wird die von der Sonne bekleidete Frau jedenfalls gemeinsam mit ihrem Sohn dem Drachen entgegengestellt, der mit der Schlange der Genesis gleichgesetzt wird (Offb 12,1–6). Hier findet sich ein Ansatzpunkt für die Darstellung Marias als »neue Eva«, die seit dem 2. Jh. mit den Kirchenvätern Justin und Irenäus einsetzt.

Die »Frau« ist aber auch die symbolhafte Vertreterin des Gottesvolkes, wenn die Propheten seit der Zeit Hoseas den Bund zwischen Gott und Israel mit dem Liebesbund der Ehe vergleichen. Die Frau ist ein Zeichen für Israel, das Gott gleichsam »angetraut« ist. Die Frau steht dabei für den Menschen im allgemeinen, der sich dem Heile öffnet oder sich ihm verweigert.

Die Verbindung zum Bundesgeschehen wird in der Erzählung über die Hochzeit zu Kana vermutlich angedeutet durch den betonten Hinweis »am dritten Tag«: »Am dritten Tag fand in Kana in Galiläa eine Hochzeit statt, und die Mutter Jesu war dabei« (Joh 2,1). Jedenfalls wird bei der Begründung des Alten Bundes am Berge Sinai der Hinweis auf den »dritten Tag« aufs stärkste betont: »Der Herr sprach zu Mose: Geh zum Volk!

¹⁹ So etwa in Jes 24,8–11.

²⁰ Z.B. in Jes 25,6–9.

²¹ Vgl. Spr 9,1–6.

²² Vgl. Johannes Paul II., Marianische Katechese Nr. 44, 27.2.1997, Nr. 3. Zur mariologischen Auslegung der Hochzeit zu Kana vgl. M. Hauke, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 67–71 (span. *Introducción a la Mariología*, Madrid 2015, 38–41).

... Sie sollen sich für den dritten Tag bereit halten. Am dritten Tag nämlich wird der Herr vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai herabsteigen. ... Am dritten Tag, im Morgengrauen, begann es zu donnern und zu blitzen ...« (Ex 19,10–11.16).

Zu den Parallelen zum Sinaibund zählt auch das Wort, das Maria zu den Dienern sagt: »Was er euch sagt, das tut!« (Joh 2,5) Im Buche Exodus antwortet das Gottesvolk auf ganz ähnliche Weise: »Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun« (Ex 19,8; vgl. 24,3.7). Nach der Deutung des italienischen Bibelwissenschaftlers Aristide Serra, der über Maria in Kana und unter dem Kreuz seine Doktorarbeit geschrieben hat, war dies gleichsam das bräutliche »Ja« des auserwählten Volkes zum göttlichen Bräutigam. In den Worten Mariens finden wir darum, wengleich auf indirekte und andeutende Weise, eine Gleichsetzung zwischen dem Volk Israel und der Mutter Jesu²³.

Das Zweite Vatikanische Konzil erwähnt die Hochzeit zu Kana mit einem Hinweis auf die Barmherzigkeit Mariens: »Im öffentlichen Leben Jesu erscheint seine Mutter ausdrücklich am Anfang, da sie bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa durch ihr Mitgefühl den Anfang der Zeichen Jesu als des Messias durch ihre Fürbitte veranlasst hat«²⁴. Für »Mitgefühl« steht im Lateinischen »misericordia«, was wir durchaus auch mit »Barmherzigkeit« übersetzen können²⁵. In der Marienmesse »Maria, Königin und Mutter der Barmherzigkeit« bildet die Perikope von der Hochzeit zu Kana das Evangelium der ersten Lesungsreihe²⁶.

Dass Maria für ihre Bitte von »Barmherzigkeit« bewegt wurde, ist offenkundig und wird auch schon von der theologischen Überlieferung ausdrücklich herausgestrichen. Kennzeichnend ist dafür die Auslegung des hl. Kirchenlehrers Bernhard von Clairvaux. Im Geschehen zu Kana sieht er ein Vorausbild für die Vermählung der Seele mit Gott. Da wir noch unterwegs seien, fehle uns oft der »Wein«, das heißt die Gnade, die Andacht und die glühende Liebe. Wir sollen darum die »Mutter der Barmherzigkeit« anrufen, sie möge uns bei ihrem Sohn das Geschenk des »Weines« erwirken. Wenn sie schon Mitleid hatte mit den Menschen, die sie eingeladen hatten, dann wird sie erst recht Mitleid haben mit uns, wenn wir sie fromm angerufen haben. »Denn sie ist barmherzig und die Mutter der Barmherzigkeit«²⁷.

Die Barmherzigkeit Mariens zeigt sich dabei als geistige Mutterschaft und auf Christus bezogene Mittlerschaft. Johannes Paul II. schreibt dazu:

»Im johanneischen Text hingegen zeichnet sich in der Darstellung des Ereignisses von Kana ab, was sich konkret als neue Mutterschaft nach dem Geist und nicht nur aus

²³ Vgl. A. Serra, »Bibbia«: S. De Fiores u.a. (Hrsg.), Nuovo dizionario di Mariologia, Cinisello Balsamo 1985, 231–311 (280); Ders., Le nozze di Cana (2009), 304–348.

²⁴ Lumen gentium 58. So die Übersetzung in K. Rahner – H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1969, 190.

²⁵ So etwa bei P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitution, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. I), Freiburg i.Br. 2004, 175. Der Gebrauch dieses Wortes wurde von der theologischen Kommission des Konzils gegenüber Einwänden verteidigt: vgl. Serra, Le nozze di Cana (2009), 226, Anm. 354, mit Hinweis auf G. Besutti, Lo schema mariano del Concilio Vaticano II, Roma 1966, 139.147.

²⁶ Vgl. Schott-Messbuch Marienmessen, 266f (Nr. 39, I).

²⁷ Bernhard von Clairvaux, In dominica prima post octav. Epiphaniae, Sermo 2, n. 4 (PL 183, 159 D).

dem Fleisch erweist, *nämlich die Sorge Marias für die Menschen*, ihre Hinwendung zu ihnen in der ganzen Breite ihrer Bedürfnisse und Nöte. Zu Kana in Galiläa wird nur ein konkreter Aspekt der menschlichen Bedürftigkeit gezeigt, scheinbar nur klein und von geringer Bedeutung (,Sie haben keinen Wein mehr‘). Aber er hat symbolischen Wert: Jene Hinwendung zu den Bedürfnissen der Menschen bedeutet zugleich, sie in den Bereich der messianischen Sendung und erlösenden Macht Christi zu führen. Es liegt also eine Vermittlung vor: Maria stellt sich zwischen ihren Sohn und die Menschen in der Situation ihrer Entbehrungen, Bedürfnisse und Leiden. *Sie stellt sich ‚dazwischen‘, das heißt, sie macht die Mittlerin, nicht wie eine Fremde, sondern in ihrer Stellung als Mutter*, und ist sich bewusst, dass sie als solche dem Sohn die Nöte der Menschen vortragen kann, ja sogar das ‚Recht‘ dazu hat. Ihre Vermittlung hat also den Charakter einer Fürsprache: Maria ‚spricht für‘ die Menschen²⁸. Das »Geschehen zu Kana in Galiläa« bietet so »gleichsam ein erstes Aufleuchten der Mittlerschaft Marias, die ganz auf Christus bezogen und auf die Offenbarung seiner Heilsmacht ausgerichtet ist«²⁹.

3. 3 Die Barmherzigkeit Mariens unter dem Kreuz

Das Mitleiden Mariens und ihre heilshafte Mitwirkung am Heilswerk Christi finden ihren Höhepunkt unter dem Kreuz³⁰. Das Zweite Vatikanische Konzil kennzeichnet die Bedeutung dieser biblischen Szene (Joh 19,25–27) in aller Kürze:

»Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh 19,25), heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte. Und schließlich wurde sie von Christus selbst, als er am Kreuz starb, dem Jünger zur Mutter gegeben mit den Worten: Frau, siehe da dein Sohn (vgl. Joh 19,26–27)«³¹.

Der Konzilstext weist dabei auf die Enzyklika Pius‘ XII. über die Kirche als den mystischen Leib Christi (*Mystici corporis*, 1943):

Maria hat, »frei von jeder persönlichen oder erblichen Verschuldung und immer mit ihrem Sohn aufs innigste verbunden, ihn auf Golgotha zusammen mit dem gänzlichen Opfer ihrer Mutterrechte und ihrer Mutterliebe dem ewigen Vater dargebracht als neue Eva für alle Kinder Adams, die von dessen traurigem Fall entstellt waren (*miserando eius lapsu foedatis*). So ward sie, schon zuvor Mutter unseres Hauptes dem Leibe nach, nun auch auf Grund eines neuen Titels des Leids und der Ehre im Geiste Mutter aller seiner Glieder«³².

Was wir in der deutschen Übersetzung als »traurigen Fall« Adams übersetzt haben, bezieht sich im lateinischen Urtext auf den »erbarmungswürdigen Fall«. Das Mitleid

²⁸ Redemptoris Mater 20.

²⁹ Redemptoris Mater 21.

³⁰ Vgl. M. Hauke, »Die Lehre von der ‚Miterlöserin‘ im geschichtlichen Durchblick. Von den biblischen Ursprüngen bis zu Papst Benedikt XVI.«: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 11 (1/2007) 17–64.

³¹ *Lumen gentium* 58.

³² Pius XII., Enzyklika »*Mystici corporis*« (1943): AAS 35 (1943) 247f. Deutsche Übersetzung bei R. Graber – A. Ziegenaus (Hrsg.), *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II.*, Regensburg 1997, Nr. 170.

der »neuen Eva« bezieht sich darum nicht nur auf ihren Sohn, der am Kreuz für die Sünden der Menschen leidet, sondern auf die ganze Menschheit, die erbarmungswürdigen Kinder des in Sünde gefallenen Stammvaters Adam.

In der Theologiegeschichte rückt das Mitleiden Mariens unter dem Kreuz seit dem Mittelalter in das Zentrum der Betrachtung. Dies gilt schon für Johannes Geometer, einen byzantinischen Theologen aus dem 10. Jh., dem ersten Zeugen einer Teilhabe Mariens am Opfer von Kalvaria. In einer Predigt über die Aufnahme Mariens in den Himmel wendet er sich betend an Christus: »Wir sagen Dir Dank, der Du so viel für uns gelitten hast und bestimmt hast, dass auch Deine Mutter dergleichen Dinge für Dich und für uns leide ... Wir sagen Dir Dank, weil Du Dich für uns als Lösepreis geopfert hast und weil Du uns, gemeinsam mit Dir selbst, in jedem Augenblick als Lösepreis Deine Mutter gibst ...«³³.

Obwohl die ersten Zeugnisse für die Mitwirkung Mariens am Jesu Opfer und die universale geistige Mutterschaft aus dem Osten kommen, bringt erst der lateinische Westen eine weitere Vertiefung der Lehre. Eine Teilnahme Mariens am Erlösungsopfer finden wir dabei erstmals bei Arnald von Bonneval, einem Schüler Bernhards von Clairvaux: im »Tabernakel« Kalvarias finden wir »zwei Altäre ...: den einen im Herzen Mariens, den anderen im Leibe Christi. Christus opferte seinen Leib, Maria ihre Seele«³⁴. Dahinter steht der Vergleich mit den beiden Altären im Zeltheiligtum (Tabernakel) des Alten Bundes: der Altar für die Brandopfer (Ex 27,1ff) und der Weihrauchaltar (Ex 30,1f).

Unter den folgenden mittelalterlichen Zeugnissen ragt eine Schrift mit dem Titel »Mariale« hervor, die aus dem 13. Jh. stammt und unter dem Namen des hl. Albertus Magnus verbreitet wurde. Wie Gott dem Adam die Stammutter Eva als »Hilfe« gab, so erscheint Maria, die neue Eva, als »Helferin der Erlösung« für den neuen Adam. Zweifellos ist die Erlösung Christi, in sich gesehen, in keiner Weise ergänzungsbedürftig. Ihr Sohn wollte sie aber am Leiden teilhaben lassen, damit nur sie, »wie sie Helferin der Erlösung durch ihr Mitleiden war, auch Mutter aller durch die Neuschaffung werden sollte«. Maria »opferte mit ihrer freiwilligen Zustimmung zum Leiden ihren Sohn für uns alle ...«³⁵.

Diese Zeugnisse deuten den theologischen Hintergrund an für den Titel »Mutter der Barmherzigkeit«, mit dem wir uns der Folge befassen werden. Was den biblischen Text angeht (Maria unter dem Kreuz), so sei noch die Betrachtung aus der Enzyklika Johannes Pauls II. über das göttliche Erbarmen erwähnt:

»Maria hat ... auf besondere und außerordentliche Weise – wie sonst niemand – das Erbarmen Gottes erfahren und ebenso auf außerordentliche Weise mit dem Opfer des Herzens ihr Teilnehmen an der Offenbarung des göttlichen Erbarmens möglich gemacht. Dieses Opfer lebt ganz aus der Kraft des Kreuzes, unter das sie als Mutter gestellt war; es ist eine einzigartige Teilnahme an der Selbstoffenbarung

³³ Johannes Geometer, Hom. In Dorm. 59f: G. Gharib (Hrsg.), Testi mariani del primo millennio I, Rom 1988, 964f.; deutsche Übersetzung bei Hauke (2007), 32.

³⁴ Arnald von Bonneval, De septem verbis Domini in cruce 3 (PL 189, 1694 B); vgl. Hauke (2007) 33f.

³⁵ Mariale, q. 150; q. 51, zitiert in J.B. Carol, De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva, Vatikanstadt 1950, 165.

des Erbarmens, das heißt an der absoluten Treue Gottes zu seiner Liebe, zu seinem Bund mit dem Menschen, dem Volk und der Menschheit, den er von Ewigkeit her wollte und den er in der Zeit geschlossen hat; es ist die Teilnahme an jener Offenbarung, die im Kreuz ihren Höhepunkt gefunden hat. *Niemand hat so wie die Mutter des Gekreuzigten das Geheimnis des Kreuzes erfahren*, diese erschütternde Begegnung der transzendenten göttlichen Gerechtigkeit mit der Liebe, diesen ‚Kuß‘ zwischen Erbarmen und Gerechtigkeit (vgl. Ps 85,11). Niemand hat wie Maria dieses Geheimnis mit dem Herzen aufgenommen: die wahrhaft göttliche Dimension der Erlösung, die sich vollzog durch den Tod des Gottessohnes auf Golgota zusammen mit dem Herzensopfer seiner Mutter, zusammen mit ihrem endgültigen ›Fiat‹.

Maria also *kennt am tiefsten das Geheimnis des göttlichen Erbarmens*. Sie kennt seinen Preis und weiß, wie hoch er ist. In diesem Sinn nennen wir sie auch *Mutter der Barmherzigkeit*, Unsere Liebe Frau vom Erbarmen oder Mutter des göttlichen Erbarmens³⁶.

3. 4 Vorausbilder für die Barmherzigkeit Mariens im Alten Testament

Ausgehend vom Neuen Testament, finden wir bereits in der Heilsgeschichte des Alten Bundes Frauengestalten, die in gewisser Weise das Wirken Mariens vorbereiten. Im Blick auf die Barmherzigkeit hat die theologische Tradition hier vor allem das Beispiel der Königin Ester hervorgehoben, die durch ihre Fürsprache die Juden vor der Vernichtung bewahrt hat. Nach dem göttlichen Heilsplan hat Ester ihre Erhöhung als Königin erhalten, um ihrem Volk helfen zu können. Das Gleiche gilt nach dem hl. Alfons auch für Maria: Gott hat sie deshalb zur Königin der Welt gemacht, damit sie umso größeres Mitleid mit uns Elenden haben und wirksamere Hilfe leisten kann³⁷. Eine Lesung aus dem Buche Ester findet sich darum auch in der Marienmesse »Maria, Königin und Mutter der Barmherzigkeit«³⁸.

Ein weiteres Beispiel ist die Moabiterin Rut, die nach dem Tode ihres jüdischen Mannes ihrer Schwiegermutter nach Israel folgt. Sie teilt den Glauben der Juden, heiratet Boas und wird so eine der Stammütter des Königs David. In der Vulgata-Fassung des biblischen Textes wird dieser Einsatz für die Schwiegermutter und dann für den Weiterbestand der Familie als Tat der Barmherzigkeit gekennzeichnet: »Gesegnet bist du vom Herrn, Tochter; denn deine frühere Barmherzigkeit wird durch die nachfolgende übertroffen« (Rut 3,10 Vg.). Schon im Mittelalter wird diese Beobachtung auf Maria angewandt, deren Barmherzigkeit vom Himmel her noch größer ist als die auf Erden, weil sie im Lichte Gottes alle Nöte der Menschen kennt³⁹.

³⁶ Dives in misericordia 9.

³⁷ Vgl. Alfons von Liguori, Herrlichkeiten 26f (Teil I, Kap. 1).

³⁸ Vgl. Schott-Messbuch Marienmessen, 264f.

³⁹ Vgl. Alfons von Liguori, Herrlichkeiten 179 (Teil I, Kap. 7); siehe auch unten, 5.

4. Das Erbarmen Mariens in der Theologiegeschichte

4.1 Die Zeit der Kirchenväter

4.1.1 »Unter deine Barmherzigkeit fliehen wir ...« – das älteste Mariengebet

In der Zeit der Kirchenväter begegnen wir der Verbindung zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und Maria in drei verschiedenen Zusammenhängen⁴⁰. Zunächst einmal erscheint Maria als *Gegenstand* der göttlichen Barmherzigkeit. Nach den »Oden Salomos« etwa, einem syrischen Gesangbuch aus dem 2. Jh., ist die Jungfrau Maria Mutter geworden »durch die große Barmherzigkeit« Gottes, die sich in der Empfängnis des Sohnes Gottes vom Heiligen Geist und in dessen schmerzfreier Geburt bekundete⁴¹. Ein zweiter Gesichtspunkt der Kirchenväter ist der *Lobpreis* der göttlichen Barmherzigkeit durch Maria.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der dritte Aspekt, nämlich Maria als *Werkzeug* der göttlichen Barmherzigkeit. Bereits das älteste uns lieferte Mariengebet, aus dem 3. oder 4. Jh., nimmt darauf Bezug:

»Unter den Schutz deiner Barmherzigkeit (*hypo ten sen eusplanchnian*) fliehen wir, Gottesgebärerin. Verschmähe nicht unsere Bitten in unseren Nöten, sondern erlöse uns aus allen Gefahren, du allein Reine, du allein Gepriesene«.

Es handelt sich hier um eine frühe griechische Fassung unseres bekannten Gebetes »Unter deinen Schutz und Schirm« (*Sub tuum praesidium*), die auf einem Papyrus erhalten ist und 1939 veröffentlicht wurde. Der Papyrus stammt aus dem 3. oder spätestens 4. Jh.⁴². Bemerkenswert ist hier die Verwendung des griechischen Wortes *eusplanchnia*, das ansonsten nur auf Gott bezogen wird, und die Bezeugung des Titels »Theotokos«. Die Spuren dieser alten Fassung des Gebetes finden wir auch im Westen, so etwa in einem ambrosianischen Antiphonar aus dem 12. Jh., das mit den Worten beginnt »Sub tuam misericordiam« („Unter deine Barmherzigkeit«)⁴³.

4.1.2 Der Beginn der Mantelsymbolik

Dieses älteste marianische Gebet enthält im Kern bereits die gleiche Symbolik, die sich später in der »Schutzmantelmadonna« widerspiegelt. Der italienische Mariologe Ermanno Toniolo meint darum sogar: »So ist die Schutzmantelmadonna, oder die Königin und Mutter der Barmherzigkeit, die erste Ikone, die in der christlichen Überlieferung und in den Liturgien auftaucht: an jedem Tag wird ihrer gedacht mit dem

⁴⁰ Vgl. L. Gambero, »Maria e il mistero della misericordia di Dio. Riflessioni nei Padri della Chiesa«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hrsg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 158–185 (170–183).

⁴¹ Vgl. Ode 19,4–7; Gambero (2003), 172f.

⁴² Vgl. den griechischen Text in Th. Maas-Ewerd, »Sub tuum praesidium I. Liturgie-West«: *Marienlexikon* 6 (1994) 327f (327); s.a. Gambero (2003) 177f.

⁴³ Vgl. J. Stöhr, »Barmherzigkeit Mariens I. Dogmatik«: *Marienlexikon* 1 (1988) 364–370 (365); Ders., »Maria, Mutter der Barmherzigkeit und Zuflucht der Sünder«: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 17 (2/2013) 27–74 (31).

Gesang dieser Antiphon in der Vesper der byzantinischen Liturgie⁴⁴. In der Kunstgeschichte ist »Mater misericordiae« eine der gängigen Bezeichnungen für die Schutzmantelmadonna⁴⁵.

Die Mantelsymbolik findet einen Ausgangspunkt in der Überlieferung vom Mantel Mariens, dem sog. Maphorion, das seit der Mitte des 5. Jahrhunderts in der Blacherkirche Konstantinopels als Marienreliquie verehrt wurde. Dieser Mantel, der 1434 durch einen Brand zerstört wurde, galt als Zeichen für den Schutz der Gottesmutter⁴⁶. »Das große blaue oder purpurne, meist goldgesäumte Stoffstück bedeckt pelerinenartig Schultern, Brust und Arme der Gottesmutter und fällt hinter ihrem Rücken bis in die Kniehöhe herab. ... Unter dem Saum des locker um den Kopf gelegten Tuches bleibt meistens die Haube sichtbar, die das Haupthaar bedeckt«⁴⁷. Die Rezeption des aus dem christlichen Osten stammenden ikonographischen Motives findet sich im lateinischen Westen schon bei Gregor von Tours († 594): ein Judenknabe, der mit seinen christlichen Freunden zur Kommunion gegangen war, wird von seinem erzürnten Vater ins Feuer geworfen, aber Maria bedeckt ihn mit ihrem Mantel und rettet ihn⁴⁸. Für die Verbreitung der Mantelsymbolik im Mittelalter ist wichtig das um 1225 entstandene Mirakelbuch des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach, der in einer Vision des Himmels seine verstorbenen Mitbrüder unter dem Mantel der Gottesmutter erblickt⁴⁹.

4. 1. 3 Die östlichen Ursprünge des Titels »Mutter der Barmherzigkeit«

Das älteste geschichtliche Zeugnis, das Maria als »Mutter der Barmherzigkeit« benennt, findet sich bei dem syrischen Bischof Jakob von Sarug († 521)⁵⁰. In einer Homilie über den Transitus der Gottesgebärierin schreibt er:

»O Sohn, der Du bei uns gewesen bist und das gesamte Heilswerk vollendet hast ... Deine Mutter ertrug viele Leiden für Dich, und durch Deine Kreuzigung umgab sie jegliche Angst. Wie viele Seufzer und Tränen vergossen ihre Augen, als sie Dich begruben und in das Grab legten. Wie viele Schrecken erfuhr sie, die Mutter der Barmherzigkeit, bei Deinem Begräbnis, als Dich die Wächter des Grabes fortjagten, damit Du Dich nähertest«⁵¹.

⁴⁴ E.M. Toniolo, »La Theotokos madre e regina di misericordia nella liturgia bizantina«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 218–243 (222f).

⁴⁵ Vgl. D. Parello, »Schutzmantelmadonna«: *Marienlexikon* 6 (1994) 82–77 (82). Siehe auch J. Stöhr, »Maria, Mutter der Barmherzigkeit – Ein zentrales Thema in der kirchlichen Tradition und in der Enzyklika ‚Dives in misericordia‘«: G. Rovira – J. Stöhr (Hg.), *Totus tuus. Theologische Kommentare zur Mariologie Johannes Paul II*, Bd. 1, Bamberg 1986, 30–69 (48f.); Ders. (2013) 48–50; A. Gila, »'Maria, regina e madre di misericordia': un tema tipico dell'epoca medievale«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 186–217 (191–194).

⁴⁶ Vgl. F. Tschochner, »Mantel«: *Marienlexikon* 4 (1992) 266f.

⁴⁷ R. Wedl-Bruognolo, »Maphorion«: *Marienlexikon* 4 (1992) 270f (270).

⁴⁸ Gregor von Tours, *De gloria martyrum* I,10; vgl. Parello (1994) 83.

⁴⁹ *Dialogus miracolorum* VII,59; vgl. Parello (1994) 83.

⁵⁰ Vgl. dazu H. Brakmann, »Jakob von Sarug«: *Marienlexikon* 3 (1991) 347f.

⁵¹ Vgl. Jakob von Sarug, *Sermo de transitu*, ed. A. Baumstark, in *Oriens Christianus* 5 (1905) 96, zitiert bei Gambero (2003) 179; italienische Übersetzung in *Testi mariani del primo millennio*, Bd. IV, Rom 1991, 172f.

Während Jakob von Sarug auf Syrisch geschrieben hat, finden wir ein erstes ausdrückliches Zeugnis für den Titel »Mutter der Barmherzigkeit« in griechischer Sprache in einem ausführlichen »Leben Mariens«, dem ersten und längsten Werk dieser Gattung in der Väterzeit. Dessen Verfasser, so jedenfalls der Herausgeber des erst 1986 veröffentlichten Manuskriptes, ist der hl. Maximus der Bekenner († 662) in seiner Jugend (vor dem Jahre 626)⁵². Maria sei 80 Jahre alt geworden; ihre letzten Jahre habe sie in Jerusalem mit Gebet und Buße verbracht:

»Ihre Barmherzigkeit erstreckte sich nicht nur auf ihre Verwandten und Bekannten, sondern auch auf die Fremden und die Feinde, denn sie war wirklich die Mutter der Barmherzigkeit, die Mutter des Barmherzigen und des Menschenfreundes, der ›seine Sonne aufgehen lässt über Guten und Bösen und es regnen lässt über Gerechte und Sünder‹ (Mt 5,45); sie war die Mutter dessen, der für uns Mensch geworden ist und gekreuzigt wurde, um über uns Feinde und Aufsässige seine Barmherzigkeit auszugießen ...«⁵³.

Aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammt ein Weihnachtshymnus von Romanus dem Meloden. Er lässt die Stammeltern Adam und Eva aus der Unterwelt Maria um Hilfe anflehen. »Die Augen Mariens«, so führt dann Romanus fort, »füllten sich mit Tränen über Eva und Adam. Bald aber hörte sie mit dem Weinen auf, um die Natur zu beherrschen, sie, die über die Natur hinaus Christus an das Licht gebracht hat. Ihr Inneres wurde bewegt vor Mitleid über die Verwandten, denn sie war eine Mutter für den Barmherzigen, eine Mutter von Zärtlichkeit. Darum sagte sie ihnen: ›Hört auf mit eurem Klagen: ich werde bei meinem Sohn eure Fürsprecherin sein. Mittlerweile geht die Trauer zu Ende, denn ich habe die Freude auf die Welt gebracht. Ich, die Gnadenvolle, bin in diese Welt gekommen, um das Reich des Schmerzes umzukehren. Ich habe einen barmherzigen Sohn voller Mitleid ...«⁵⁴.

Ein besonders schöner Text aus der gleichen Zeit stammt von Theodosius Alexandrinus († 567):

»Durch dich, o Maria, ganz schöne Taube, hat der Erzengel Gabriel unserem Geschlecht die geistliche Freude angekündigt, die begründet wurde durch die Barmherzigkeit des göttlichen Wortes uns gegenüber, als er ausrief: ‚Freue dich, voll der Gnade‘ (Lk 1,29). Du bist mit Barmherzigkeit geschmückt, du bist geziert durch Erbarmung. In dir wohnt wirklich die Barmherzigkeit deines einzigen Sohnes ..., damit du in uns die Barmherzigkeit erneuerst ...«⁵⁵.

⁵² Vgl. dazu Testi mariani del primo millennio II, Rom 1989, 183–185 (G. Gharib), mit Hinweis auf M.-J. van Esbroeck, Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge. CSCO 478 (Scriptores Iberici, t. 21) (georgischer Text, der einer griechischen Vorlage entstammt); CSCO 479 (Scriptores Iberici, t. 22) (französische Übersetzung), Louvain 1986. Die Zuschreibung an Maximus wird geteilt von A. Amato, »La madre della misericordia nella spiritualità cristiana“: P. Di Domenico – E. Peretto (Hg.), Maria Madre di misericordia. *Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 295–330 (308).

⁵³ Maximus Confessor, Vita Mariae 102 (CSCO 479, 89; ital. Übersetzung in Testi mariani del primo millennio, Bd. II, Rom 1989, 264).

⁵⁴ Hymnus XI,10f (Sources chrétiennes 110, 100) = In Natal., hymnus II,10f. Italienische Übersetzung in Testi mariani del primo millennio, Bd. I, Rom 2001, 711.

⁵⁵ Theodosius Alexandrinus, Sermo in Assumptionem, in Revue de l’Orient Chrétien 29 (1933–34) 302, zitiert in Gambero (2003) 180; vgl. auch Testi mariani del primo millennio, Bd. II, Rom 1989, 56.

Die Mariologie der griechischen Kirchenväter gelangt zu einem Höhepunkt im 8. Jh. bei den Heiligen Andreas von Kreta, Germanus von Konstantinopel und Johannes von Damaskus. Andreas von Kreta betet unter anderem:

»Mit barmherzigem Auge betrachte meine sündige Seele: von den Werken empfangen ich kein Heil, o makellose Herrin ... Nachdem du, o Fromme, mit dem Fluss deiner Barmherzigkeit meine durch die Sünde trocken gewordene Seele getränkt hast, mache mich fruchtbar in der Tugend ... Richte meine von den Sünden elend gemachte Seele wieder auf mit dem Reichtum deiner Barmherzigkeit, o Gottesgebäerin«⁵⁶.

Germanus von Konstantinopel hebt besonders nachdrücklich die Mittlerschaft Mariens hervor und betont: »Niemand erlangt die Barmherzigkeit, wenn nicht durch dich, die du aller Verehrung würdig bist«⁵⁷. Johannes von Damaskus fordert dazu auf, Maria zu verehren durch die Barmherzigkeit und die Solidarität gegenüber den Bedürftigen. »Wenn man Gott nur durch Barmherzigkeit ehrt, wer wird sich widersetzen, wenn seine Mutter in gleicher Weise geehrt wird?«⁵⁸

4. 2 Das Mittelalter

4. 2. 1 Das byzantinische Reich

Die Zeugnisse der östlichen Kirchenväter setzen sich fort im byzantinischen Reich, das durch die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 sein Ende findet und dessen geistiges Erbe im christlichen Osten weiterlebt. Aus der byzantinischen Zeit sei beispielhaft erwähnt Johannes der Geometer. Wir haben ihn bereits kennengelernt als ersten Zeugen für das Mitopfern Mariens unter dem Kreuz. In einer Predigt über die Aufnahme Mariens in den Himmel betont er die Barmherzigkeit der Gottesmutter:

»Ich weiß, dass die Mutter des Barmherzigen nicht ohne Barmherzigkeit sein kann. Das beweisen, als sie noch am Leben war, ihre Liebe für die Armen, die Gastfreundschaft, für Fürsprachen, die Heilungen der Seele und des Leibes für die, die dessen bedurften; nun, da sie (in den Himmel) aufgenommen ist, beweisen es die öffentlichen und privaten Wunder an jedem Ort und jeder Art, erhaben über jegliches Wort, zahlreicher als der Sand. Außerdem beweisen es, da es sich um höhere und erhabenerer Güter handelt, die Bekehrungen und ständigen Wiederversöhnungen der Sünder, der Weg und die Bewahrung der Gerechten, und um alles in einem Wort zu sagen, das Heil und die Vergöttlichung ... des mit ihr verwandten Menschengeschlechtes«⁵⁹.

⁵⁶ Andreas von Kreta, *Canone paraclitico alla Madre di Dio*, Ode V-VII: ital. Übersetzung in *Testi mariani del primo millennio*, Bd. II, Rom 1989, 480.

⁵⁷ Germanus von Konstantinopel, *In sanctae Mariae Zonam* (PG 98, 380).

⁵⁸ Johannes von Damaskus, *Hom. II in Dormitionem* 16 (PG 96, 744 C); vgl. *Testi mariani del primo millennio*, Bd. II, Rom 1989, 534.

⁵⁹ Johannes der Geometer, *Hom. In Dorm.* 62; ed. A. Wenger, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au XV s.*, Paris 1955, zitiert in *Testi mariani del primo millennio*, Bd. II, Rom 1989, 965f. Weitere Zeugnisse finden sich in L. Gambero, *Fede e devozione mariana nell'impero bizantino. Dal periodo post-patristico alla caduta dell'impero (1453)*, Cinisello Balsamo 2012, 466 (Register s.v. «Misericordiosa»); Toniolo (2003).

4. 2. 2 Die Ursprünge der Anrufung Mariens als »Mutter der Barmherzigkeit« im »Salve Regina«

Im lateinischen Westen beginnen die ausdrücklichen Zeugnisse für die Barmherzigkeit Mariens erst in der Karolingerzeit. Ein weit verbreitetes Gebet, das dem syrischen Diakon Efreim zugeschrieben wird, aber am Ende des 8. Jh. im Reich der Franken entstand, wendet sich an Maria: »O überaus Barmherzige, durch dich ist die ganze Welt gerettet worden; ich bitte dich, flehe bei Gott für mich überaus Unreinen ..., dass ich ... das ewige Reich erlangen kann«⁶⁰. Ein ebenfalls weit verbreitetes Gebet, das auch unter dem Namen des hl. Augustinus zirkulierte und aus der Mitte des 8. Jahrhunderts stammt, bringt die gemeinte Sache deutlich zum Ausdruck: »Heilige Maria, unterstütze die Elenden, hilf den Schwachen, tröste die Weinenden, bitte für das Volk ...«⁶¹.

Der aus der Lombardei stammende Paulus Diaconus († ca. 799) spricht zu unserem Thema in einer Predigt zur Aufnahme Mariens in den Himmel:

»Jubeln wir also und freuen wir uns über sie, denn Maria ist im Himmel die treue Fürsprecherin (*advocata*) von uns allen. Ihr Sohn ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, während sie Mittlerin zwischen dem Sohn und den Menschen ist. Wie es sich für die Mutter der Barmherzigkeit gebührt, ist sie für uns ganz und gar Barmherzigkeit; sie weiß mit unseren Schwächen mitzuleiden, denn sie kennt gut den Stoff, aus dem wir gemacht sind. Darum tritt sie unablässig bei ihrem Sohn für uns ein, unter der Bedingung freilich, dass wir unsere bösen Handlungen beklagen und verabscheuen«⁶².

Eine große Popularität bekommt der Titel »Mutter der Barmherzigkeit« durch den hl. Odo, den zweiten Abt von Cluny († 942)⁶³. Als 16jähriger (also um 894 ca.) betete er in den Vigilien des Weihnachtsfestes: »O Herrin, Mutter der Barmherzigkeit, in dieser Nacht hast du der Welt den Heiland geboren! Erweise dich huldvoll als Fürsprecherin für mich. Zu deiner glorreichen einzigartigen Geburt fliehe ich, Gütigste, neige huldvoll dein Ohr meinen Bitten«⁶⁴.

Ein ehemaliger Räuber, der als Mönch in das Kloster von Cluny eingetreten war, erzählte Abt Odo von einer Vision, die ihm kurz vor seinem Tod zuteilwurde. Er sei in seinem Geiste in den Himmel erhoben worden, wo sich ihm eine von strahlendem Glanz umgebene Frau genähert habe. Sie stellte sich ihm vor als »die Mutter der

⁶⁰ Pseudo-Efreim, Gebet »Singularis meriti«: H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963, 52; vgl. TPM (= Testi mariani del primo millennio) 3 (1990) 981.

⁶¹ Barré (1963) 42; vgl. TPM 3 (1990) 980 (aus dem Homiliar des Alanus von Farfa), mit Anm. 2; ganz ähnlich Pseudo-Augustinus (= Ambrosius Autpertus), In Assump. B.V.M., 11 (PL 39, 2134); vgl. TPM 3 (1990) 728.

⁶² Paulus Diaconus, Hom. 2 in Assumpt. [11] (PL 95, 1496 B-C).

⁶³ Vgl. dazu G.M. Roschini, »L'origine e il primo sviluppo del titolo e del culto della 'Mater misericordiae' (sec. X-XI)«: Pontificia Academia Mariana Internationalis (Hrsg.), *De cultu mariano saeculis VI-XI*, Bd. IV, Rom 1972, 473–486; L. Hödl, »Odo von Cluny«: *Marienlexikon* 4 (1992) 671; A. Gila, »'Maria, regina e madre di misericordia': un tema tipico dell'epoca medievale«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 186–217 (189).

⁶⁴ Vita s. Odonis I,9 (PL 133, 47 B-C).

Barmherzigkeit« (*Ego sum mater misericordiae*). »In drei Tagen zur gleichen Stunde«, so kündigte ihm die Frau an, »wirst du an diesen Ort gelangen«. Drei Tage später zur angekündigten Zeit starb der junge Mann. Und der Biograf des hl. Odo erzählt (im Jahre 945): »Von diesem Augenblick an begann unser Vater die Gewohnheit, die selige Jungfrau mit dem Titel ‚Mutter der Barmherzigkeit‘ anzurufen«⁶⁵.

Weitere Zeugnisse finden wir dann etwa um das Jahr 1025 in der Lebensbeschreibung des heiligen Maiolus, der durch das Gebet zu Maria als »Mutter der Barmherzigkeit« geheilt worden sei⁶⁶. Fulbert von Chartres († 1029) nennt diese Anrufung in einer Predigt⁶⁷.

Der Gehalt des Titels wird besonders deutlich in zwei Aussagen des hl. Petrus Damiani († 1072). In einer Predigt über die Geburt Mariens schreibt er: »Wir bitten dich, du gnädige Mutter der Frömmigkeit und Barmherzigkeit selbst, damit wir ... die Hilfe deiner Fürsprache im Himmel haben«⁶⁸. Demnach ist Maria »Mutter der Barmherzigkeit«, weil sie Christus geboren hat, der die Barmherzigkeit selbst ist. Auf der anderen Seite ist es aber auch offenkundig, dass Maria den sie anrufenden Menschen durch ihre Fürsprache Barmherzigkeit erweist. Petrus Damiani kann darum auch betonen: Maria ist barmherzig und Verwalterin des »Schatzes der Barmherzigkeit Gottes«⁶⁹.

Das »Salve Regina« ist in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstanden und wurde anfangs besonders am Marienheiligtum Le Puy-en-Velay gesungen⁷⁰. Der vollständige Text ist erstmals bezeugt im Jahre 1140 in dem vom hl. Bernhard von Clairvaux redigierten Antiphonar des Zisterzienserordens⁷¹. In Le Puy wird die Antiphon zunächst zur Terz am Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel gesungen⁷². In der Liturgie der Zisterzienser finden wir das »Salve Regina« seit dem Jahre 1218 als tägliche marianische Schlußantiphon am Ende der Komplet⁷³. Die anderen Orden schlossen sich diesem Brauch an, der später von dem Römischen Brevier Pius' V. übernommen wird. Das »Salve Regina« ist wahrscheinlich die älteste der dort aufgenommenen vier marianischen Schlussantiphonen, zu denen auch die Gesänge »Alma redemptoris mater«, »Ave, Regina caelorum« und »Regina caeli« gehören. Papst Leo XIII. 1884 führte den Brauch ein, das »Salve Regina« nach jeder Stillmesse zu beten, eine Gewohnheit, in der außerordentlichen Form des römischen Ritus weiterlebt. Auch im nachkonziliaren Stundengebet gehört der Gesang zu den marianischen Schlussantiphonen. Deutschsprachige Paraphrasen des Liedes sind bezeugt seit dem 14. Jh.⁷⁴

⁶⁵ Vita s. Odonis II,20 (PL 133, 72 A-B). Vgl. auch Testi mariani del primo millennio, Bd. III, Rom 1990, 842.

⁶⁶ Vita Sancti Maioli II,12 (PL 137, 760).

⁶⁷ Fulbert von Chartres, Sermo 4 (De nativ. B.V.M.) (PL 141, 323 C).

⁶⁸ Petrus Damiani, Sermo 46 in Nativitate Beatae Mariae (PL 144, 761 B).

⁶⁹ Petrus Damiani, Sermo 44 (PL 144, 740 C). Vgl. dazu R. Laurentin, Kurzer Traktat der marianischen Theologie, Regensburg 1959, 84f, Anm. 91; Gila (2003) 189f.

⁷⁰ Vgl. D. von Huebner, »Salve Regina I. Musikwissenschaft«: Marienlexikon 5 (1993) 648f (648).

⁷¹ Vgl. Th. Maas-Ewerd, »Salve Regina II. Liturgiewissenschaft«: Marienlexikon 5 (1993) 649.

⁷² Vgl. Gila (2003) 190, Anm. 12.

⁷³ Vgl. von Huebner (1993) 648.

⁷⁴ Vgl. G. Bernt, »Salve Regina III. Deutsche Tradition«: Marienlexikon 5 (1993) 649f.

Der lateinische Text beginnt heute mit den Worten »Salve Regina, mater misericordia« („Sei begrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit«). Die ursprüngliche Fassung, die dem Bischof von Le Puy, Adhémar von Monteil, zugeschrieben wird, lautet hingegen »Salve Regina misericordiae« (»Sei begrüßt, Königin der Barmherzigkeit«)⁷⁵.

Auf jeden Fall finden wir hier eine Verbindung zwischen den Titeln »Königin der Barmherzigkeit« und »Mutter der Barmherzigkeit«. »Das ›Salve Regina‹ drückt in vollendeter Weise die Stellung des mittelalterlichen Menschen zu Maria aus, sein vollkommenes Vertrauen zu ihr, der Mutter der Barmherzigkeit, in deren Schutz sich die verbannten Kinder Evas empfehlen und deren Leben, Süßigkeit und Hoffnung sie ist, seinen Glauben an ihre Macht als Fürsprecherin bei Gott und ihre Mittlerschaft zwischen ihm und Christus, den sie ihm zeigen wird, wenn die Verbannung dieses Erdenlebens vorüber ist«⁷⁶.

Besonders herausgehoben wird die Barmherzigkeit Mariens vom hl. Bernhard von Clairvaux: »Wir loben zwar auch ihre Demut, wir bewundern ihre Jungfräulichkeit; aber da wir arme Sünder sind, so reizt und gefällt uns mehr, von ihrer Barmherzigkeit reden zu hören; diese umfassen wir lieber, ihrer gedenken wir öfter, sie rufen wir häufiger an«⁷⁷.

4.3 Alfons von Liguori als exemplarischer Zeuge der Neuzeit

Der wohl bekannteste und einflussreichste Lobredner der Barmherzigkeit Mariens in der Neuzeit ist der heilige Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori († 1787) mit seinem Bestseller »Die Herrlichkeiten Mariens« (1759). Es ist »eine volkstümliche Andachtsschrift ..., die im Rahmen einer Erklärung des Salve Regina (...) sowie einiger Abhandlungen zu den Marienfesten beinahe sämtliche Lehren über die Gottesmutter bietet«⁷⁸. Als Gründer der Redemptoristen hat der hl. Alfons einen großen Einfluss auf die marianische Formung der Gläubigen durch die Volksmissionen gewonnen. Inmitten der geistlichen Kälte des Zeitalters der Aufklärung und des mariologischen Minimalismus der Jansenisten bietet Alfons von Liguori geistige Nahrung für eine Erneuerung des Glaubenslebens mit dem Blick auf die Gottesmutter.

Als erfahrener Volksmissionar schreibt der hl. Alfons in der Einleitung zu seinem Werk: Gewöhnlich bewirkt »keine Predigt solchen Segen und solche Zerknirschung des Volkes ..., als die Predigt von der Barmherzigkeit Gottes ... Darum überlasse ich es anderen Schriftstellern, die übrigen Vorzüge Mariens zu beschreiben und nehme mir vor, in diesem Buch vorzüglich von *ihrer großen Güte und ihrer mächtigen Fürsprache* zu handeln. Ich habe deswegen ... in jahrelanger Arbeit alles gesammelt, was die heiligen Väter und die berühmtesten Autoren über die Barmherzigkeit und Macht Mariens

⁷⁵ Vgl. Gila (2003) 190, Anm. 12.

⁷⁶ H. Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg i.Br. 1964, 210.

⁷⁷ Bernhard von Clairvaux, In Assumptione B.M.V., sermo 4, n. 4 (PL 183, 429).

⁷⁸ J. Heinzmann, »Alfons Maria v. Liguori«: Marienlexikon I (1988) 97.

geschrieben haben«⁷⁹. Im Zentrum steht dabei die schon von der griechischen Theologie des 8. Jahrhunderts und vom hl. Bernhard formulierte Überzeugung, dass »alle Gnaden nur durch die Hand Mariens ausgeteilt werden«. Deshalb hängt »das Heil aller« davon ab, »dass von Maria und dem Vertrauen auf ihre Fürbitte gepredigt werde«⁸⁰.

4. 4 Das neuere päpstliche Lehramt: ausgewählte Beispiele

Nachdem wir die geschichtliche Grundlegung der Anrufung Mariens als Mutter und Königin der Barmherzigkeit an unserem geistigen Auge vorziehen lassen konnten, seien nun einige Aussagen des neueren päpstlichen Lehramtes referiert.

4. 4. 1 Maria, die Gnadenvolle, als »Mutter der Barmherzigkeit« bei Leo XIII. (1892)

Papst Leo XIII. schreibt etwa in seiner Enzykliken über den Rosenkranz: »wenn wir uns mit unseren Bitten zu Maria flüchten, dann flüchten wir uns ja zur Mutter der Barmherzigkeit. In ihrer Herzensgüte will sie vor allem uns zur Erlangung des ewigen Lebens behilflich sein; aber darüber hinaus will sie uns von sich aus und sofort in jeder Not zu Hilfe kommen, selbst wenn sie nicht eigens darum angerufen wird. Mit vollen Händen will sie uns mitteilen aus jenem Schatz der Gnade, der ihr von Anfang an in so reicher Fülle von Gott verliehen wurde, dass sie dadurch würdig war, seine Mutter zu werden. Diese Gnadenfülle ist die herrlichste Auszeichnung, die Maria zuteil wurde; durch sie überragt sie weit alle Stufen und Ordnungen der Engel und Menschen und steht von allen Christus am nächsten«⁸¹.

4. 4. 2 Die Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens durch Pius XII. (1942)

Eindrucksvoll ist auch, um ein prominentes Beispiel herauszuheben, die Weihe der Welt an der Unbefleckte Herz Mariens im Jahre 1942, also mitten im Zweiten Weltkrieg:

»Königin des heiligen Rosenkranzes, Hilfe der Christen, Zuflucht des menschlichen Geschlechtes, Siegerin in allen Schlachten Gottes! Flehend werfen wir uns vor deinem Throne nieder. Wir kommen voll Vertrauen, dass wir Barmherzigkeit, Gnade und rechte Hilfe in unseren Bedrängnissen erlangen. Wir vertrauen nicht auf unsere Verdienste, sondern einzig auf die unendliche Güte deines mütterlichen Herzens.

⁷⁹ Alfons Maria von Liguori, *Die Herrlichkeiten Mariens*, Stuttgart 1991, 20. In der Folge verwenden wir diese deutsche Übersetzung. Für die historisch-kritische Überprüfung der vom hl. Alfons zitierten Quellen (dessen Angaben nicht immer dem neuesten Kenntnisstand entsprechen) vergleiche man die neue italienische Ausgabe: Alfonso M. de Liguori, *Le glorie di Maria*. Presentazione di Giovanni Velocci, Cinisello Balsamo ²2002.

⁸⁰ Zur universalen Gnadenvermittlung Mariens in Christus vgl. Hauke, *Introduzione alla mariologia*, Kap. 8; Ders., *Maria, »Mittlerin aller Gnaden«*. Die universale Gnadenmittlerschaft Mariens im theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier (*Mariologische Studien* 17), Regensburg 2004; Ders., »Maria, »Mittlerin aller Gnaden«, im Vatikanischen Geheimarchiv aus der Zeit Pius' XI. – Zwischenbericht einer Spurensicherung«: *Theologisches* 36 (2006) 381–392; Ders., »Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick«: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53.

⁸¹ Leo XIII., Enzyklika »*Magnae Dei Matris*« (1892): Graber – Ziegenaus, Nr. 69.

Dir und deinem unbefleckten Herzen vertrauen wir uns an und weihen wir uns in dieser entscheidenden Stunde der menschlichen Geschichte. ...

Du, o Mutter der Barmherzigkeit, erbitte uns von Gott den Frieden! Erbitte uns vor allem jene Gnaden, die in einem Augenblick die Seelen umwandeln können; erbitte uns jene Gnaden, die den Frieden vorbereiten, herbeiführen und sichern! Königin des Friedens, bitte für uns und gib der Welt den Frieden, nach dem die Völker seufzen, den Frieden in der Wahrheit, in der Gerechtigkeit, in der Liebe Christi! Gib der Welt den Frieden der Waffen und den Frieden der Seelen, damit in der Ruhe der Ordnung das Reich Gottes sich ausbreite. ...

Dem Herzen deines göttlichen Sohnes Jesus Christus wurde die Kirche und das ganze menschliche Geschlecht geweiht. Auf ihn sollten alle ihre ganze Hoffnung setzen! Er sollte für sie Zeichen und Unterpand des Sieges und der Rettung sein! So weihen wir uns auf ewig auch Dir, deinem unbefleckten Herzen, o Mutter und Königin der Welt! Deine Liebe und dein Schutz sollen den Sieg des Reiches Gottes beschleunigen! Alle Völker, im Frieden mit sich und mit Gott, sollen dich selig preisen! Mit dir sollen sie von einem Ende der Welt bis zum anderen das ewige Magnifikat der Glorie, der Liebe und Dankbarkeit zum Herzen Jesu anstimmen: In ihm allein können sie die Wahrheit, das Leben und den Frieden finden. Amen⁸².

4. 4. 3 *Maria als Empfängerin und Offenbarerin der barmherzigen Liebe Gottes bei Johannes Paul II. (Dives in misericordia, 1980)*

Die umfangreichste päpstliche Stellungnahme zur Barmherzigkeit Mariens findet sich in der Enzyklika Johannes Pauls II. über das göttliche Erbarmen (1980). Einige Teile haben wir daraus bereits zitiert. Nachdem sich der Heilige Vater über das Magnifikat geäußert hat, das Maria als Empfängerin der Barmherzigkeit vorstellt, und auf ihr Herzensopfer unter dem Kreuz eingegangen ist, fährt er fort:

»Gerade an dieser ‚sich erbarmenden‘ Liebe, die vor allem bei der Begegnung mit dem moralischen und physischen Übel wirksam wird, hatte das Herz derer, die dem Gekreuzigten und Auferstandenen Mutter war, in außergewöhnlicher Weise Anteil. In ihr und durch sie offenbart sich die erbarmende Liebe weiterhin in der Geschichte der Kirche und der Menschheit. Diese Offenbarung ist deshalb besonders fruchtbar, weil sie sich in Maria auf das einzigartige Taktgefühl ihres mütterlichen Herzens gründet, auf ihre besondere Empfindsamkeit und die Fähigkeit, alle Menschen zu erreichen, *welche die erbarmende Liebe leichter von seiten einer Mutter annehmen*. Das ist eines der großen und lebenspendenden Geheimnisse des Christentums, dem Geheimnis der Menschwerdung innig verbunden.

,Diese Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich an, von der Zustimmung, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diese heilbringende Aufgabe nicht niedergelegt, sondern fährt

⁸² Pius XII., Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens, 31. Oktober 1942: vgl. Graber – Ziegenaus, Nr. 168f; obige Übersetzung nach www.fatima.ch (Zugang 23.5.2016).

durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken. In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zum seligen Vaterland gelangen‘ (II. Vatikanum, *Lumen gentium* 62)«⁸³.

4. 4. 4 Maria im »Jahr der Barmherzigkeit« nach Papst Franziskus (2015–16)

Papst Franziskus beschreibt Sinn und Gehalt des Außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit in seiner 2015 veröffentlichten Verkündigungsbulle »*Misericordiae vultus*«. Dabei gilt ein aufmerksamer Blick auch Maria als »Mutter der Barmherzigkeit«:

»Unser Gedanke richtet sich nun auf die Mutter der Barmherzigkeit. Ihr liebevoller Blick begleite uns durch dieses Heilige Jahr, damit wir alle die Freude der Zärtlichkeit Gottes wiederentdecken können. Kein anderer hat so wie Maria die Tiefe des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes kennen gelernt. Ihr ganzes Leben war geprägt von der Gegenwart der fleischgewordenen Barmherzigkeit. Die Mutter des Gekreuzigten und Auferstandenen ist eingetreten in das Heiligtum der göttlichen Barmherzigkeit, denn sie hatte zutiefst Anteil am Geheimnis seiner Liebe.

Dazu erwähnt, die Mutter des Sohnes Gottes zu sein, war Maria von Anbeginn an von der Liebe des Vaters vorbereitet worden, um die *Lade des Bundes* zu sein, des Bundes zwischen Gott und den Menschen. In ihrem Herzen hat sie die Barmherzigkeit Gottes bewahrt, in völligem Einklang mit ihrem Sohn Jesus. Ihr Lobgesang auf der Schwelle des Hauses der Elisabeth war der Barmherzigkeit gewidmet, die sich erstreckt ‚von Geschlecht zu Geschlecht‘ (*Lk* 1,50). Auch wir waren schon in diesen prophetischen Worten der Jungfrau Maria anwesend. Das wird uns Trost und Stärke sein, wenn wir die Heilige Pforte durchschreiten, um die Frucht der göttlichen Barmherzigkeit zu erfahren.

Unter dem Kreuz ist Maria, gemeinsam mit Johannes, dem Jünger, den Er liebte, Zeugin der Worte der Vergebung, die über die Lippen Jesu kamen. Diese höchste Form der Vergebung für die, die ihn gekreuzigt haben, zeigt uns, wie weit die Barmherzigkeit Gottes geht. Maria bezeugt, dass die Barmherzigkeit des Sohnes Gottes grenzenlos ist und alle erreicht, ohne jemanden auszuschließen. Richten wir an sie das uralte und doch stets neue Gebet des *Salve Regina*, dass sie nie müde werde, uns ihre barmherzigen Augen zuzuwenden, und uns würdig mache, das Antlitz der Barmherzigkeit zu betrachten, ihren Sohn Jesus Christus«⁸⁴.

Als Papst Franziskus am 1. Januar 2016 die Heilige Pforte in der Patriarchalbasilika Santa Maria Maggiore öffnete, begrüßte er Maria mit den Worten: »*Salve, Mater misericordiae!*«, dem Beginn eines alten Hymnus, den der Heilige Vater in der Folge zi-

⁸³ *Dives in misericordia* 9.

⁸⁴ *Misericordiae vultus* 24. Die Aussage, dass die Barmherzigkeit Gottes alle erreiche, »ohne jemanden auszuschließen«, darf nicht im Sinne der von der Kirche verurteilten Lehre der Allererlösung verstanden werden, wonach alle Menschen in den Himmel kommen, sondern ist auszulegen im Sinne des universalen Heilsangebotes, dem sich der Mensch auch widersetzen kann. Vgl. dazu etwa A. Ziegenaus, »Die Hölle als Wirklichkeit ewigen Heilsverlustes«: F. Breid (Hrsg.), *Wenn der Herr einst wiederkommt*, Kisslegg-Immenried 2012, 175–187.

tiert: »Gruß dir, Mutter der Barmherzigkeit, Mutter Gottes und Mutter der Vergebung, Mutter der Hoffnung und Mutter der Gnade, Mutter reich an heiliger Fröhlichkeit«⁸⁵.

5. Systematische Perspektiven

Nachdem wir die biblischen Grundlagen und die geschichtliche Entwicklung über die Barmherzigkeit der Gottesmutter umrissen haben, sind nun einige systematische Perspektiven deutlich zu machen.

5.1 Maria als Empfängerin der göttlichen Barmherzigkeit

Im Magnifikat, der deutlichsten biblischen Verbindung zwischen Maria und der göttlichen Barmherzigkeit, erscheint die Gottesmutter als Vertreterin des neuen Gottesvolkes, das die Barmherzigkeit Gottes in der Ankündigung der Geburt Jesu erfahren hat. Maria ist also zunächst einmal Empfängerin der göttlichen Barmherzigkeit, insofern Gott sie dazu berufen hat, die menschliche Mutter des ewigen Sohnes Gottes zu werden. Dieses Empfangen der Barmherzigkeit reicht zurück in den ewigen Heilsplan Gottes und verwirklicht sich in der Geschichte bereits beim menschlichen Lebensursprung Mariens, als sie im Schoß ihrer Mutter ohne den Makel der Erbsünde empfangen worden ist⁸⁶. Im Blick auf das barmherzige Wirken Jesu, dem Erlöser der Menschheit, wurde Maria als Prophetin, Mutter und Königin der Barmherzigkeit berufen.

5.2 Maria als Königin der Barmherzigkeit

Das Empfangen der Barmherzigkeit Gottes bereits in der Bewahrung vor der Erbsünde begründet die einzigartige Stellung Mariens in der Heilsgeschichte. Sie allein wird vor dem Makel jeglicher Sünde bewahrt, weil sie dazu berufen worden ist, die Mutter des Sohnes Gottes zu werden und die Mutter der Kirche. Sie empfängt die göttliche Barmherzigkeit in der Fülle der Gnade vom Beginn ihres Lebens an, um selbst barmherzig wirken zu können. Als »Königin der Barmherzigkeit« steht sie an der Seite Christi des Königs, um in ihrer spezifischen Prägung als Urbild und Mutter der Kirche am Aufbau des Reiches mitzuwirken. Wie die Präfation der Marienmesse »Maria, Königin und Mutter der Barmherzigkeit« hervorhebt, ist die selige Jungfrau eine »milde Königin«⁸⁷.

Das Königtum Jesu gründet in seinem Gott sein, aber auch in seinem Heilswirken als Mensch: durch den Tod am Kreuz hat er, der Messias aus dem Geschlechte Davids, seine Erhöhung und die Ausgießung der Gnade für die Menschen verdient.

⁸⁵ Papst Franziskus, Predigt zur Eröffnung der Heiligen Pforte in Santa Maria Maggiore, 1. Januar 2016: Die Tagespost, 5. Januar 2016, S. 5.

⁸⁶ Vgl. dazu ausführlicher I. Calabuig, »La Vergine, oggetto della misericordia di Dio. Riflessioni a partire dalla liturgia«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hg.), Maria Madre di misericordia. *Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 244–265.

⁸⁷ Schott-Messbuch Marienmessen, 270 (Nr. 39).

In ähnlicher Weise hat auch das Königtum Mariens zwei Wurzeln: ihre Gottesmatterschaft, durch die sich ihre besondere Würde begründet, und ihre einzigartige Mitwirkung an der Erlösung⁸⁸. Diese Mitwirkung erreicht ihren Höhepunkt am Kreuz, wo sie sich innerlich mit dem Opfer Jesu verbindet, und setzt sich fort in ihrem mütterlichen Wirken zugunsten aller Menschen, die mit Christus verbunden sind oder ihm zugehören sollen.

Das Königtum Mariens ist nicht nur eine Würdestellung, sondern beinhaltet eine Aufgabe, wie der hl. Alfons ausführt. Schon im weltlichen Bereich wird das Leitungsamt für das Wohl der Untergebenen verliehen. Alfons zitiert den stoischen Philosophen Seneca: »Die Größe des Königs und der Königin besteht darin, dass sie den Elenden zu Hilfe kommen«⁸⁹.

Die Barmherzigkeit Mariens bekundet sich schon während ihres Erdenlebens, insbesondere bei der Hochzeit zu Kana als Anfang der »Zeichen« Jesu und bei ihrem Stehen unter dem Kreuz. Zur Vollendung kommt sie freilich erst aufgrund ihrer Aufnahme in den Himmel, weil sie in der seligen Gottesschau alle menschlichen Notlagen wahrnehmen kann und als Fürsprecherin wirkt. Im Lichte Gottes schaut Maria auf das »Tal der Tränen«, um den »verbannten Kindern Evas« zu Hilfe zu kommen.

„Wende deine barmherzigen Augen uns zu« – diese Bitte des »Salve Regina« kommentiert Alfons von Liguori mit einer dem hl. Epiphanius zugeschriebenen Homilie, in der Maria als »vieläugig« beschrieben wird⁹⁰: »sie ist ganz Auge, um uns Elenden hienieden zu Hilfe zu kommen. Bei Anwendung des Exorzismus an einem Besessenen gab einmal der böse Feind, befragt, was Maria tue, die Antwort: ‚Sie steigt auf und nieder‘. Er wollte sagen, diese gütige Herrin sei mit nichts anderem beschäftigt, als auf die Erde herabzusteigen, um den Menschen Gnade zu bringen, und zum Himmel aufzusteigen, um dort von Gott die Erhöhung unserer Bitten zu erwirken«⁹¹.

Mit Hinweis auf den Franziskaner Konrad von Sachsen (13. Jh.) (unter den Werken Bonaventuras zitiert) wendet Alfons eine Aussage über Rut (die Stammutter des Königs David) auf Maria an: »Gesegnet bist du vom Herrn, o Tochter; denn deine frühere Barmherzigkeit wird durch die nachfolgende übertroffen« (Ruth 3,10)⁹². Die Barmherzigkeit Mariens war groß schon auf Erden und wird vom Himmel aus noch wirksamer, weil sie unsere Nöte besser kennt. »Wie der Glanz der Sonne ... den des Mondes übertrifft, so übertrifft jetzt die Barmherzigkeit Mariens im Himmel jene, die sie uns während des Erdenlebens erwiesen hat«⁹³.

⁸⁸ Vgl. Pius XII., Enzyklika »Ad caeli Reginam« (1954): Graber – Ziegenaus, Nr. 237f.

⁸⁹ Seneca, Medea, Akt II, Szene 2. Zitiert in Alfons von Liguori, Herrlichkeiten, 25 (Teil I, Kap. 1).

⁹⁰ Epiphanius, Homilia in laudes S. Mariae Deiparae (PG 43, 497 C). Der Verfasser ist nicht Epiphanius selbst, sondern vielleicht ein anderer Erzbischof von Zypern mit dem gleichen Namen: vgl. die Anmerkung in Alfonso de Liguori, 2002, 190, Anm. 1; M. Geerard, Clavis Patrum graecorum II, Turnhout 1974, Nr. 3771.

⁹¹ Alfons von Liguori, Herrlichkeiten, 177 (Teil I, Kap. 7).

⁹² Im Buch Rut ist damit gemeint die Begleitung der Schwiegermutter in deren Heimat (die frühere Barmherzigkeit) und der Einsatz für den Weiterbestand der Familie durch die Heirat mit Boas.

⁹³ Alfons von Liguori, Herrlichkeiten, 179 (Teil I, Kap. 7); vgl. Konrad von Sachsen, Speculum B.M.V., lectio 10: Bonaventura, Opera omnia VI, Quaracchi 1893, 444, Sp. 2 (vgl. die Anmerkung in Alfonso de Liguori, 2002, 192, Anm. 11).

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ist ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, das den »verbannten Kindern Evas« Hoffnung gibt. Schon das vorchristliche Judentum sieht den Tag der Auferstehung am Ende der Zeiten als »Tag der Barmherzigkeit« und »Tag des Trostes«⁹⁴. Nach dem Zweiten Vatikanum ist Maria, mit Leib und Seele im Himmel verherrlicht, »ein Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes« für das pilgernde Gottesvolk⁹⁵.

5.3 Der Sinngehalt des Titels »Mutter der Barmherzigkeit«

Schon im geschichtlichen Teil haben wir einen Hinweis bekommen auf die Bedeutung des Titels »Mutter der Barmherzigkeit«: Maria ist Mutter Christi, des Barmherzigen schlechthin, und übt die Werke der Barmherzigkeit, vor allem durch ihre Fürsprache im Himmel. Im gleichen Sinne äußert sich auch die Einführung in die Marienmesse »Maria, Königin und Mutter der Barmherzigkeit«: »Unter dem Titel ‚Mutter der Barmherzigkeit‘ ... wird die heilige Maria zu Recht gefeiert, weil sie uns den Herrn Jesus Christus geboren hat, die sichtbare Barmherzigkeit des unsichtbaren, barmherzigen Gottes, und weil sie die geistliche Mutter der Gläubigen ist, voll Gnade und Barmherzigkeit«⁹⁶.

Einen plausiblen Hinweis finden wir auch beim hl. Petrus Canisius: »Mutter der Barmherzigkeit« heißt soviel als barmherzige Mutter. So wird dieser Genitiv oft in der Heiligen Schrift gebraucht nach der Sprachweise der Hebräer; zum Beispiel wo Gott der Gott der Barmherzigkeit und des Friedens genannt wird, das heißt, der barmherzige und friedfertige Gott ... Wir grüßen also Maria als die barmherzige Mutter ... und sagen, sie sei unter allen Müttern ... weitaus die barmherzigste ...«⁹⁷.

Die Anrede »Mutter« weist hier auf die geistige Mutterschaft bzw. auf die mütterliche Mittlerschaft in Christus. Insofern die geistige Mutterschaft Mariens auf eine Notlage gerichtet ist, erweist sie sich als Werk der Barmherzigkeit.

5.4 Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

In manchen homiletischen Äußerungen wurde die strafende Gerechtigkeit Gottes oder Christi der Barmherzigkeit Mariens entgegengestellt. Einige Stimmen in diesem Sinne sammelt auch der hl. Alfons, so etwa die Meinung eines Prager Erzbischofs aus dem späten Mittelalter: »der ewige Vater« habe »dem Sohn das Amt zu richten und zu strafen übergeben ...; der Mutter aber das Amt, Mitleid zu haben mit den Elenden und ihnen zu helfen«⁹⁸.

⁹⁴ Vgl. A.M. Serra, »L'Assunta, madre di misericordia«: P. Di Domenico – E. Peretto (Hg.), *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova 2003, 76–121 (78f).

⁹⁵ *Lumen gentium* 68.

⁹⁶ Schott-Messbuch Marienmessen, 262f. (Nr. 39).

⁹⁷ Petrus Canisius, *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin*, Warnsdorf 1933; Nachdruck Stuttgart 2013, 524f. (Kap. 56).

⁹⁸ Erzbischof Ernest, *Psalterium de laudibus S. Mariae* (1385), Kap. 122; vgl. Alfons von Liguori, *Herrlichkeiten* 26 (Teil I, Kap. 1); Alfonso de Liguori (2002) 41, Anm. 13.

In dieser Ansicht ist sicher richtig, dass Maria (im Unterschied zu Christus) in aller Regel nicht mit dem Urteilsspruch des Weltenrichters verbunden wird beim Jüngsten Gericht. Andererseits ist aber die Barmherzigkeit Mariens auch nicht als Gegensatz zur Gerechtigkeit zu verstehen. Barmherzigkeit geht über die Gerechtigkeit hinaus, ist ihr nicht entgegengesetzt⁹⁹. Maria stimmt dem Willen Gottes stets zu, ganz gleich, ob es sich um die strafende Gerechtigkeit Gottes oder um das Gewähren der barmherzigen Gnade geht. Auch beim hl. Alfons von Liguori, der in der Moraltheologie einen ausgewogenen Mittelweg geht zwischen Rigorismus und Laxismus, ist es ganz klar: für die Rettung des Sünders vor dem ewigen Verderben ist der Pilgerstand verlangt (also das Leben auf Erden, das mit dem leiblichen Tod endet) und die innere Zuwendung zu Gott in der Reue. Am Ende des Kapitels über die Barmherzigkeit Mariens bringt er das Beispiel eines Rechtsanwaltes, der ein übles Leben führte, aber immerhin täglich ein Gebet zur Gottesmutter verrichtete. Aufgrund dieser Andacht zu Maria wurde ihm die Gnade gewährt, einem unvorbereiteten Tode zu entgehen und sich vor seinem Ableben zu bekehren¹⁰⁰.

In diesem Sinne präsentiert sich auch die Darstellung Mariens durch Michelangelo bei seinem Gemälde über das Jüngste Gericht in der Sixtinischen Kapelle: neben der majestätischen Gestalt Christi des Weltenrichters sieht man ein liebliches Bild der Gottesmutter, die ihr Haupt nach unten neigt: sie blickt auf einen Engel, der mit einem Seil zwei Gläubige nach oben zieht. Dieses Seil des Heiles ist ein großer Rosenkranz, durch dessen Gebet die Gläubigen Rettung finden.

Der katalanische Laientheologe Raimundus Lullus (13. Jh.) betont in seinem »Buch über die heilige Maria« die Zusammengehörigkeit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. »Aus dem Tuch der Barmherzigkeit und des Mitleids ... hat sich Unsere Liebe Frau Kleid, Rock, Mantel, Schleier und Krone geschaffen, damit die Sünder sie im Gewand der Barmherzigkeit und des Mitleids sehen mögen. Das Kleid bedeutet Reue, der Rock Schuldbekennnis, der Mantel Buße, der Schleier Vergebung, die Krone das Geschenk des Himmels. Und wenn die Sünder Unsere Liebe Frau auf diese Weise betrachten und die Bedeutung des Gewandes verstehen, flößt ihnen Unsere Liebe Frau Hoffnung auf Vergebung und Gnaden ein«¹⁰¹. Wenn ein Sünder »verzweifelt, ruft er die Gerechtigkeit Gottes, die die Sünder bestraft. Dadurch aber, dass er mit seinem Erinnern, Verstehen und Lieben Unsere Liebe Frau zu rufen vermag, ruft er die Barmherzigkeit und das Mitleid, in die Unsere Liebe Frau gekleidet ist. Barmherzigkeit und Mitleid unserer Lieben Frau stehen in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit, und so verwandelt sich die Verzweiflung des Sünders in Hoffnung ...«¹⁰².

⁹⁹ Vgl. auch Franziskus, *Misericordiae vultus* 21: »Die Barmherzigkeit steht ... nicht im Gegensatz zur Gerechtigkeit. Sie drückt vielmehr die Haltung Gottes gegenüber dem Sünder aus, dem Er eine weitere Möglichkeit zur Reue, zur Umkehr und zum Glauben anbietet«.

¹⁰⁰ Vgl. Alfons von Liguori, *Herrlichkeiten* 184 (Teil I, Kap. 7, Beispiel).

¹⁰¹ Ramon Llull, *Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria*. Katalanisch-deutsch, Stuttgart – Bad Canstatt 2015, 259 (Kap. 21, 2).

¹⁰² Ebenda, 261 (Kap. 21, 3).

5.5 Maria als weibliches Abbild des göttlichen Erbarmens

In einer theologisch korrekten Sicht erscheint »Mariens Barmherzigkeit nur als Abbild und Organ des erlösenden Erbarmens Gottes, d.h. als Ausstrahlung und Vermittlung der allein heilswirksamen Barmherzigkeit Gottes und Christi. Gott aber hat seine Liebe und Barmherzigkeit in Maria unter das Gesetz der Mütterlichkeit gestellt. Deshalb wird in Maria ein neuer Aspekt der Barmherzigkeit Gottes und Christi sichtbar. Durch Maria wird Gottes Barmherzigkeit anders sichtbar als ohne sie, weil eben Gott hier seine Barmherzigkeit im Bild und Herzen der Frau und Mutter ausgeprägt hat. Maria stellt die Barmherzigkeit Gottes in einer für unsere Armseligkeit besonders zugänglichen und wirksamen Weise dar«¹⁰³.

Ein herausragendes Beispiel für diese Darstellung findet sich in einer Predigt des hl. Bernhard von Clairvaux. Sollten wir Angst haben, uns an Gott den Vater zu wenden, dann schenkt der Vater uns seinen Mensch gewordenen Sohn, unseren Bruder. Wenn wir uns vor Jesus als dem hoheitsvollen Richter fürchten, der immerhin Gott bleibt, gibt er uns Maria als Fürsprecherin. »Jedenfalls wird der Sohn die Mutter erheben und der Vater den Sohn«. Bernhard nennt diese »Treppe der Sünder« seine höchste Zuversicht und den vollständigen Grund für seine Hoffnung¹⁰⁴.

5.6 Maria als »Spiegel der Dreifaltigkeit« im Erbarmen

Die Bedeutung der Barmherzigkeit Mariens können wir betrachten im Zusammenhang mit ihrer Beziehung zu den drei göttlichen Personen. Im Zentrum steht hier die Beziehung zu Christus, wie wir es etwa in der Verhältnisbestimmung des Zweiten Vatikanums finden: Maria ist »die Mutter des Sohnes Gottes und daher die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes«¹⁰⁵. Es ist darum kein Zufall, dass bei unserer geschichtlichen Durchsicht der erste mit der Barmherzigkeit verbundene Marientitel »Mutter der Barmherzigkeit« lautet. »Mutter« ist Maria gegenüber ihrem Sohn, aber auch gegenüber seinem mystischen Leib, der Kirche.

Der Titel »Mutter« ist freilich zu verbinden mit dem der »Gefährtin« (socio). Maria ist »in einzigartiger Weise« die Gefährtin des Erlösers¹⁰⁶. Bevor sie den Sohn Gottes in ihrem Schoß empfängt, spricht sie ihr Jawort auch ihrem göttlichen Sohn gegenüber. Sie erscheint darin als Urbild der Kirche, die sich als »Braut« ihrem göttlichen Bräutigam öffnet. Dem Mitleiden unter dem Kreuz entspricht die einzigartige Mitwirkung an der Erlösung. Dadurch hat Maria beigetragen »zur Wiederherstellung des ibernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter«¹⁰⁷.

Maria ist nicht nur Mutter des Sohnes, sondern auch »bevorzugt geliebte Tochter des Vaters«. Jesus Christus verdankt seine göttliche Natur allein der ewigen Zeugung des göttlichen Vaters, seine menschliche Natur hingegen entstammt allein seiner jungfräulichen Mutter. Das Erbarmen des Vaters ist nicht mit Affekten verbunden,

¹⁰³ Stöhr (1986) 54–56; vgl. Ders. (1988) 369; (2013) 56f.

¹⁰⁴ Bernhard von Clairvaux, In nativitate B.V. Mariae 7 (PL 183, 441).

¹⁰⁵ Lumen gentium 53.

¹⁰⁶ Vgl. Lumen gentium 61.

¹⁰⁷ Lumen gentium 61.

sondern meint die Auswirkung der ewigen göttlichen Liebe im Bereich der Welt. Die menschliche Aufnahme des göttlichen Erbarmens in Jesus Christus freilich hat im Erdenleben des Herrn auch eine gefühlsmäßige Komponente. Sie kommt zum Zuge in der Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu. Das Gleiche gilt auch entsprechend für die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens. In ihrer Barmherzigkeit hat Maria im wörtlichen Sinne ein Herz für uns. Was im Alten Testament im Bezug auf Gott als Metapher gelten muss, dass etwa sein Herz sich in Mitleid entzündet (Hos 11,8), passt hingegen auf das Leiden des Herzens Jesu auf Erden und das Mitleid des Herzens Mariens, wo »Herz« stets für die gesamte Person steht in ihrer inneren Mitte aus Willen, Verstand und Gefühl.

Maria ist auch, wie das Zweite Vatikanum hervorhebt, »Heiligtum« des Heiligen Geistes. Zu dessen Funktionen gehört auch das Trösten. Betrübte trösten gehört zu den sieben Werken der geistigen Barmherzigkeit. Der griechische Begriff *parakletos* aus dem Johannesevangelium wird von den frühesten lateinischen Übersetzungen wiedergegeben mit *advocatus*, also mit »Anwalt«, später aber mit *consolator* („Tröster«). Der »Paraklet« ist der griechischen Sprache in der Tat jemand, der »herbeigerufen« wird als Beistand, in besonderer Weise bei der Verteidigung vor Gericht. »Paraklet« meint aber auch in einem umfassenden Sinne das Zusprechen: sei es als Ermutigen, Ermahnen oder auch als Trösten¹⁰⁸.

Der hl. Irenäus beschreibt Maria als »Knotenlöserin«, die sich des von Eva verschlungenen »Knotens« annimmt, und als »advocata Hevae«. Das in der lateinischen Übersetzung gebrauchte Wort *advocata* lautet in der griechischen Urfassung sehr wahrscheinlich *parakletos*¹⁰⁹; dieser Befund lässt sich deuten als Teilhabe an der Funktion des Helfens und »Tröstens«, die das Neue Testament auf besondere Weise dem Heiligen Geist zuschreibt.

Maria ist »Heiligtum« des Heiligen Geistes, aber auch (wie Papst Johannes Paul II. hervorhebt) seine »Braut«¹¹⁰: gemeint ist damit die einzigartige Beziehung Mariens zum Heiligen Geist, die über das Heiligtum sein hinausgeht, das ja schon allen getauften Christen geschenkt wird.

5.7 Die Barmherzigkeit Mariens als Urbild und Mutter der Kirche

Bei der Auslegung des Magnifikat konnten wir feststellen, dass Maria im Lobpreis der göttlichen Barmherzigkeit als Vertreterin des Volkes Israel erscheint, das sich Christus öffnet und dadurch zur Kirche wird. Maria ist Urbild der symbolhaft »weiblichen« Kirche in ihrem Empfangen der göttlichen Barmherzigkeit und in ihrem Mitwirken an der Erlösung. Dazu passt der auf das Magnifikat zugeschnittene Titel »Prophetin der Barmherzigkeit«.

Maria ist nicht nur Urbild und Glied der Kirche, sondern auch »Mutter der Kirche« in dem Sinne, dass sie einen mütterlichen Auftrag erhält für alle anderen Glieder des

¹⁰⁸ Zum Bedeutungsumfang vgl. J. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. III, Freiburg i.Br. ³1979, 157–159.

¹⁰⁹ Vgl. M. Hauke, Heilsverlust in Adam, Paderborn 1993, 267.

¹¹⁰ Vgl. dazu Hauke, Introduzione alla Mariologia, 145f. (Kap. 4).

mystischen Leibes Christi. Das Zweite Vatikanum zitiert dazu den hl. Augustinus: Maria ist »Mutter der Glieder (Christi), ... denn sie hat in Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren würden, die dieses Hauptes Glieder sind«¹¹¹. Diese liebende Mitwirkung ist durch Barmherzigkeit geprägt. Maria ist »Mutter der Barmherzigkeit« auch in dem Sinne, dass sich ihre Aufgabe auf die gesamte Kirche erstreckt (und damit auf die ganze Menschheit, die gerufen ist, der Kirche anzugehören).

6. Maria als Vorbild für die Werke der Barmherzigkeit

6. 1 Die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit

Nachdem wir die theologischen Grundlagen erarbeitet haben, gilt es einen Blick zu werfen auf die praktische Dimension unseres Themas. Im Zentrum steht dabei die exemplarische Aufzählung der sieben leiblichen und sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit, an die Papst Franziskus in seiner Bulle zum Heiligen Jahr erinnert:

»Entdecken wir erneut die *leiblichen Werke der Barmherzigkeit*: Hungerige speisen, Durstigen zu trinken geben, Nackte bekleiden, Fremde aufnehmen, Kranke pflegen, Gefangene besuchen und die Toten begraben. Und vergessen wir auch nicht die *geistigen Werke der Barmherzigkeit*: den Zweifelnden recht raten, die Unwissenden lehren, die Sünder zurechtweisen, die Betrüben trösten, Beleidigungen verzeihen, die Lästigen geduldig ertragen und für die Lebenden und Verstorbenen zu Gott beten«¹¹².

Ausgehen können wir hier schon am irdischen Leben Mariens: barmherzig war sie, als eine gute Mutter, gegenüber ihrem Sohn, den sie als Kind nährte und bekleidete. Auch ihr Besuch bei Elisabet, die gesegneten Leibes war, lässt sich mit dem Motiv der helfenden Barmherzigkeit verbinden. Als erste bemerkt sie die Notlage der Brautleute auf der Hochzeit zu Kana, denen der Wein ausgegangen war. Da sie unter dem Kreuz stand, ist es möglich, dass sie auch an seinem Begräbnis teilnahm. Die Volksfrömmigkeit konzentriert sich freilich auf die Abnahme des Leichnams Jesu vom Kreuz, der in den Schoß seiner Mutter gelegt wird.

Bezüglich der geistigen Werke der Barmherzigkeit im Erdenleben der Gottesmutter ist zunächst an ihre Gegenwart unter dem Kreuz zu denken: die mütterliche Liebe, die sie dazu motiviert, enthält sicherlich den Gesichtspunkt, den leidenden Sohn zu trösten, auch wenn sich damit der noch tiefere Beweggrund verbindet, sich dem Erlösungsoffer Jesu zur Vergebung der Sünden innerlich anzuschließen. Was das Bittgebet betrifft, so findet dieses geistige Werk der Barmherzigkeit, das einem jeden Christen zugänglich ist, in der Pfingstnovene, in der Maria inmitten der Jünger Jesu die Gabe des Heiligen Geistes erfleht und erlangt.

Das irdische Vorleben der Barmherzigkeit findet freilich seine Vollendung vom Himmel aus: Maria erwirkt uns durch ihre Fürbitte die Gnaden ihres Sohnes. Unter den leiblichen Werken der Barmherzigkeit kommt dabei wohl im Bewusstsein der Kirche der Sorge für die Kranken eine besondere Rolle zu. Die Lauretanischen Litanei etwa preist Maria als »Heil der Kranken«.

¹¹¹ Augustinus, De S. Virginitate 6 (PL 40, 399), in Lumen gentium 53.

¹¹² Franziskus, Misericordiae vultus 15.

Unter den geistlichen Werken der Barmherzigkeit steht der Einsatz für die Bekehrung der Sünder im Vordergrund. »Zuflucht der Sünder« ist darum eine weitere, überaus bezeichnende Anrufung der Lauretanischen Litanei. Auch der dort ebenfalls genannte Titel »Trösterin der Betrübten« lässt sich mit den Werken der Barmherzigkeit verbinden.

6. 2 Außerordentliche Bekundungen der Barmherzigkeit Mariens

Zu den außerordentlichen Bekundungen der Barmherzigkeit Mariens gehören ihre Erscheinungen, deren Botschaften sich ebenfalls auf die leiblichen und vor allem geistigen Werke der Barmherzigkeit hin konkretisieren lassen. Im Vordergrund stehen, wie beispielsweise in Lourdes und Fatima, das Gebet um die Bekehrung der Sünder und der Aufruf zur Buße. Der Titel »Mutter der Barmherzigkeit« ist verbunden mit dem 1983 vom Erzbischof von Bourges anerkannten Wunder der Heilung, das 1876 in Pellevoisin einer todkranken Frau, Estelle Faguette zuteil wurde: das Wunder sei geschehen auf Fürsprache Mariens hin, der »Mutter der Barmherzigkeit«. Diese Formulierung spielt an auf die Erscheinungen der Gottesmutter, von denen die Geheilte in der Folge erzählte. Unter den Botschaften befand sich auch der Satz: »Ich bin ganz barmherzig« (»Je suis toute miséricordieuse«). Schon im 19. Jh. erlaubte der Bischof die Aufstellung einer Gedenktafel mit diesen Worten, aber die Erscheinungen als solche haben bislang keine kanonische Anerkennung erfahren¹¹³.

Die Barmherzigkeit Mariens wird im »Salve Regina« verbunden mit der Bitte, Maria möge uns ihre »barmherzigen Augen« zuwenden. In der Geschichte der Kirche gab es einige Aufsehen erregende und von der zuständigen bischöflichen Autorität anerkannte Wunder, die mit der Bewegung der Augen bei Bildern und Statuen Mariens verbunden sind. Dazu gehören die Ereignisse in der Kirche von der heiligen Klara in Rimini vom 11. Mai bis zum 10. Dezember 1850. Über 100 Zeugenaussagen aus allen sozialen Schichten sind darüber in dem diözesanen Prozess dokumentiert. Die Augen des Marienbildes wandten sich nach oben und unten, nach rechts und nach links. Dies geschah insbesondere, als die Worte des »Salve Regina« gebetet wurden »Wende deine barmherzigen Augen uns zu«. Der Bischof deutete diese Ereignisse als Zeichen für die Gnade, den Schutz und die Liebe Gottes¹¹⁴.

Noch eindrucksvoller waren die Wunder der Augenwenden in Italien, die in den Jahren 1796 und 1797 an 26 Marienbildern stattfanden während des Vormarsches der französischen Truppen unter Führung von Napoleon, der die »Errungenschaften« der französischen Revolution nach Italien exportieren wollte. Die Ereignisse begannen am 25. Juni 1796 im Dom von Ancona, in den sich die Bevölkerung geflüchtet hatte: mehrfach öffneten sich die halb geschlossenen Augen des Marienbildes. Vor allem im Sommer 1797 gab es eine ganze »Welle von Wundern«, welche die Menschen tief

¹¹³ Vgl. Y. Chiron, *Enquête sur les apparitions de la Vierge*, Paris 2007, 223–236.

¹¹⁴ Vgl. S. De Fiore, »Misericordia«: Ders., *Maria. Nuovissimo dizionario*, Bd. 2, Bologna 2006, 1171–1188 (1174); C. Macrelli, *Il miracolo della Madre della misericordia in S. Chiara – Rimini 1850. Trattazione storico-critica e pastorale*, Rimini 1988.

beeindruckten und von der kritischen Untersuchung der anfangs zurückhaltenden kirchlichen Autorität bestätigt wurden¹¹⁵.

Auf Marienerscheinungen in Savona (Ligurien) geht das Heiligtum »Unserer Lieben Frau von der Barmherzigkeit« zurück, das Papst Benedikt XVI. im Jahre 2008 besuchte. Dabei betonte er die Barmherzigkeit der Gottesmutter, mit einem Hinweis auf die Erscheinung am 18. März 1536¹¹⁶. Der Heilige Vater erinnerte dabei an die Hilfe, die Papst Pius VII. erfahren konnte, den Napoleon gefangen nahm und ihn fünf Jahre lang in Paris festhielt. Während der Reise zur französischen Hauptstadt erfuhr der Papst einen triumphalen Zwischenaufenthalt in Savona mit einer bewegenden Beteiligung des christlichen Volkes (1809).

Bevor wir außerordentliche Gnadenerweise, wie Erscheinungen und Wunder, als glaubwürdig bewerten, braucht es zunächst eine kritische geschichtliche Bestandsaufnahme. Wenn sich die zuständige kirchliche Autorität nicht, nach einer gründlichen Untersuchung, positiv geäußert hat, sollten wir sehr zurückhaltend sein. Nicht alle Fakten, die behauptet werden, sind real, und es gibt auch die Möglichkeit des Einwirkens böser Geister, die ein Wirken der Gottesmutter vortäuschen. Nichtsdestoweniger haben wir in der Geschichte bis in unsere Tage hinein beeindruckende Zeugnisse für die Macht der göttlichen Barmherzigkeit, die sich in der Fürbitte und im Einwirken der Gottesmutter erweist.

7. Die Antwort des Gebetes

Das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Mariens bekundet sich im Gebet. Beispielhaft dafür steht das »Salve Regina«, mit dem wir unsere Besinnung abschließen wollen:

»Sei begrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit, unser Leben, unsre Wonne und unsere Hoffnung, sei begrüßt! Zu dir rufen wir verbannte Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen. Wohlan denn, unsre Fürsprecherin, deine barmherzigen Augen wende uns zu und nach diesem Elend zeige uns Jesus, die gebenedeite Frucht deines Leibes. O gütige, o milde, o süße Jungfrau Maria«.

Mary as Mother and Prophetess of Mercy

Abstract

The topic of Mary's mercy is rooted in the Holy Scripture. It appears in many ways during the history of theology and in popular devotion. The systematic presentation shows Mary first in her reception of divine mercy and as its prophetess in the Magnificat. By her cooperation with the grace received from God, she becomes »Mother« and »Queen« of mercy. Justice and mercy reveal themselves in the right proportion. Maria is a female image of divine mercy and a »mirror of Holy Trinity«. She lives mercy as type and mother of the Church. She gives an example for the works of mercy which lead to the response of confident prayer.

¹¹⁵ Vgl. dazu De Fiores, *Misericordia* 1173f; M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. »Miracoli« a Roma e nello Stato della Chiesa (1796–1797)*, Roma 1995; V. Messori – R. Cammilleri, *Gli occhi di Maria*, Milano 2001.

¹¹⁶ Benedikt XVI., *Predigt in Savona*, 17. Mai 2008: deutsche Übersetzung unter www.vatican.va ... (Zugang 26.5.2016); siehe auch Stöhr (2013) 70f. Über die Marienerscheinungen in Savona und die dortige Andacht zur »Mutter der Barmherzigkeit« siehe R. Aiolfi u.a., *La Madonna di Savona*, Savona²1986; Y. Chiron (2007) 122.

Tod oder Nicht-Tod? Das ist hier die Frage. Warum es angemessen ist zu zweifeln, dass Maria gestorben sei

Von *Florian Kolffhaus, Rom*

Zusammenfassung

»Maria ist nicht gestorben.« Ein Katholik darf das mit guten Gründen behaupten, ohne mit dem Lehramt der Kirche in Konflikt zu geraten. Papst Pius XII. hat es ausdrücklich vermieden, bei der Verkündigung des Assumptadogmas vom Sterben der Mutter Jesu zu sprechen. In der Tat musste Maria nicht sterben, da der Tod eine Folge der Sünde ist. Freilich bleibt die Frage offen, ob sie tatsächlich die Trennung von Leib und Seele erlitten hat. Dr. Florian Kolffhaus verteidigt in seinem jüngst erschienenen Buch »Stärker als der Tod – Warum Maria nicht gestorben ist« die These, dass sich Christus in Maria als Redemptor perfectissimus gezeigt hat, der seine Mutter vor der Sünde und dem Tod bewahrt hat.

Ist Maria gestorben oder nicht? – Diese eigentlich interessante Frage ist während der letzten Jahrzehnte kaum diskutiert worden. Das liegt keineswegs an der Bedeutungslosigkeit des Themas, sondern am Nischendasein der Mariologie in vielen Fakultäten. Die Diskussion zum Tod oder Nicht-Tod der Jungfrau Maria ist weiterhin offen und der freien Forschung der Theologen anvertraut. Jeder darf sich hier eine Meinung bilden, ohne fürchten zu müssen, er könne durch die eine oder andere Position dem Lehramt der Kirche widersprechen. Pius XII. wollte nur die Verherrlichung Mariens mit Leib und Seele definieren und nicht davon sprechen, ob sie gestorben sei oder nicht. Auch das Lehramt nach ihm hat sich nicht mit verbindlicher Autorität dazu geäußert, selbst wenn manche meinten, Johannes Paul II. hätte die Frage abschließend beantwortet. Es handelt sich um eine Katechese bei der Mittwochsaudienz vom 25. Juni 1997. Der hl. Papst Johannes Paul II. zeigte sich im Wesentlichen der mortalistischen These zugeneigt. Er leitete seine Betrachtungen mit einem Verweis darauf ein, dass *Munificentissimus Deus* und *Lumen Gentium* es vermieden hätten davon zu sprechen, dass Maria gestorben sei, um aufzuzeigen, dass es das Lehramt der Kirche nie als angezeigt erachtet hatte, offiziell den Tod Mariens zu lehren:

»Pius XII. hielt es nicht für angebracht, den Tod der Gottesmutter als Wahrheit, die von allen Gläubigen angenommen werden müsse, feierlich zu verkünden«. Es scheint, als würde Johannes Paul II. keine abschließende (und sicher auch keine unfehlbare) Lehre geben, sondern er übergibt den Theologen der Kirchengeschichte, die vom Tod Mariens sprechen, das Wort [...]. Laut Meinung des Papstes – es handelt sich um eine persönliche Meinung, wie er selbst durch den Ausdruck »scheinen nicht« zu erkennen gibt – könne man natürliche Ursachen für den Tod Mariens nicht ausschließen: »Was die Ursachen des Todes Mariens anbetrifft, so scheinen jene Meinungen nicht fundiert, die für sie natürliche Ursachen ausschließen wollen«. Hier

muss sich der Theologe jedoch weitere Fragen stellen, denn es ist nur schwer vorstellbar, dass man einerseits seit jeher die Verwesung des Leibes der unbefleckten Jungfrau ausschloss – die doch »natürlich« wäre – und man andererseits ohne weiteres die Schwäche des Alters oder der Krankheit akzeptiert, die zum physischen Verfall führen«¹.

Diese päpstliche Katechese, die natürlich gebührende Beachtung verdient, ist sicher kein lehramtlicher Akt, der als maßgebend oder bindend gleich einer Enzyklika, als klassischem Ausdruck des ordentlichen Lehramtes des Papstes, angesehen werden könnte². Wäre es anders, so müsste der Papst deutlicher machen, dass er die Absicht habe, die Gewissen der Gläubigen in dieser Frage zu verpflichten. Es fehlen aber Aussagen wie »es ist fest zu glauben«, »die Kirche bekennt als sichere Lehre, dass«, »Es ist nicht daran zu zweifeln«, ... So kann also auch nach dieser Katechese des heiligen Johannes Paul II. die Frage, ob Maria gestorben sei oder nicht, nicht als beantwortet und lehramtlich geklärt gelten, obwohl man sich vielleicht wünschen möchte, dass der Papst mit größerer Verbindlichkeit gesprochen hätte.

Ist die »Vollendung des irdischen Lebens« notwendigerweise der Tod?

Hat Maria den Tod, also die Trennung von Leib und Seele erlitten? Alle Theologen stimmen darin überein, dass das Ende des irdischen Lebens der Gottesmutter von einem Schleier des Geheimnisses umgeben sei: niemand weiß wie, wann und wo ihr Übergang von dieser Welt ins Jenseits stattgefunden habe. Alle bekennen, dass aufgrund der Einzigartigkeit ihrer Person und ihrer Aufgabe als Mutter und Gefährtin des Erlösers das Ende ihres Lebens nicht so sein konnte, wie das aller anderen Menschen. Es besteht jedoch Uneinigkeit hinsichtlich der Tatsache ihres Todes. Die immer größer werdende Zustimmung unter den Theologen für die These der *Immortalisten* verdankt sich den beiden letzten Mariendogmen, also jenem von der Unbefleckten Empfängnis im Jahr 1854 und dem der Aufnahme Mariens in den Himmel, bei dessen feierlicher Definition am 1. November 1950 Papst Pius XII. nicht vom Tod spricht, sondern den Begriff wählt: »Vollendung des irdischen Lebenslaufs«: »*Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*«.

Aus dem Text wird sofort deutlich, dass der Papst nur den verherrlichten Status der Gottesmutter im Himmel dogmatisieren wollte, sich jedoch nicht zur Frage ihres Todes äußert und so Raum lässt für verschiedene theologische Meinungen. Das Dogma der Aufnahme in den Himmel betrifft also allein die vorweggenommene Verherrli-

¹ F. KOLTHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Araldi (1818–1895)*, in »Immacolata Mediatrix«, 3–2014, S. 20–21.

² In der Kirchengeschichte ist die Verwendung von Enzykliken als Ausdruck des Lehramtes relativ neu und geht auf Benedikt XIV. sowie Gregor XVI. zurück. Heute, in Anbetracht der enormen Anzahl von päpstlichen Beiträgen, ist es offensichtlich, dass nicht alle Reden des Papstes lehramtlichen Wert haben können. Vgl. F.A. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi 1993. Vgl. F. KOLTHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Münster 2006, S. 214.

chung ihres Seins, mit Leib und Seele, ohne die letztendliche Auferstehung abwarten zu müssen³.

Als man um das 5. Jahrhundert begann, deutlicher von der Aufnahme der Mutter Jesu in den Himmel zu sprechen, geschah dies nicht unabhängig von den anderen Privilegien, die ihr zugesprochen wurden. Wenn durch Eva der Tod kam und durch Maria das Leben, so galt auch, dass erstere den Tod fand und in dessen Reich auf den Abstieg des Erlösers zu warten hatte, während die andere in ihrem Sohn das Leben fand. Noch klarer wird nach dem Dogma von 1854, dass Maria nicht sterben *musste*, d.h. der Tod keine Folge der Sünde sein konnte. Aufgrund dieser einzigartigen Stellung Mariens gelten für sie die allgemeinen Gesetze nicht, denen alle anderen Menschen nach der Erbsünde unterstellt sind.

Die Wahrheit der Aufnahme Mariens in den Himmel ist aber auch eng mit der Gottesmutterchaft verbunden. Der Leib Mariens hat den Leib Christi in sich getragen, so dass die Tradition ausruft »*caro Christi caro Mariae*«, d.h. das Fleisch Christi ist das gleiche Fleisch Mariens. Deshalb erschien der Kirche die fromme Meinung immer vollkommen angebracht und opportun, dass der Leib der Gottesmutter, so wie jener ihres Sohnes, keine Zersetzung erfahren hat. Andererseits mussten, so der Glaubenssinn der Kirche, die Liebe und Ehrerbietung, die Jesus für seine Mutter empfand, notwendigerweise die Verwesung des Grabes verhindern.

Das Schweigen der ersten Jahrhunderte zum Heimgang Mariens wird von apokryphen Schriften durchbrochen, die farbenfroh und fantasiereich das Ende des irdischen Lebens der Mutter Jesu schildern. Die Probleme, die diese Texte aufweisen, sind sicher nicht unbedeutend. Erstens handelt es sich um Erzählungen, die erst im 5. Jahrhundert auftauchen und nicht nur wegen ihrer zeitlichen Distanz zum historischen Ereignis des Lebensendes Mariens, sondern vor allem wegen ihrer mythischen, ja oft märchenhaften Ausschmückungen nicht als historisch glaubwürdig gelten, wenn auch wahre Elemente nicht fehlen mögen. Gerade auf diese stützen sich die großen Bischöfe des christlichen Ostens, die die Apokryphen für ihre Predigten verwendet haben⁴. »Die antike Literatur über das letzte Los Mariens, die sogenannten Schriften zum *Transitus Mariae*, beinhalten einen breiten Fächer an Texten. Der *Clavis Apocriphorum Novi Testamenti* zählt 77 auf, die in verschiedenen Sprachen überliefert worden sind: syrisch, griechisch, lateinisch, koptisch, arabisch, äthiopisch, georgianisch, armenisch«⁵. Unter ihnen sind besonders die griechischen des Pseudo-Johannes und des Johannes von Thessaloniki, die lateinische des Pseudo-Meliton und das syrische »Buch über die Bestattung der Allerseligsten Jungfrau Maria« nennenswert. In ihnen finden sich, wie ja auch in allen Heiligenlegenden, wahre Aussagen des Glaubens, um die herum eine bunte Erzählung gesponnen wurde. Die zahlreichen antiken literarischen Traditionen über die dormitio/Verherrlichung erstehen aus einer dunklen und unsicheren Vergangenheit. Wenngleich die Details und die Umstände des Todes sich von einer Fassung zur anderen verändern und beachtliche Wider-

³ Vgl. R. COGGI, *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011, S. 181.

⁴ Vgl. A. GILA, *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio. I racconti sul transito di Maria tra fede e teologia*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, S. 19.

⁵ *Ibid.*, S. 23. (Übersetzung F.K.)

sprüchlichkeiten aufweisen, so eint doch die meisten dieser Geschichten, dass sie dem Schema des *Triduum Pasquale* folgen, so dass Maria wie Christus, gestorben, ins Grab gelegt, auferstanden und dann im Himmel verherrlicht worden sei.

Von den Apokryphen abgesehen findet man, wie bereits gesagt, bis zum 5. Jahrhundert nur beiläufige Erwähnungen über das irdische Ende Mariens in den Schriften der Kirchenväter, und alle stimmen in der historischen Gegebenheit ihres Todes überein. Unter ihnen können Origenes, Hippolyt, Ephräm, Gregor von Nyssa, Severian von Gabala, Gregor von Tours, Paulinus von Nola bis hin zu Hieronymus, Augustinus und Ambrosius genannt werden⁶. In den Texten all dieser Kirchenväter wird das Schicksal der Gottesmutter vor ihrer Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit nie speziell behandelt⁷. Ihr Tod wird nur nebenbei erwähnt, innerhalb weitläufigerer Abhandlungen. Origenes schreibt zum Beispiel im Rahmen der Verteidigung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, dass sie bis zu ihrem Tod Jungfrau blieb und macht aus der Anspielung auf den Tod eine rein chronologische Gegebenheit, um auszudrücken, dass sie immer, zeit ihres Lebens, jungfräulich blieb. Augustinus ist expliziter, aber er verweilt nicht sonderlich bei diesem Thema: auch er sagt, dass Maria als Jungfrau gestorben wäre; darüber hinaus schreibt er wörtlich, dass Maria als Tochter Adams aufgrund der Sünde gestorben sei. Einige Autoren fragten sich auch, ob Maria als Märtyrerin gestorben sei. Diesem Problem stellen sich Ambrosius, Epiphanius und Severus von Antiochia. Da es aber keinerlei Bestätigung in diesem Sinn gab, weder in der Heiligen Schrift noch in der Tradition, blieb der Gedanke des Martyriums der Mutter Jesu nur die faszinierende Hypothese einiger weniger Theologen.

Mit Ausnahme von Epiphanius von Salamis und Timotheus von Jerusalem gilt im Grunde für alle Texte der erste Jahrhunderte, dass sie »durchblicken lassen, dass der Tod Mariens für die Väter nichts Besonderes an sich hatte und als rein natürliches Faktum erwähnt wurde. [...] Es werden die großen Kirchenväter des 7. und 8. Jahrhunderts sein, die den Tod Mariens aus einer neuen Perspektive aufgreifen werden und ihn im Licht des Geheimnisses der Verherrlichung betrachten«⁸. Erst mit Modestos von Jerusalem, Andreas von Kreta und vor allem mit Johannes von Damaskus beginnt die Theologie deutlicher und mit größerer Kompetenz von der Aufnahme Mariens in den Himmel zu sprechen. Diese Vertiefung des Nachdenkens über den Heimgang Mariens wird nicht zuletzt begünstigt durch die Einführung des liturgischen Festes der Dormitio, für das man Predigten vorbereiten musste. Eine der ersten diesbezüglich ist jene über das Begräbnis der Gottesgebälerin von Jakob von Sarug. Isidor von Sevilla hingegen erklärt, er habe keinerlei exakte Information zum Tod der allerseligsten Jungfrau: es scheint, als würde er nicht einmal dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Grabes Mariens irgendeine Bedeutung beimessen⁹.

Weitere dunkle Punkte in der Hypothese ihres Sterbens sind der Ort und der Zeitpunkt des Todes Mariens. Einige behaupten, sie wäre in Ephesus gestorben, andere

⁶Für einen zusammenfassenden, generellen Überblick vgl. A. RIVERA, *La muerte de Maria en la tradición hasta la Edad Media (siglos I a VIII)*, in *Estudios Marianos* 9 (1950) S. 175–212 (S. 84 ff.).

⁷Vgl. C. FUNIATI, *La Donna che non ha visto la morte*, Fuscaldo ²1978, S. 26 ff.

⁸A. GILA, *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio. I racconti sul transito di Maria tra fede e teologia*, S. 55. (Übersetzung F.K.)

⁹Vgl. *ibid.*, S. 65–66.

hingegen sagen in Jerusalem. Sowohl in der kleinasiatischen Stadt als auch in Getsemani gäbe es ein Grab, das den toten, aber sofort wieder auferstandenen Leib Mariens geborgen hätte. Auch das Alter der Mutter Jesu ist offensichtlich unsicher. Gemäß einer Tradition wäre Maria 72 Jahre alt geworden, andere sprechen hingegen davon, dass sie mit 63 Jahren gestorben sei¹⁰. Die Vielzahl der Berichte und Erzählungen, die nicht selten, wie z.B. im Fall der doppelten Grabestraddition, in Konkurrenz miteinander stehen und widersprüchlich sind, ermutigen zur Annahme, dass es gar keinen Tod, keine Grablegung und keine Auferstehung der Jungfrau aus Nazareth gegeben habe, sondern dass sie, nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufs ohne zu sterben mit Leib und Seele verherrlicht worden ist.

Die Meinung der Mortalisten war im gesamten Mittelalter vorherrschend. Die Autoren der Scholastik haben stets die Angebrachtheit des Todes Mariens vertreten, wenn auch mit der Überzeugung, dass ihr Hinscheiden auf einzigartige Weise geschehen sei. Erst nach dem Konzil von Trient und dann vor allem ab dem 17. Jahrhundert, hat eine Minderheit von Theologen begonnen, explizit am Tod der Gottesmutter zu zweifeln. Berühmt ist beispielsweise der Disput zwischen Pater Bartolomeo Beverini und einem anonymen Autor, bekannt unter dem Pseudonym Athanasius. Letzterer vertrat die These der Immortalisten, während Beverini versuchte, seine Argumente zu widerlegen¹¹. In der Neuzeit, vor allem aber nach der Definition des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis, stieg die Zahl der Theologen, die zur Hypothese der Unsterblichkeit Mariens neigten, stetig an. Dennoch blieben die Immortalisten – wenigstens bis 1950 – eine kleinere Gruppe unter den Mariologen. Die Proklamation des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel und das damit verbundene Schweigen über ihren Tod führte in der Tat dazu, dass manche Mortalisten ihre Meinung änderten und überzeugte Verteidiger des todfreien Heimgangs der Mutter Jesu wurden. Die bedeutendsten Vertreter der immortalistischen Schule sind Domenico Arnaldi (19. Jahrhundert) und Gabriele Roschini (20. Jahrhundert). Neben ihnen sind auch René Laurentin, Roberto Coggi, sowie die Patres Martin Jugie, Pier Carlo Landucci und Tibor Gallus zu nennen. Überzeugend bleibt vor allem die Argumentation des berühmten Mariologen Gabriele Roschini¹², welcher die folgende Darstellung im Wesentlichen folgen möchte.

Der erste lehramtliche Bezugspunkt für die immortalistische These bleibt *Munificentissimus Deus*, die Pater Roschini zu Gunsten der Bewahrung Mariens vor dem Tod interpretiert. Wenn auch immer wieder angemerkt wird, dass Papst Pius XII. in der Apostolischen Konstitution häufig den Tod Mariens erwähnt, so bleibt doch festzuhalten, dass er jedes Mal, wenn er davon schreibt, Worte und Ausdrücke anderer zitiert und nicht seine eigenen verwendet. Auch wenn Pius XII. hervorhebt, dass die Gläubigen, geführt von ihrem Hirten »keine Schwierigkeit darin fanden, anzuneh-

¹⁰ Vgl. D. BERTETTO, *I fondamenti teologici della morte ed assunzione di Maria*, in Salesianum 11 (1949) S. 224–250 (S. 249).

¹¹ Vgl. C. BALIĆ, *La controversia acerca de la muerte de María Santísima desde la Edad Media hasta nuestros días*, in Estudios Marianos 9 (1950), S.103–123.

¹² Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid 1958, S. 236ff.

men, auch die Gottesmutter sei [...] durch den Tod aus diesem Leben geschieden«, beschränkt er sich lediglich darauf, einen christlichen Volksglauben festzustellen und wiederzugeben. Roschini unterstreicht also, dass Papst Pacelli eine historische Darstellung vorgenommen hat, um die Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel zu zeigen, nicht aber ihren Tod¹³. Demgegenüber gelingt es dem Servitenpater, all die Punkte hervorzuheben, die die immortalistische These favorisieren. Wenn nämlich der Inhalt des 1950 verkündeten Dogmas die Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit war (was die Bewahrung Mariens vor der Verwesung des Grabes einschließt), so kann dies nur auf zwei Arten geschehen sein: entweder durch eine Bewahrung im wahren und eigentlichen Sinn, d.h. ohne zu sterben, oder durch eine uneigentliche verstandene Bewahrung, d.h. durch eine unmittelbare Auferstehung¹⁴. *Tertium non datur*.

Pius XII. bindet nun das Privileg der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenes ihrer Unbefleckten Empfängnis. Der Papst erläutert im Besonderen, die Jungfrau Maria »war dem Gesetz der Verwesung des Grabes nicht unterworfen und brauchte auf die *Erlösung* (kurs. F.K.) ihres Leibes nicht bis zum Ende der Zeiten zu warten«. Er verwendet den Ausdruck »Erlösung« und nicht »Auferstehung«, weshalb nach Meinung Roschinis und vieler Immortalisten die Hypothese des Todes und der unmittelbar folgenden Auferstehung ausgeschlossen scheint. Die eventuellen Einwände diesbezüglich können zumindest durch die Feststellung entkräftet werden, dass Pius XII. sich nicht klar zum Thema des Todes äußert. Es ist jedenfalls interessant und bemerkenswert, dass sich die Mortalisten zwar sehr bemühen, die Verwesung des Leichnams im Grab zu leugnen, während sie der wahren, echten und weitaus wichtigeren Unverwesbarkeit, d.h. der Bewahrung des Leibes Mariens vor dem Tod, in keiner Weise dieselbe Bedeutsamkeit beimessen¹⁵.

Ein weiterer Streitpunkt besteht darin, wie Pius XII. die Gottesmutter Christus assoziiert. So wie der Sohn auferstanden ist, so müsse auch die Mutter auferstehen, meinen viele Theologen, die – ähnlich den Transituslegenden – das Schema des Triduum Pasquale auf die Mutter Jesu anwenden. In Wahrheit jedoch verwendet die Konstitution bezüglich Maria nicht den Ausdruck »Auferstehung«, sondern »Verherrlichung«. Hier der Text: »Wie daher die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und das letzte Wahrzeichen des Sieges ist, so musste auch der von Maria gemeinsam mit ihrem Sohn geführte Kampf mit der *Verherrlichung* (kurs. F.K.) ihres jungfräulichen Leibes abschließen«. Maria hätte also, wie Christus, unter dem Gesichtspunkt der leiblichen Verherrlichung triumphiert, aber – wenigstens lässt der Text diese Interpretation offen – ohne wie er vom Grabe aufzuerstehen¹⁶.

Aus dieser Lesart des Textes geht die These der Immortalisten gestärkt hervor (oder zumindest wird die Meinung der Mortalisten nicht gefördert). Innerhalb der theologischen Debatte ist Roschini der sicheren Auffassung, Pius XII. hätte – obwohl er Schweigen zum Thema bewahrte – in Wahrheit die Immortalisten begünstigt.

¹³ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, S. 236–237.

¹⁴ Vgl. *ibid.*, S. 238.

¹⁵ Vgl. *ibid.* S. 238–239.

¹⁶ Vgl. *ibid.*, S. 240.

Denn wenngleich er die Position Letzterer nicht direkt aufgegriffen hat, so hat er gleichzeitig der über Jahrhunderte verteidigten These nicht Recht gegeben, von der verschiedene Bischöfe und Theologen wollten, dass sie zusammen mit der Aufnahme Mariens in den Himmel definiert worden wäre.

Neben dem dogmatischen Text, der den Begriff »Tod« durch den Ausdruck »nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes« ersetzt, gibt es eine kleine Episode im Vorfeld der Dogmenverkündigung, die Licht auf die Meinung des Papstes zu dieser Frage werfen kann. In einem Gebet, das von den marianischen Kongregationen im Jahr 1947 verfasst worden war und die Gläubigen einlud, für die Verkündigung des Assumptadogmas zu beten, nahm man Bezug auf den »frommen Tod« Mariens. Als man es Pius XII. zeigte, strich er diese Zeile eigenhändig. Diese Geste zeigt zweifelsohne die Gesinnung des Papstes hinsichtlich des Todes der Gottesmutter¹⁷.

Man kann also schlussfolgern, dass Pius XII. durch sein Schweigen auf gewisse Weise die Idee des todfreien Lebensendes der Jungfrau Mariens keineswegs abgelehnt, sondern vielleicht sogar ein wenig begünstigt hat, um die theologische Forschung in dieser Richtung weiterhin frei arbeiten zu lassen.

»*Tod wo ist Dein Sieg? Tod wo ist Dein Stachel?*« (1 Kor 15, 55)

Die Bibel schweigt zum Lebensende der Mutter Gottes. Das letzte Mal, dass sie genannt wird, ist im Abendmahlsaal am Pfingsttag, während sie mit den Aposteln auf die Gabe des Heiligen Geistes wartet. Domenico Araldi ging vom Protoevangelium (Gen 3,15) aus, das den Sieg der Frau über die Schlange verheißt. Dieser bestehe nicht nur in der Unschuld Mariens, sondern auch in ihrer Bewahrung vor dem Tod. Der Theologe aus Genua bezog sich darüber hinaus auch auf die evangelische Perikope der Verkündigung: in jenem »voll der Gnade«, das der Erzengel Gabriel an Maria gerichtet hat, konnte man den Besitz aller Gnaden erkennen, die Adam und Eva im irdischen Paradies besaßen, die Unsterblichkeit eingeschlossen¹⁸. Und wenn Paulus in Röm 5,12 den Ursprung der Universalität des Todes darlegt (»der Tod gelangte zu allen Menschen«, d.h. in Adam haben alle gesündigt und folglich sterben alle), erneuert aufgenommen auch in Hebr 9,27 (»Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt«), so muss man doch den außergewöhnlichen Stand bedenken, in dem sich die Gottesmutter befand, da sie ja vor der Sünde Adams bewahrt blieb¹⁹. War sie frei von allen Makeln der Erbsünde,

¹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 241. P. Serafino Lanzetta schreibt hingegen, dass laut Kardinal Alfredo Ottaviani »die Gesinnung von Pius XII. eher zum zeitlichen Tod Mariens geneigt war und dies mehr aus einem theologischen als rein geschichtlichen Grund«. Vgl. S. LANZETTA, *Il Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Cantagalli, Siena 2014, S. 378. (Übersetzung F.K.)

¹⁸ Vgl. F. KOLFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Araldi (1818–1895)*, S. 34–35.

¹⁹ Ausnahmen von der universellen Regel sind übrigens auch Enoch und Elija, die nicht gestorben sind und von denen wir nicht wissen, ob sie im Folgenden sterben werden. Man könnte zudem das Los jener anführen, die in der Endzeit der Welt leben werden: gemäß vielen Kirchenvätern und –lehrern werden sie nicht sterben, sondern lebend von der Erde zum Gericht gehen (vgl. 1 Thess 4,15–17).

so konnte sie die Strafe für diese Schuld nicht erleiden. Das erschien nach 1854 durch die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis noch klarer. Kein Wunder also, dass in der Vergangenheit jene logische Verbindung noch nicht völlig begriffen wurde²⁰.

Natürlich ist es unerlässlich zu präzisieren, dass auch Maria erlöst wurde (wenn gleich im Voraus) und somit den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht vollkommen besaß. Aber – so Arnaldi – ihre besondere Stellung (einzigartig in ihrem Fall) rät dazu, ihr aufgrund der göttlichen Mutterschaft *de iure* und *de facto* all das zuzuschreiben, was die Stammeltern besaßen. Sie ist wahrhaftig Gottesträgerin wie die Bundeslade, in der die Kirche ein Vorausbild Mariens erkennt. Diese aber ist aus Akazienholz bzw., wie die Septuaginta sagt, aus »unverderblichem Holz«, gefertigt. Die These des Todes Mariens lässt sich aus der Heiligen Schrift nicht hieb- und stichfest begründen²¹.

»Die Jungfrau ist todfrei bis heute«

Wenn man die ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte betrachtet, wird man erkennen, dass im Grunde niemand das Thema des Todes Mariens behandelt. Darüber hinaus sind die apokryphen Erzählungen, die durchaus als Ausdruck eines gemeinsamen Denkens des christlichen Volkes Beachtung finden sollen, historisch kaum glaubwürdig²² und schließlich von der Kirche verurteilt²³. Dieses theologische Schweigen ist für Roschini bereits eine Tatsache, die die immortalistische These begünstigt²⁴. Diejenigen, die in der Antike die meisten positiven Anstöße dazu geben, sind zweifelsohne Epiphanius von Salamis und Timotheus von Jerusalem. Ersterer stellt die drei, seiner Meinung nach gleichwertigen, Hypothesen zum Heimgang Mariens auf: Tod, kein Tod, Martyrium. Er lässt Raum für eine offene Diskussion, weil es sich seiner Ansicht nach um ein für den menschlichen Geist zu großes Thema handelt; dennoch ist seine Position, die sehr zur Hypothese der Bewahrung vor dem Tod

²⁰ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, S. 255–256. Diesbezüglich kann man an das erinnern, was der Hl. Bonaventura geschrieben hat: »Wenn die allerseligste Jungfrau von der Erbsünde befreit war, dann war sie auch dem Tod nicht unterworfen« (Sent. III, d. 3, p. 1^a 1, q. 2).

²¹ Vgl. F. KOLTHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, S. 36–37.

²² Vgl. M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt 1944.

²³ Vgl. G. ROSCHINI, *Lo Pseudo-Dionigi Areopagita e la morte di Maria SS., Marianum*, Roma 1958. Ein weiterer Punkt, der hervorgehoben werden muss: wenn auch die antiken apokryphen Schriften über den Tod Mariens, *Transitus Mariae* genannt, einen großen Einfluss auf das Denken der Gläubigen und die Ikonographie der Dormitio hatten, so hat doch Papst Gelasius sie bereits im Jahre 494 verurteilt. Trotz dieses Dekretes jedoch sind fast alle Bilder zum Tod der Gottesmutter durch die frommen »Phantasien« der *Transitus Mariae* inspiriert.

²⁴ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, S. 243 ff.

neigt, gut erkennbar²⁵. Timotheus ist noch expliziter und schreibt, Maria sei unsterblich bis heute²⁶. Auch Ephräm der Syrer scheint auf die Unsterblichkeit Mariens anzuspielen, als er die Kirche mit der Gottesmutter vergleicht²⁷. Wenn man im Lauf der Zeit voranschreitet, stößt man auf die Zweifel des Isidor von Sevilla, gemäß dem es keine sicheren Zeugnisse bezüglich des Grabes der Gottesmutter gibt. Tatsächlich gibt es zwei Grabtraditionen: In Jerusalem und in Ephesus²⁸. Darüber hinaus muss betont werden, dass man normalerweise das Grab einer Person sucht, von der man

²⁵ In einem Brief an die Christen in Arabien (dem Panarion aus dem Jahr 377), behandelt Epiphanius das Thema des irdischen Lebens der Gottesmutter. Er hebt hervor, dass sich in den heiligen Schriften sich »nichts über den Tod Mariens findet, nicht, dass sie gestorben sei, nicht, dass sie begraben worden wäre. Die Schrift bewahrt vollständiges Schweigen aufgrund der Erhabenheit des Geheimnisses, um den Geist der Menschen nicht mit übermäßigem Staunen zu treffen. Ich meinerseits wage nicht darüber zu sprechen«. Und, nachdem er erklärt hat, dass gemäß Lk 2,35 die Gottesmutter als Märtyrerin gestorben sei, während Offb 12,14 besagt, sie wäre im Gegenteil lebend in den Himmel gebracht worden, fügt er hinzu: »Es ist möglich, dass dies in Maria geschehen sei. Ich behaupte das aber nicht auf absolute Weise und sage nicht, dass sie unsterblich geblieben ist. Aber ich sage auch nicht, dass sie sterblich sei. Die Schrift hat sich über den menschlichen Geist gestellt und diesen Punkt der Unsicherheit belassen, aus Ehrerbietung gegen diese unvergleichliche Jungfrau, um jedes niedrige und fleischliche Denken im Bezug auf sie zu beschneiden. Ist sie gestorben? Wir wissen es nicht« (Panarion 78,23).

²⁶ Vgl. ROSCHINI, *ibid.*, S. 246 ff. Jugie denkt, dass Timotheus nicht nur der Meinung sei, dass Maria zur glückseligen Schau Gottes gelangt sei, sondern dass auch ihr Leib verherrlicht und in den Himmel aufgenommen worden sei, wie der Leib Christi. Er wollte auch für die Gottesmutter keine Art »transitorischer Unsterblichkeit« lehren, so wie jene von Henoch und Elia, sondern eine dauerhafte und ewige Unsterblichkeit, da der Sohn die Mutter bei sich haben will. Timotheus muss auch, aufgrund der kategorischen Art und Weise, sich auszudrücken, zu seiner Zeit nicht der einzige gewesen sein, der geglaubt hat, dass Maria unsterblich geblieben sei.

Hesychios (gestorben vor 451) nennt Maria beispielsweise »unverweslicher Strauch« und »Garten der Unsterblichkeit«. Aber was ist, so Martin Jugie in einem Kommentar zu diesem Passus, ein »unverweslicher Strauch«, wenn nicht ein Strauch, der nicht verdirbt? Und warum verdirbt er nicht? Weil er eine Blume trägt, die nicht verwelkt. Und was ist ein Garten der Unsterblichkeit, wenn nicht ein Garten, in dem immer Frühling herrscht, in dem die Blumen nicht sterben?

Ein weiterer, wenn auch nicht sicherer Hinweis auf die Unsterblichkeit Mariens kommt von einem Zeitgenossen des Hesychios, der vom »immergrünen Spross Jesse, der dem ganzen Menschengeschlecht das Leben gebracht hat«, schreibt, d.h. »Maria, die vom Tod bewahrt geblieben ist«. Ähnlich schreibt später Johannes von Euböa (gestorben ca. im Jahre 750). Er meint, »der Schöpfer selbst hat aus der alten Erde einen neuen Himmel und einen unverbrennbaren Thron geschaffen«. Es existieren darüber hinaus zahlreiche Hymnen und Gedichte aus der Zeit der Väter und aus den folgenden Jahrhunderten, in denen mit ähnlichen Bildern, die auf die Bewahrung vor dem Tod anspielen, Maria gelobt wird. Vgl. M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption* ..., S. 76.

²⁷ »Wie seit der Verurteilung Adams alle Leiber gestorben sind und sterben, so lebt und hat die Kirche gelebt dank des Sieges des einen Leibes Christi. Aber, wie die Leiber gesündigt haben und gestorben sind und die Erde, ihre Mutter, verflucht ist, so wurde die Erde jenes Leibes, der die Kirche selbst ist, die nie verderben wird, von Anfang an gesegnet: den die Erde der Kirche ist der Leib Mariens« (Diatesseron 4,15: SC 121, 102). Und weiter, im Gebet zur allerheiligsten Gottesmutter für jede Stunde des Tages und der Nacht, definiert er sie »eine duftende Rose, eine Blume, die *nicht verwelkt* [kursiv F.K.], eine strahlend weiße Lilie«.

²⁸ Diese beiden widersprüchlichen Traditionen machen es tatsächlich schwer, das Begräbnis der Gottesmutter zu beweisen. Andererseits ist es verwunderlich, dass es verschiedene Meinungen bezüglich eines Grabes gibt, noch dazu des Grabes der Gottesmutter. Niemand hat beispielsweise je am Grab des Herrn in Jerusalem gezweifelt oder dass das Grab des Petrus in Rom sei. Warum gibt es hingegen Unstimmigkeiten bezüglich der seligen Jungfrau Maria?

weiß, dass sie gestorben ist; es ist unangemessen, gerade in der Betrachtung übernatürlicher Wahrheiten, zu behaupten, jemand wäre gestorben, weil es sein Grab, noch dazu ein leeres, geben würde.

Große Gestalten wie Ambrosius, Andreas von Kreta und Johannes von Damaskus sprechen durchaus über den Tod, aber nicht auf eine Weise, die man erwarten würde, d.h. mit Gewissheit und ohne jeglichen Zweifel²⁹. Auch die Position von Augustinus lässt verschiedene Interpretationen zu. Wenn der Bischof von Hippo auch generell unter die klaren Verteidiger des Todes der allerseligsten Jungfrau Maria gezählt wird, so verweisen doch einige Autoren, wie beispielsweise Pater Tibor Gallus, darauf, dass seine Position weit nuancierter erscheint, wenn man die diesbezüglichen Texte eingehend untersucht. Augustinus, dem es offensichtlich nicht um Aussagen zum Sterben Mariens ging, verwendet rhetorische Sätze, die mehr darauf abzielen, die immerwährende Jungfräulichkeit und die Konformität Mariens mit der Auferstehung des Sohnes hervorzuheben als ihren Tod³⁰.

Man muss auch den Fall des asturianischen Bischofs Askarius erwähnen, der auf das 8. Jahrhundert zurückgeht: angesichts einiger Gläubigen, die den Tod der Gottesmutter vertraten, protestierte er und bat seinen Mitbruder Tusaredus, ihm Argumente zu liefern, um diese Auffassung zu widerlegen. Tusaredus antwortete ihm, dass es keine Quelle gebe, die behaupten könne, dass Maria irgendeine Art von Tod erlitten habe³¹.

Die mortalistische These war über Jahrhunderte die hauptsächlich vertretene theologische Meinung, da beeinflusst von der Schrift des Pseudo-Dionysus Areopagita, aus dem alle, direkt oder indirekt, über Jahrhunderte hindurch geschöpft haben. Von diesem Autor glaubte man, er sei Augenzeuge des Transitus der Gottesmutter gewesen und daher wurde er als autoritäre Quelle angesehen. Die Schrift wurde aber später als Fälschung entlarvt, der keinerlei historische Glaubwürdigkeit zukommt³².

Des weiteren übten zwei Schriften des Hochmittelalters, die diese These absolut begünstigten, großen Einfluss aus: jene des Pseudo-Augustinus und jene des Pseudo-Hieronymus. Beide erwiesen sich als Fälschungen. Vor allem aber fehlte den Überlegungen vieler Väter »als sichere Grundlage die dogmatisch definierte Lehre der Unbefleckten Empfängnis, aus der man die Unsterblichkeit Mariens ableiten

²⁹ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, S. 251. Der hl. Johannes von Damaskus beispielsweise zögert nicht, Maria mit diesen Worten anzurufen: »Sei begrüßt, du unverwesliches Holz, das nie von dem Wurm der Sünde angegriffen wurde: Jungfrau, aus deren ungeschwächtem Leib der wahre und geistliche Altar Gottes erbaut wurde!« und weiter: »Sei begrüßt, du unverwelkliche Rose, an deren unaussprechlichem Wohlgeruch der Herr sich so erfreute, dass er in ihr ruhen wollte; aus der er selbst hervorbühte, um den verderblichen Geruch der Welt zu verdrängen!«

³⁰ Vgl. *ibidem*, S. 258.

³¹ Vgl. *ibidem*, S. 250.

³² Vgl. G. ROSCHINI, *Lo Pseudo-Dionigi Areopagita e la morte di Maria SS.*, Marianum, Roma 1958. Ein weiterer Punkt, der hervorgehoben werden muss: wenn auch die antiken apokryphen Schriften über den Tod Mariens, *Transitus Mariae* genannt, einen großen Einfluss auf das Denken der Gläubigen und die Ikonographie der Dormitio hatten, so hat doch Papst Gelasius sie bereits im Jahre 494 verurteilt. Trotz dieses Dekretes jedoch sind fast alle Bilder zum Tod der Gottesmutter durch die frommen »Phantasien« der *Transitus Mariae* inspiriert.

³³ F. KOLFFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Araldi (1818–1895)*, S. 29–30.

konnte«³³. So versteht man die Position des Hl. Thomas von Aquin – die im übrigen immer differenziert war – oder die des Hl. Bonaventura³⁴. Während es hinsichtlich der leiblichen Verherrlichung Mariens klare und deutliche Abhandlungen und Betrachtungen gibt, die keinerlei Zweifel lassen, so bleiben im Hinblick auf den vermeintlichen Tod und die Auferstehung viele Unsicherheiten und widersprüchliche Versionen³⁵. Deshalb stellt der einfache Zweifel über eine Tatsache, die so offensichtlich, selbstverständlich und natürlich sein sollte, wieder einen gültigen Grund dar, um daran zu zweifeln.

Entschlafen, aber nicht gestorben?

Die Kirche hat im Osten relativ früh begonnen, das Fest der *Dormitio Virginis* zu feiern, das sich im Lauf der Zeit in jenes der Aufnahme Mariens in den Himmel gewandelt hat. Inhalt der liturgischen Feier war jedoch nicht so sehr der Tod Mariens, als vielmehr ihre Verherrlichung mit Leib und Seele. Nie wurde das Wort »Tod« als Titel des Festes verwendet, sondern stets »dormitio« – Entschlafung –, was an sich schon ein Hinweis auf einen gänzlich einzigartigen und mit dem der anderen Menschen nicht vergleichbaren Transitus ist. Die liturgischen Texte des 15. August haben nach der Verkündigung des Dogmas der Aufnahme Mariens in den Himmel wesentliche Abänderungen erfahren, die für die Frage, ob Maria gestorben sei oder nicht, bedeutsam sind. Wenn das berühmte Tagesgebet *Veneranda* (in dem ausdrücklich der »zeitliche Tod« Mariens erwähnt wurde) aus der Römischen Liturgie bereits zwischen dem 14. und 15. Jahrhundert entfernt wurde³⁶, so wurde nun auch das Stillgebet *Subveniat* (das auf den Tod der Gottesmutter anspielte)³⁷ in der neuen Messe zu Maria Himmelfahrt beseitigt und durch ein neues Gebet ersetzt, in dem nicht einmal ein impliziter Verweis auf den Tod zu finden ist³⁸. Hieran drückt sich wiederum in gewisser Weise die *mens* von Pius XII. aus, der geneigt war, die immortalistische These anzu-

³⁴ Es soll daran erinnert werden, dass der hl. Bonaventura schrieb: »Wenn die allerseligste Jungfrau frei von der Erbsünde war, dann war sie auch dem Tod nicht unterworfen« (Sent. III, d. 3, p. 1^a 1, q. 2).

³⁵ Vgl. C. FUNIATI, *La Donna che non ha visto la morte*, cit., S. 23.

³⁶ Gemäß Arnaldi würde dieses Gebet übrigens eher die These der Unsterblichkeit Mariens begünstigen. Sie würde nämlich, indem sie die kausale Verbindung zwischen Tod und Sünde voraussetzt, zu verstehen geben, dass die Gottesmutter, die von jedem Makel der Sünde bewahrt war, im Moment des zeitlichen Todes eben nicht gestorben sei. Eine interessante Hypothese, die unseres Erachtens aber etwas erzwungen ist. Vgl. F. KOLFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, cit., S. 33.

³⁷ Arnaldi glaubte trotzdem, dass auch dieses Gebet auf immortalistische Weise interpretiert werden müsse. So übersetzte er: »Es komme Deinem Volk, o Herr, das Gebet der Gottesgebälerin zu Hilfe, von der wir glauben – wenn wir auch wissen, dass sie gemäß der Kondition ihres unbefleckten Fleisches [kursiv F.K.] von der Erde zum Himmel gegangen ist – dass sie auch in ihrer himmlischen Herrlichkeit für uns eintritt«. Die Kondition des unbefleckten Fleisches hätte also offensichtlich den Übergang vom Leben zum Tod ausgeschlossen.

³⁸ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, cit., S. 269. Nach 1950 lautet das Gebet: »Omnípotens sempitérne Deus, qui Immaculátam Vírginem Mariám, Fílii tui genitricem, córpore et ánima ad coeléstem glóriam assumpsisti: concéde, quæsumus ; ut, ad superna semper inténti, ipsíus glóriæ meréamur esse consórtes. Per eúndem Dóminum«.

nehmen und zu fördern. Diese These wird durch einen Brief des Jesuiten P. Pietro Righini vom 6. April 1951 gestützt, in dem er folgendes Gespräch wiedergibt: »Heiliger Vater, war es falsch von mir, so offen meine Meinung zur Unsterblichkeit Mariens zu sagen?« Aber nein, nein« antwortete mir der Papst, »nein«. »Früher waren die Theologen zur Dormitio der Gottesmutter geneigt, aber jetzt gibt es einen starken Trend hin zur Unsterblichkeit Mariens. Sagen sie es nur, sagen sie es nur!« Und so sage und rufe ich es nun«³⁹.

Trotz der Reformen von Papst Pacelli blieben jedoch Anspielungen auf den Tod Mariens im Brevier. Vor allem die fünfte Lesung der Matutin, entnommen aus einer Schrift des Johannes von Damaskus, in der ausgesagt wird, dass die Jungfrau das alte Urteil erleiden musste, bildete auf den ersten Blick ein wichtiges Argument für den Tod Mariens. Der große Kirchenvater des Ostens verteidigt jedoch – obwohl er den faktischen Tod vertritt – die »Unsterblichkeit von Rechts wegen« der Gottesmutter⁴⁰. Wenn also der Satz, den die Mortalisten herausgenommen haben, in den gesamten Kontext eingefügt wird, verliert er viel von seiner Wirksamkeit und Überzeugungskraft⁴¹.

Abgesehen von dieser Lesung finden sich im (vor der Liturgiereform in Folge des Zweiten Vatikanums) erneuerten Stundengebet zum Fest des 15. August Verse, die laut Roschini entschieden in Richtung immortalistischer Sinn gelesen werden sollten. Zur ersten Vesper wird gebetet: »Der Tod, Lohn der Sünde, wurde in Dir betrogen«; bei der Matutin heißt es: »Wie die Lilie unter den Dornen erblüht, so hast Du allein den Urheber des Todes besiegt und die Frucht des Lebensbaumes erhalten, die den Vätern verwehrt blieb«⁴². Wie schon Domenico Arnaldi⁴³ aufzeigen konnte, bezeugt die liturgische Tradition allein die Verherrlichung der Gottesmutter mit Leib und Seele, aber weder den Tod, noch auf die Auferstehung Mariens.

Weil Christus den Tod erlitt, musste seine Mutter nicht sterben

Das von den Mortalisten am meisten verwandte Argument, um die eigene These zu rechtfertigen, ist die Notwendigkeit, dass Maria im Tode Christus gleich werden musste, um Anteil an seiner Auferstehung zu haben. Das Leid am Fuß des Kreuzes

³⁹ Vgl. T. GALLUS, *Starb Maria die Makellose?*, Stein am Rhein ²1991, S. 27–29.

⁴⁰ T. Gallus merkt an, dass es auf die Frage des Johannes von Damaskus – wie war es möglich, dass diejenige, die die Quelle des Lebens war, den Tod koste – eigentlich nur eine einzige befriedigende Antwort gebe, die ihre Grundlage in einer expliziten Anordnung Gottes hätte. Aber weder die Hl. Schrift, noch die apostolische Tradition wissen von einem derartigen Willen Gottes. Vgl. *ibid.* S. 53.

⁴¹ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, S. 269. In diesem Punkt stimmte auch Arnaldi überein, für den jedoch die Lesungen der zweiten Nocturn vom 18. August (Tag in der Oktav von Maria Himmelfahrt), die vom Sterben Mariens sprechen, in Wahrheit nur legendäre Erzählungen ohne jeglichen geschichtlichen Wert wiedergeben. Vgl. F. KOLFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, S. 33.

⁴² Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, cit., S. 270.

⁴³ Vgl. F. KOLFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, S. 34.

auf dem Kalvarienberg wäre nicht ausreichend gewesen; und weil Maria Modell aller Erlösten ist, die den Tod durchschreiten müssen, musste auch sie sterben. Wenn Maria Miterlöserin mit ihrem Sohn ist, so die Anhänger der Meinung, sie habe die Trennung der Seele vom Leib erlitten, musste sie sich praktisch wie Er opfern. Christus ist unter Qualen am Kreuz gestorben. Weil Gott es so festgelegt hatte, zum Heil des Menschengeschlechts und um die Sünden der Welt zu sühnen.

Maria aber ist keine »Kopie« des Erlösers und musste auch nicht, wie Christus, den Platz des aufgrund der Sünde verurteilten Menschen einnehmen. Sie starb, wie der heilige Bernhard sagt, auf mystische Weise, als die Lanze des Soldaten das Herz ihres göttlichen Sohne durchbohrte⁴⁴. Indem sie Jesus auf Kalvaria opferte, wurde Maria »in ihrer Seele gekreuzigt« und, wie die Liturgie des 15. Septembers, dem Fest der Schmerzen Mariens, sagt: »ohne zu sterben erlangte sie unter dem Kreuz die Palme des Martyriums«. Gerade in diesem Moment wurde die Seele der allerseligsten Jungfrau vom Schwert durchbohrt, das Simeon vorausgesagt hatte, und sie durchlitt unsagbare Schmerzen, aber man kann nicht sagen, dass sie eine Trennung von Seele und Leib erfahren hätte (zwischen ihr und ihrem Sohn besteht Analogie, nicht Identität)⁴⁵.

Darüber hinaus war das Opfer Jesu das unendliche und vollkommene eines Gottmenschen, während ein eventuelles Opfer Mariens das begrenzte eines Geschöpfes gewesen wäre, wenn auch des höchsten und erhabensten unter allen. Es ist ebenso wahr, dass die Gottesmutter mehr der Kirche ähnelt als Christus (sie ist Urbild der Kirche, wie das 8. Kapitel der *Lumen Gentium* hervorhebt). Wie die Kirche gleicht sich daher Maria dem Tod ihres Sohnes auf geistige Weise an und genießt gleichzeitig die Unsterblichkeit. Dieses Privileg macht sie noch mehr zur Ikone der unzerstörbaren

⁴⁴ »O heilige Mutter, wahrhaftig hat ein Schwert deine Seele durchbohrt! Es hätte auch das Fleisch des Sohnes nicht erreichen können, ohne durch die Seele der Mutter zu gehen. Nachdem Dein Jesus, der allen gehörte, aber vor allem Dir, seinen Atem ausgehaucht hatte, konnte die grausame Lanze seine Seele nicht mehr erreichen. Als sie, nicht einmal seinen Tod achtend, seine Seite öffnete, konnte sie deinem Sohn schon nicht mehr schaden. Aber Dir durchbohrte sie die Seele. Seine Seele war nicht mehr da, aber Deine konnte sich nicht lösen. Dabei hat die Gewalt des Schmerzes deine Seele so durchdrungen, dass wir dich zu Recht mehr als eine Märtyrerin nennen dürfen, da in dir die Teilhabe am Leiden des Sohnes in ihrer Stärke weit über die leiblichen Leiden des Martyriums hinausgegangen ist« (Predigt zum Sonntag in der Oktav von Mariä Himmelfahrt, 14–15).

⁴⁵ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, cit., S. 263.

Zum unblutigen Martyrium vgl auch im Supplementum der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin, q. 96, a. 6, arg. 3 und arg. 4. 3. *Praeterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate. Unde Bernardus (Serm. in Nat. SS. Innoc.) distinguit tria genera martyrum: voluntate, non nece, ut Ioannes; voluntate et nece, ut Stephanus; nece, non voluntate, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio: cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.* 4. *Praeterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores et interiores animae passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est: unde dicit Hieronymus, in Sermone De Assumptione: «Recte dixerim, Dei Genitrix Virgo et Martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit. Unde: »Tuam ipsius animam pertransibit gladius», scilicet dolor de morte Filii. Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.*

⁴⁶ Vgl. R. LAURENTIN, *Breve Trattato su la Vergine Maria*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, S. 304–305.

Kirche, die bis ans Ende der Zeiten bestehen bleibt (vgl. 1 Thess 4,17; 1 Kor 15,21; 2 Kor 5,2–4)⁴⁶.

Die Konformität mit dem Tod Christi hält auch deshalb nur wenig stand, wenn man bedenkt, dass für die Gottesmutter einstimmig ein schmerzfreier, glücklicher, seliger und unmerklicher Tod angenommen wird (so dass man eben von »dormitio« spricht). Generell spricht man von einem Transitus, der durch eine Ekstase der Liebe verursacht wurde. Wo aber wäre hier die Ähnlichkeit mit dem Kreuzestod Christi? Und weiter, wenn man den mystischen Übergang annimmt (eine zweifelsfrei teilbare, wahrscheinliche und durchaus annehmbare Hypothese), würde dies nicht besser gerade zu einer direkten Aufnahme des Leibes passen, vielmehr als zu einer Trennung von Seele und Leib?⁴⁷

Auch das Argument jener kann widerlegt werden, die behaupten, dass Maria trotz ihrer Unbefleckten Empfängnis die Strafen der Sünde auf sich genommen habe, um wirksamer am Erlösungswerk Christi mitzuwirken. Um so mehr hätte sie die größte Sündenstrafe, den Tod, auf sich genommen. Die Kirche lehrt aber, dass die Gottesmutter von den hauptsächlichen, Eva aufgebürdeten Strafen ausgenommen wurde: sie kannte die Schmerzen der Geburt nicht, sie war nie der Begehrlichkeit unterworfen, war nie Sklavin der *libido*. Die allermeisten Mortalisten geben zu, dass Maria nicht aus »Altersschwäche« oder aufgrund einer Krankheit gestorben sei. Die Unsterblichkeit wäre also die Krönung dieser bevorzugten Ausnahmen. Wenn Maria auch Schmerzen und Leiden »von außen« erfahren hat, d.h. nicht durch sie selbst verursacht, wie beispielsweise Verfolgungen, die Bosheit und Perversion der Menschen, die Prüfungen des Lebens, entstanden durch eine Welt, die infolge der Sünde in Unordnung geraten ist usw., so hat sie doch nie mit Nöten »von innen« zu tun gehabt, d.h. mit denen, die vom Verfall der menschlichen Natur herrühren. Arnaldi z.B. ist der Auffassung, dass Maria auch Unwissenheit, Hunger, Durst, Müdigkeit und physischen Schmerz nicht kannte, präzisiert dabei aber, dass diese Dinge den Leib der Gottesmutter zwar berührten, jedoch ohne ihre Seele von der Ausrichtung auf die Vollkommenheit abzulenken⁴⁸. Das Martyrium wäre sicher eine Hypothese, die Mortalisten und Immortalisten zufrieden stellen würde: es würde sich um einen Tod von außen handeln, der die vollkommene Ähnlichkeit mit Christus realisieren würde. Dafür gibt es aber nicht den geringsten Beweis. Wenn dem wirklich so gewesen wäre, müsste es irgendein Zeugnis geben. Es gibt hingegen absolut gar nichts⁴⁹.

Freiheit von allen Makeln der Erbsünde

Um auf die Unbefleckte Empfängnis zurückzukommen: dieses Glaubensdogma sagt, dass Maria von der Sünde bewahrt wurde, d.h. im Voraus erlöst wurde und dass sie somit weder den Tod des Leibes noch den der Seele erleiden hätte müssen. All

⁴⁷ Vgl. *ibid.*, S. 306. Vgl. anche R. COGGI, *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, S. 198.

⁴⁸ Vgl. F. KOLTHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, S. 61.

⁴⁹ Vgl. R. LAURENTIN, *Breve Trattato su la Vergine Maria*, S. 305–306.

dies verleiht Maria einen ganz eigenen Stand, welcher nicht schlechterdings mit dem der erlösten Menschheit und auch nicht mit dem der Stammeltern vergleichbar oder gar identisch ist. In ihr konnte der Tod also keine Strafe sein, wie für uns alle, aber gleichzeitig konnte er auch nicht als natürlicher Mangel als Folge des Sündenfalls Adams bestehen⁵⁰.

Um diese Gedanken besser zu verstehen, ist es nützlich, die Überlegungen Arnaldis zur Hand zu nehmen. Dem Priester aus Genua zufolge genoss Adam im ursprünglichen Stand die Unsterblichkeit im Sinn eines *posse non mori*, welches sich nur dann in ein *non posse mori* gewandelt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte:

»Die Festigung in der Gnade, die Sündenlosigkeit, die Adam erlangt hätte, wenn er der Schlange widerstanden hätte, hätte auch seine Unsterblichkeit in eine dauerhafte und bleibende Kraft seiner Seele umgewandelt, die seinen Leib vor jeglichem Verfall hätte bewahren können. Diese unverlierbare Unsterblichkeit des Menschen, die er erlangt hätte, wenn er der Versuchung widerstanden hätte, wäre also kein neues, dem Menschen verliehenes Geschenk gewesen, sondern eine Festigung der bereits auf übernatürliche Weise gegebenen Kraft, den Leib vor dem Verfall zu bewahren. Es wäre kein äußeres Privileg gewesen, wie bei Henoch und Elija, sondern eine zur Natur gehörige Gegebenheit der in sich selbst unsterblichen menschlichen Natur. Damit ist jedoch die dauerhafte Unsterblichkeit in den Bereich der freien Entscheidung des Menschen gestellt und nicht mehr von einem neuen Geschenk Gottes abhängig«⁵¹.

Weil aber die Unbefleckte Empfängnis, einzigartiges und umsonst verliehenes Geschenk Gottes, die gesamte Person Mariens betrifft (und nicht nur ihre Seele), ist es offensichtlich, dass sie sich in jenem Stand befand, zu dem der Mensch bestimmt war, wenn er nicht gesündigt hätte. »Von Maria, die ohne Sünde war, zu sprechen, bedeutet folglich auch, ihre Unsterblichkeit zu bekennen, aber nicht nur im Sinn eines *posse non mori*, sondern auch als *non posse mori*, d.h. als dauerhafte, unvergängliche, perfekte Unsterblichkeit, die Maria *essentialiter* zukäme und nicht *sub conditione*«⁵².

Vielleicht übertreibt Arnaldi hier ein wenig, denn ein *non posse mori* kommt den Engeln und den verklärten Leibern nach der Auferstehung der Toten zu. Diese können gar nicht sterben, selbst wenn sie es wollten. Es genügt anzunehmen, dass Maria das dem Menschen im Paradies geschenkte Vermögen besaß, nicht sterben zu müssen, und dieses *posse non mori* nach ihrer Verherrlichung zu einem *non posse mori* geworden ist.

Zuletzt muss man noch die Argumente der Angemessenheit betrachten. Besondere Beachtung verdient zunächst, was die Theologen zu sagen beabsichtigen, wenn sie

⁵⁰ Vgl. G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, S. 261–262.

⁵¹ F. KOLFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, S. 40.

⁵² *Ibid.* S. 41–42. Hier müssen wir jedoch Arnaldi widersprechen. Die Idee eines *non posse mori* in Bezug auf die Gottesmutter ist kritisch zu bewerten. Auch Maria hätte sterben können: sie hätte beispielsweise getötet werden oder als Märtyrerin sterben können. Für die Mutter Gottes ist es ausreichend, von einem *posse non mori* zu sprechen, im Gegensatz zu einem *debitum moriendi*, das für alle Menschen gilt. Gleichzeitig widerspricht dem nicht die Meinung, Maria habe wirklich den Tod nicht erlitten, sondern ihr Leib sei im letzten Augenblick ihres irdischen Lebens, zusammen mit der Seele, verherrlicht wurden: nur von diesem Moment an kann man von einem *non posse mori* sprechen.

den Begriff der Zersetzung des Leibes verwenden. Hier verpflichtet sich die Diskussion mit dem Thema der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens. In *Munificentissimus Deus* schreibt Pius XII. nämlich, dass Maria die Verwesung nicht schauen konnte, da sie ihre Jungfräulichkeit immer unversehrt bewahrt hatte. Aber der Tod besteht in einer Trennung von Seele und Leib und ist damit der grundlegende Verfall. Der Leichnam, d.h. der unbeseelte Leib, ist nur eine Verbindung organischer Substanzen und kann nur noch im uneigentlichen Sinne als »menschlicher« Leib betrachtet werden, gerade weil er der Seele beraubt ist, die nicht nur Lebensprinzip, sondern auch substantielle Form ist, d.h. die ihn innerlich bildet⁵³.

Aus philosophischer Sicht hat die Verwesung keine besondere Bedeutung, da der Verfall schon mit dem Tod gegeben ist. Wie soll man also den Text der apostolischen Konstitution mit der mortalistischen These vereinbaren? Und warum hat Gott die Jungfräulichkeit Mariens bei der Geburt bewahrt, hätte dann aber die Unversehrtheit ihres Leibes in viel dramatischerer Weise durch den Tod verletzt? Auf diese Fragen könnte man antworten, dass Jesus selbst gestorben ist und somit diesen Verfall erfahren hatte. Richtig. Aber es besteht ein großer Unterschied zwischen Ihm und seiner Mutter. Denn der Leib Christi blieb, obwohl er starb, immer mit der Person des Wortes vereint und war somit nicht verschieden vom lebendigen Leib, kraft der hypostatischen Union. Maria hingegen ist ein Geschöpf, und ihr Leib wäre sozusagen eine andere Wirklichkeit geworden, auch wenn er äußerlich ohne Verfall geblieben wäre. Laurentin schreibt:

»Der Leichnam der Jungfrau, wenn sie denn gestorben ist, verlor seine Identität. Er wurde ganz einfach ein anderer, der Person Mariens fremd. Er kehrte zur Vielfalt des natürlichen Zyklus zurück. Den Rest dieses Leibes, der den Sohn Gottes gezeugt hatte, verband nichts mehr mit der Mutter Gottes, und das Fundament der Gottesmutterchaft war zeitweise verändert. In Ermangelung jeglicher positiver Daten zu diesem Punkt fragt man sich perplex, ob Er, der den Leib seiner Mutter (dieses Heiligtum) vor jeglicher Defloration bewahrt hatte, dessen Auflösung, realen Zerfall erlaubt habe, den die metaphysische Verwesung beinhaltet, auch wenn er äußerlich nicht sichtbar ist.«⁵⁴.

Natürlich kann man – wenn man im Bereich der katholischen Lehre bleiben will – keine Lösung im Sinne der Hypothese Rahners suchen, der vertritt, dass alle Seelen im Moment des Todes Form eines glorreichen Körpers werden, der jedoch nicht der irdische ist. Der deutsche Theologe leugnet faktisch die Auferstehung der Leiber, wie sie die Kirche von jeher lehrt. So jedoch gelangt man zur bis an die Spitze getriebenen

⁵³ Vgl. R. LAURENTIN, *Breve Trattato su la Vergine Maria*, S. 307. Vgl. anche R. COGGI, *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, S. 199.

⁵⁴ R. LAURENTIN, *Breve Trattato su la Vergine Maria*, S. 309. Vgl. anche R. COGGI, *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, S. 199.

⁵⁵ Die umfangreichen Überlegungen Karl Rahners sind in diesem Zusammenhang interessant. Auf der einen Seite betont er die Normalität des allgemeinen Gesetzes des Todes, unter dem auch Maria steht. – »Es ist also falsch zu sagen, Maria habe, weil sie sündenlos gewesen sei (d.h. frei von Erbschuld und persönlicher Schuld) ein Recht gehabt, vor dem Tod bewahrt zu bleiben« – auf der anderen Seite unterstreicht er das Heineingenommensein des Sterbens aller Menschen in das Geheimnis der Gnade Christi: »Und darum ist der Tod nicht durch eine andere Situation zu ersetzen«. In der Anthropologie Rahners musste Maria also sterben – wie jeder Mensch der, hineingenommen in das Geheimnis Christi, Gott im Tod findet. Diesbezüglich schließt Rahner auch Schmerz und Angst beim Sterben der Jungfrau nicht aus, wohl aber die Notwendigkeit der »Verleichenahme ihres Leibes«. Vgl. KARL RAHNER, *Assumptioarbeit*. Zitiert nach K. Rahner *Maria. Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 9, Freiburg 2004, S. 142, 145, 165.

»Entmythologisierung«, die der historischen Tatsache des leeren Grabes Christi jegliche Wahrhaftigkeit nimmt. Diese Hypothese ist somit zu verwerfen⁵⁵.

Schlussendlich musste, nach Meinung der Immortalisten wie Arnaldi, Maria über Sünde und Tod triumphieren gerade dank des Erlösungsopfers Christi, der sie im Voraus von der Empfängnis an unbefleckt gestaltet hatte. In ihrer Unsterblichkeit ist die Gottesmutter »Prototyp des vollkommenen Menschen – ohne Sünde und somit ohne Tod – so wie Gott ihn im Schöpfungsplan gedacht hatte und wie Er auf noch wunderbarere Weise dank des Erlösungswerkes Christi, *Redemptor perfectissimus*, verwirklicht ist«⁵⁶.

Ist es denkbar, dass die Liebe das Leben raubt?

Die reiche mystische Erfahrung der Kirche, die mit den außerordentlichen Taten und Visionen der Apostel im Neuen Testament beginnt und bis in unsere Tage hineinreicht, weiß um übernatürliche Phänomene, in denen die menschliche Seele von Gott so stark ergriffen wird, dass auch der Leib mit seinen Sinnen an dieser Ekstase oder Verzückung teilhat. In diesen besonderen Erfahrungen der Nähe und Zuwendung Gottes, scheint es oft, dass die Mystiker schlafen, während ihr Herz – in der mystischen Sprache der höchste Teil der Seele – wacht (vgl. Hoheslied 5,2). Die ekstatischen Erfahrungen vieler Heiliger, besonders jener der Hl. Theresia von Avila, und die damit verbundenen körperlichen Phänomene können die These von der todfreien Aufnahme der Mutter Jesu in den Himmel erhellen und verständlich machen. Wie die *Göttliche Komödie* nicht nur Künstler, sondern auch Theologen inspiriert hat, über die poetischen Bilder nachzudenken, die Dante mit seinen Worten gemalt hat, so können auch die Texte der Mystiker zur weiteren Reflexion über den Heimgang Mariens dienlich sein. Es lohnt sich jedenfalls, diese Texte dahingehend zu untersuchen, inwieweit sie mit den allgemein bekannten Erfahrungen der Mystik übereinstimmen.

Als beeindruckendes Beispiel dafür, was mit dem Körper eines Visionärs geschieht, wenn er eine Schauung durchlebt, können die Schilderungen der hl. Teresa von Ávila herangezogen werden. Die spanische Reformatorin des Karmelitenordens berichtet detailliert, wie es um ihren Körper bestellt war, während sie die Visionen Gottes genießen durfte. »Hier, im Gebete der Vereinigung, ist die Seele ganz wach für Gott, für Dinge dieser Welt aber und für sich selbst ganz empfindungslos; denn während der freilich nur kurzen Dauer der Vereinigung ist sie wie von Sinnen, so dass sie, wenn sie auch wollte, an nichts denken kann«⁵⁷. Dieser Zustand gleiche gänzlich dem Tode. Teresa schildert ausführlich das Empfinden der Loslösung vom Leib:

»Kurz, die Seele ist hier der Welt ganz abgestorben, um desto mehr in Gott zu leben. Ein süßer Tod, fürwahr! Ja, es ist ein Tod, weil ein Sichloslösen von aller Tätigkeit, die sie sonst vollziehen kann, solange sie im Leibe ist; aber es ist ein wonnevoller Tod, weil die Seele, obwohl in Wirklichkeit noch im Leibe, sich nur deshalb von ihm

⁵⁶ F. KOLFHAUS, *Vincitrice sul peccato e sulla morte. La mariologia di Domenico Arnaldi (1818–1895)*, S. 63.

⁵⁷ HL. THERESIA VON AVILA, *Die Seelenburg*. Fünfte Wohnung, Erstes Hauptstück, 3, Kösel-Verlag, München 1970, S. 87.

loszulösen scheint, um desto inniger mit Gott vereinigt zu werden, und zwar so, dass ich nicht einmal weiß, ob dem Leibe so viel Leben bleibt, dass er noch atme. Eben dachte ich darüber nach, und es schien mir, der Leib atme nicht; sollte er aber doch atmen, so merkt man wenigstens nichts davon«⁵⁸.

Teresa berichtet oft davon, dass die anderen Menschen, die ihren Leib während einer Ekstase sahen, sie für tot hielten⁵⁹. Einmal wachte sie sogar auf und hatte Wachs auf ihren Augenlidern, sie wurde bereits für die Beerdigung vorbereitet⁶⁰. Sie erklärt: »Der Körper bleibt wie tot«⁶¹. Und weiter an anderer Stelle: »Wir sprechen ebenso von einem Menschen, der von einer so schweren Ohnmacht befallen ist, dass wir ihn für tot halten«⁶².

Nach den Worten des spanischen Mystikers Johannes vom Kreuz sehnt sich eine zutiefst verliebte Seele – und wer war je in Gott verliebter als Maria? – nach einem ekstatischen Tod:

»Sie erträgt es nicht [...], dass sich das Leben auf natürliche Weise verzehrt oder in dieser oder jener Zeit endet; die Kraft der Liebe und die Disposition, die sie in sich vorfindet, drängen sie, zu bitten, dass der Schleier des Lebens unverzüglich reiße während einer jener übernatürlichen Begegnungen und Wogen der Liebe«⁶³.

Könnte der Tod Mariens in Wahrheit ein »ekstatischer Schlaf« gewesen sein, der den Leib der Mutter Jesu wie tot erscheinen ließ? Anzeichen einer solchen, in der Tradition bezeugten Ekstase sind: Unbeweglichkeit, geschlossene Augen, Erhaltung des Körpers, scheinbare Atmungslosigkeit, kurzum, alles Anzeichen eines scheinbar vorliegenden »Todes«⁶⁴.

An dieser Stelle sei kurz auf den hl. Thomas von Aquin und die *quaestio* 175 der *Secunda Secundae* verwiesen, in der der Kirchenlehrer über den *raptus*, die Verzück-

⁵⁸ *Ibid.*, Kap. 3 und 4.

⁵⁹ Vgl. Kap. 27.

⁶⁰ Vgl. HL. THERESIA VON AVILA, *Buch meines Lebens*, Kap. 5.

⁶¹ Vgl. *ibid.*, Kap. 20, 18.

⁶² Vgl. HL. THERESIA VON AVILA, *Die Seelenburg*. Fünfte Wohnung, Erstes Hauptstück, 4.

⁶³ *Ibid.*, Nr. 34.

⁶⁴ Vgl. A. ACKERMANN, *Mystik und außerordentliche mystische Vorgänge*, Einsiedeln, 1952: »Der Ekstatischer ist unbeweglich wie eine Marmorstatue und bleibt in der Lage, in der er sich gerade befindet. [...] Das Gesicht verklärt sich. Das Gesicht mit geschlossenen Augen erhält den Ausdruck des süßen Schlafes oder der tiefen Betrachtung. [...] Die Erhaltung des Körpers und die scheinbare Atmungslosigkeit sind weitere Erscheinungen der Ekstase. Der Körper wird kalt wie Eis, »die Hände und der ganze Körper werden so kalt, dass es scheint, man sei tot«. (Hl. Theresia von Jesus O. Carm. von Avila). Ein eigentliches Sterben gibt es in der Ekstase nicht und ein Tod in ihr ist nur scheinbar, so viermal bei Agnes von Langeac. »Höhepunkt nenne ich die Zeit, wo die Seelenfähigkeiten sich verlieren, weil sie ganz in Gott vereinigt sind. Nach meinem Dafürhalten sieht und hört und empfindet man nichts« (Hl. Theresia von Jesus, ‚Leben‘, 20. Kapitel)«. Vgl. *Die Seelenburg*, siebte Wohnung, Kap. I, 12; sechste Wohnung, Kap. V, 7–8; Vita, Kap. XX, n. 3.

⁶⁵ Vgl. STh II^a–II^{ae}, q. 175, a.1 co: »Huiusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritus divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII, »spiritus elevavit me inter terram et caelum, et adduxit me in Ierusalem, in visionibus Dei. Und *ibidem* a.2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam«.

ung, spricht, welche er als »eine Erhebung« mit der Ergänzung einer gewissen Gewalt definiert⁶⁵. Thomas erklärt an dieser Stelle auch, dass – obwohl es an und für sich unmöglich ist, die göttliche Essenz zu sehen, so lange man noch an das irdische Leben gebunden ist – dies für einige möglich wird, die Gott zu dieser besonderen Art der Kontemplation erhebt und nennt als Beispiele Moses und den hl. Paulus, der in den sogenannten dritten Himmel entrückt wurde, »wo die Engel und Seligen die Betrachtung Gottes genießen«⁶⁶. Es handelt es sich um einen Zustand »relativer« und nicht »absoluter« Seligkeit, um eine »aktuelle« und noch nicht »habituelle« Seligkeit⁶⁷; letztendlich um das »Maximum an Himmel«, das ein geschaffener Geist, der noch an die Erde gebunden ist, »erfahren« kann.

Ekstatische Entschlafung und mystischer Tod

Alle bekannten außerordentlichen Phänomene der Mystik können auf die »*dormitio*« Mariens angewandt werden. Es wird hier die Hypothese vorgestellt, dass die sogenannte *dormitio* der Gottesmutter kein Tod war, also keine totale Trennung von Seele und Leib, sondern die letzte und intensivste mystische Erfahrung – in ihren Anfängen jener der Heiligen gleich – die eine solche Kraft erreicht hat, dass die Seele, noch innerlicher mit Gott verbunden, verwandelt und zusammen mit dem Leib in die Herrlichkeit der *visio beatifica* erhoben wurde⁶⁸. Anders ausgedrückt: die *visio mystica* der Seele Mariens, die den Gebrauch der Sinne und jeglicher Bewegung des Leibes unterbunden hat, ist zur *visio beatifica* geworden. Dieser Moment ist nicht der Tod, sondern – im Gegenteil – der Eintritt ins ewige Leben. Als sie die Augen in dieser letzten mystischen Erfahrung der Vereinigung schloss, hat Maria das *Summum Bonum*, den dreieinigen Gott gesehen, den sie mit den Augen der Seele betrachtet hatte. Im Gegensatz zu den Mystikern, die in die irdische Welt »zurückgefallen sind«, ist Maria auch mit ihrem Leib in die Wirklichkeit der Dinge eingetreten, die für uns unsichtbar sind.

⁶⁶ *Ibidem*, a. 3, ad 4.

⁶⁷ Vgl. *ibidem* a. 3 ad 2: »Ad secundum dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formae immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Und a.3 ad 3: Ad tertium dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus«.

⁶⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Aufnahme Mariens in den Himmel des im Ruf der Heiligkeit gestorbenen Dieners Gottes Don Dolindo Rotolo in seinem Buch »Magnificat«, in dem er unter anderem schreibt: »O süßeste Mutter Maria, Du bist nicht gestorben, sondern in einer sublimen Ekstase der Liebe wurde deine gesegnete Seele in Gott gezogen, mit derartiger Kraft, dass sie deinen Leib vergeistigte und ihn zusammen mit deiner Seele nach oben erhob, nach oben, bis hin zu Gott« (D. ROTOLO, *Magnificat. Commenti e spunti spirituali*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2012, S. 423; Übersetzung F.K.).

Wir wissen als Glaubenswahrheit, dass Maria mit Leib und Seele verherrlicht in den Himmel eingegangen ist. Warum sollte man nicht denken, dass dies in einem einzigen Moment geschah, ohne die Trennung von Seele und Leib, sondern in einer nicht mehr endenden Verzückung (»raptus«)? Könnte nicht genau das der glorreiche und verherrlichende Schlussakkord ihres irdischen Lebens sein, das ein einziges, immer stärker werdendes »crescendo« der Liebe war? Aus Liebe sterbend und ohne Tod lebend ist die Frau »voll der Gnade« in die Herrlichkeit des Himmels eingegangen.

*Death or not? That is the Question.
Why it is Reasonable to Suppose that Mary Didn't Die?*

Abstract

A catholic can doubt that Mary died without getting in conflict with the magisterium of the Church. The faithful are allowed to say: »Jesus died. That's why his mother did not die.« Pope Pius XII did not include the death of Christ's mother in the dogmatic definition of her assumption. Indeed, she who did not know sin was not obliged to suffer death as one of its consequences. It is an open question whether she really died or not. Florian Kolthaus proposes arguments to defend the idea of Mary's immortality. Christ, perfect redeemer, saved his mother from sin and death to fulfill the original plan of God's creation.

Ist ein katholischer Staat im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils theoretisch noch möglich und erstrebenswert?

Von Jörgen Vijgen, Philosophisch-Theologisches Institut Sankt Willibrord (NL)*

Zusammenfassung

Wie der Titel des Artikels deutlich macht, sollen hier zwei Fragen beantwortet werden: (1) ob ein katholischer Staat theoretisch noch eine Möglichkeit darstellt und, wenn dem so ist, (2) ob man danach streben sollte, einen solchen katholischen Staat zu verwirklichen. Obwohl diese Fragen Gegenstand intensiver und oft auch emotionaler Debatten geworden sind, werden sie in der nachkonziliaren Kirche gewöhnlich negativ beantwortet, und zwar mit Verweis auf *Dignitatis humanae* und andere Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. In diesem Artikel möchte ich hingegen, gerade auf Grundlage der Dokumente des Zweiten Vatikanums, für eine positive Antwort auf beide Fragen argumentieren. Das Zweite Vatikanum lässt nicht nur die Möglichkeit eines katholischen Staates offen, sondern stützt auch die Auffassung, dass ein katholischer Staat erstrebenswert ist. Um die Diskussion möglichst objektiv zu gestalten, habe ich die mittelalterliche Form der Debatte gewählt: die *Quaestio*. In ihr werden die wesentlichen Argumente für und wider zunächst aufgeführt und dann auf Grundlage des Respondeo – der Antwort, welche das Corpus der *Quaestio* bildet – diskutiert.

*Videtur quod non*¹

Einwand 1. Es könnte so scheinen, dass für die katholische Kirche ein konfessioneller, katholischer Staat nicht erstrebenswert ist. Denn gemäß dem Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* macht die theoretische Unmöglichkeit eines konfessionellen, katholischen Staates, wie sie deutlich in *Dignitatis humanae* (DH) erläutert wird, einen solchen Staat nicht erstrebenswert.²

Einwand 2. Ferner haben, selbst wenn ein solcher Staat in der Vergangenheit erstrebenswert war, »die Wechselfälle der menschlichen Geschichte« (DH 12) – besonders jene zur Zeit der Erstellung von DH, mit der noch frische Erinnerung an den Totalitarismus des Zweiten Weltkriegs, den Triumph liberaler Demokratien und der Gefahr des militant atheistischen Kommunismus bis zum Fall der Berliner Mauer – die Gefahren vor Augen geführt, die in der Vermischung von (religiöser) Weltanschauung und Staat liegen.

* Philosophisch-Theologisches Institut Sankt Willibrord (Bistum Haarlem-Amsterdam), Zilkerduinweg 375, 2114 AM Vogelenzang, Netherlands (www.tiltenberg.org)

¹ Ich habe hier die mittelalterliche *Quaestio* als Darstellungsform gewählt, um meinem Beitrag zur Debatte eine klar strukturierte Form zu geben. Diese scholastische Methode bietet dem Autor wie auch dem Leser die Möglichkeit, sich rational mit dem betreffenden Problem auseinanderzusetzen. Alle aus dem kirchlichen Lehramt zitierten Texte sind, sofern nicht anders angegeben, der Website des Vatikans (www.vatican.va) entnommen.

² Einen umfangreichen Überblick über die verschiedenen Positionen bis 2003 bietet E. Divry, »Sur les conséquences du droit à la liberté religieuse proclamé à Vatican II«, in: *Revue Thomiste* 103 (2003), S. 249–290, besonders S. 249–275, und ebd. 104 (2004), S. 421–445.

Einwand 3. Die Geschichte konfessioneller, katholischer Staaten hat unwiderleglich gezeigt, dass solche Staaten ihrem Wesen nach totalitär sind.

Einwand 4. Die vorkonziliare Position ist unlogisch und bigott, weil die Kirche Religionsfreiheit fordert, wenn sie in der Minderheit ist, aber ihrerseits Minderheiten unterdrückt, wenn sie in der Mehrheit ist.³

Einwand 5. Selbst wenn ein katholischer Staat erstrebenswert wäre, ist ein Plan zur praktischen Umsetzung eines solchen Staates angesichts der Pluralität von Meinungen und Überzeugungen eine Unmöglichkeit. Das Argument dafür, dass ein katholischer Staat möglich und erstrebenswert ist, hat daher keine praktischen Implikationen für die heutige pluralistische Gesellschaft.

Einwand 6. DH hatte eindeutig die Absicht, für Entwicklung und Erneuerung Raum zu schaffen, und dies gilt auch für die Frage, ob ein katholischer Staat möglich und erstrebenswert ist.⁴

Einwand 7. Nach der einflussreichen Auslegung Martin Rohnheimers bricht DH mit der früheren Lehre der Kirche bezüglich der »Funktion und Aufgaben des Staates«⁵ und fördere stattdessen eine legitime Säkularität des Staates. Diese Forderung sei jedoch kein Bruch mit der Heiligen Schrift und apostolischen Überlieferung der Kirche, da sich weder in der Schrift noch in der apostolischen Überlieferung für »die Idee des ‚katholischen Staates‘«⁶ eine Grundlage findet. DH stelle im Gegenteil einen Bruch mit den situationsgebundenen kirchlichen Forderungen des 19. Jahrhunderts da. Mehr noch, Rohnheimer behauptet sogar: »Es gibt keine überzeitliche, dogmatische katholische Glaubenslehre über den Staat«.⁷

Einwand 8. Das Streben nach einem katholischen Staat stellt ein nostalgisches Verlangen nach etwas dar, das entweder niemals existiert hat oder, wenn es jemals existiert hat, dem Evangelium Christi Schaden zugefügt hat. Das hat uns die Geschichte gezeigt.

Sed contra

Argument 1. In DH heißt es, dass das Bekenntnis zur Religionsfreiheit »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetas-

³ Vgl. beispielsweise Kardinal Heenans Bemerkung während des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* [hiernach AS] IV.1, Vatikanstadt 1976, S. 295.

⁴ Vgl. DH 1: »Ad has animorum appetitiones diligenter attendens, sibique proponens declarare quantum sint veritati et iustitiae conformes, haec Vaticana Synodus sacram Ecclesiae traditionem doctrinamque scrutatur, ex quibus nova semper cum veteribus congruentia profert.«

⁵ M. Rohnheimer, »Die Hermeneutik der Reform und die Religionsfreiheit«, *KATH.NET*, 28.11.2009 (<http://www.kath.net/news/24068>), Zugriff am 24.08.2016. Vgl. auch ders., *Christentum und säkularer Staat*, Herder 2012, S. 156–163.

⁶ Ebd.

⁷ M. Rohnheimer, »Religionsfreiheit – Bruch mit der Tradition?«, in: *Die neue Ordnung*, 65.4 (2011), S. 247. Vgl. auch die leicht erweiterte Version »Benedict XVI's ‚Hermeneutic of Reform‘ and Religious Freedom«, in: *Nova et Vetera* 9.4 (2011), S. 1029–1054.

tet« lässt (DH 1).⁸ Unter der Annahme, dass das Dokument ein Grundmaß an innerer Kohärenz aufweist, kann das nur Folgendes bedeuten: Welchen Sinn die Aussagen in DH auch immer haben mögen, weder sie noch das Dokument als Ganzes lassen sich so interpretieren, dass sie der gleichbleibenden Lehre der Kirche widerspricht.

Argument 2. In seinem Dekret *Apostolicam Actuositatem* (AA) über das Laienapostolat fordert das Konzil die Christen, insbesondere die Laien, dazu auf, die zeitliche Ordnung so umzuformen, dass sie durch Christus hindurch auf Gott ausgerichtet ist.⁹ Das Dokument definiert diese besondere Pflicht der Laien als »das Bemühen, Mentalität und Sitte, Gesetz und Strukturen der Gemeinschaft, in der jemand lebt, im Geist Christi zu gestalten«. ¹⁰ Es beschränkt sich nicht darauf, allgemeine (und oft vage) Einstellungen des christlichen Lebens oder öffentliche Bekundungen von Frömmigkeit (wie etwa Prozessionen) anzumahnen, sondern spezifiziert vielmehr sehr deutlich, dass die Gesetze und Strukturen, der Inhalt des Lebens einer Gemeinschaft selbst also, Zeichen des christlichen Glaubens tragen sollten. Wenig überraschend werden Christen deshalb in demselben Dokument dazu angehalten, sich aktiv in die öffentlichen Angelegenheiten einzubringen, um »dem Evangelium einen Weg [zu] bahnen« (AA 14). Indem es dies tut, wiederholt das Dokument die Forderung Leos XIII. an die Gläubigen, »die Weisheit und Tugend der katholischen Religion, ganz so als seien sie ein Trank und Blut von höchster Heilkraft, in alle Adern des Staates zu leiten.«¹¹

Respondeo

Kein anderes Dokument ist exemplarischer für die Herausforderung, die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils als eine Erneuerung innerhalb des Rahmens der Tradition zu interpretieren, als *Dignitatis humanae*, die Erklärung über die Religionsfreiheit. Nicht nur war es auf dem Konzil selbst das kontroverseste Dokument; noch 50 Jahr nach Ende des Zweiten Vatikanums bringt die Debatte über den

⁸ „integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam.« Dieser Text spielt eine zentrale Rolle in Fernando Ocariz' Argument, dass der Staat die katholische Kirche auf besondere Weise unterstützen und beschützen kann und dies auch muss. Das führt in letzter Instanz, wo immer es möglich ist, zu einem konfessionellen Staat. (Vgl. F. Ocariz, »Sulla libertà religiosa: Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente«, in: *Annales Theologici* 3.1 (1989), S. 93)

⁹ Vgl. AA 7: »Aufgabe der ganzen Kirche ist es, daran zu arbeiten, daß die Menschen fähig werden, die gesamte zeitliche Ordnung richtig aufzubauen und durch Christus auf Gott hinzuordnen. Den Hirten obliegt es, die Grundsätze über das Ziel der Schöpfung und über den Gebrauch der Welt klar zu verkünden, sittliche und geistliche Hilfen zu gewähren, damit die zeitliche Ordnung auf Christus ausgerichtet werde. Die Laien aber müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen [...]«

¹⁰ Ebd. 13: »Apostolatus in ambitu sociali, scilicet studium spiritu christiano informandi mentem et mores, leges et structuras communitatis in qua aliquis vivit, adeo laicorum munus onusque est ut ab aliis nunquam debite expleri valeat.«

¹¹ Leo XIII., *Immortale Dei*, 22: »[...] sapientiam virtutemque Catholicæ religionis, tanquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicae venas inducere.« [Aus dem Lateinischen vom Übersetzer; F.H.]

genauen Sinn des Textes verschiedene Antworten hervor. Beide Seiten, Verfechter wie Kritiker der Erklärung, haben eine Vielzahl von Lesarten vorgeschlagen, welche sich von den Extrempositionen – radikaler Bruch oder vollkommene Kontinuität mit der Tradition – bis hin zu differenzierteren Lesarten des Texts erstrecken.

Die Debatte hat im Anschluss an die bahnbrechende Ansprache von Papst Benedikt XVI., die er vor der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005 gehalten hat, neuen Schwung gewonnen.¹² Er sprach von einer »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs«, die sich »nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien^[13; J.V.] und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen« konnte.¹⁴ Diese Hermeneutik berge »das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliärer und nachkonziliärer Kirche« in sich. Papst Benedikt grenzt sie von einer »Hermeneutik der Reform«, »der Erneuerung unter Wahrung der Kontinuität« ab, die mit dem Prinzip der Kontinuität der Kirche durch die Zeit beginnt, aber Entwicklung auf der Ebene »vorübergehender Fragen« und »konkreter Formen« zulässt. Als einen »unmißverständlichen« Ausdruck dieser Hermeneutik zitiert er die bekannten Worte Johannes' XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanums am 11. Oktober 1962, in denen dieser »die Glaubensinhalte, also die in unserer ehrwürdigen Lehre enthaltenen Wahrheiten«, welche selbst unveränderlich sind, von der Art unterscheidet, »wie sie formuliert werden, wobei ihr Sinn und ihre Tragweite erhalten bleiben müssen«.

In der gleichen Ansprache wendet Benedikt XVI. diese Hermeneutik der Erneuerung unter Wahrung der Kontinuität auch auf die Frage der Religionsfreiheit an:

So wird beispielsweise die Religionsfreiheit dann, wenn sie eine Unfähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu finden, zum Ausdruck bringen soll und infolgedessen dem Relativismus den

¹² Benedikt XVI. wird in seinem Pontifikat immer wieder auf diese Ansprache zurückkommen und das hier Gesagte auf verschiedene kontroverse Fragen beziehen. Vgl. seine Ansprache zur Eröffnung des Pastoraltagung der Diözese Rom am 26. Mai 2009; seine Generalaudienz zum 50. Jahrestags der Eröffnung des Zweiten Vatikanums am 10. Oktober 2012; *Sacramentum Caritatis*, 3; seine Ansprache am 12. März 2010 auf dem von der Kleruskongregation organisierten Kongress zum Priesterjahr; und *Caritas in Veritate*, 12.

¹³ In seiner Abschlussansprache vor dem Klerus der Diözese Rom am 14. Februar 2013 kommt er auf die Rolle der Medien zurück: »Es gab das Konzil der Väter – das wahre Konzil –, aber es gab auch das Konzil der Medien. Es war fast ein Konzil für sich, und die Welt hat das Konzil durch diese, durch die Medien wahrgenommen. Das Konzil, das mit unmittelbarer Wirkung beim Volk angekommen ist, war also das der Medien, nicht das der Väter. Und während das Konzil der Väter sich innerhalb des Glaubens vollzog, ein Konzil des Glaubens war, der den ‚intellectus‘ sucht, der versucht, einander zu verstehen und die Zeichen Gottes in jenem Augenblick zu verstehen, der versucht, auf die Herausforderung Gottes in jenem Augenblick zu antworten und im Wort Gottes das Wort für heute und morgen zu finden, während das ganze Konzil sich also, wie gesagt, innerhalb des Glaubens bewegte, als ‚fides quaerens intellectum‘, entfaltete sich das Konzil der Journalisten natürlich nicht im Glauben, sondern in den Kategorien der heutigen Medien, also außerhalb des Glaubens, mit einer anderen Hermeneutik. Es war eine politische Hermeneutik: Für die Medien war das Konzil ein politischer Kampf, ein Machtkampf zwischen verschiedenen Strömungen in der Kirche. [...] Wir wissen, daß dieses Konzil der Medien allen zugänglich war. Es war also das vorherrschende, das sich stärker ausgewirkt und viel Unheil, viele Probleme, wirklich viel Elend herbeigeführt hat: geschlossene Seminare, geschlossene Klöster, banalisierte Liturgie... und das wahre Konzil hatte Schwierigkeiten, umgesetzt, verwirklicht zu werden; das virtuelle Konzil war stärker als das wirkliche Konzil.«

¹⁴ Benedikt XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie*, 22. Dezember 2005.

Rang eines Gesetzes verleiht, von der Ebene einer gesellschaftlichen und historischen Notwendigkeit auf die ihr nicht angemessene Ebene der Metaphysik erhoben und so ihres wahren Sinnes beraubt, was zur Folge hat, daß sie von demjenigen, der glaubt, daß der Mensch fähig sei, die Wahrheit Gottes zu erkennen und der aufgrund der der Wahrheit innewohnenden Würde an diese Erkenntnis gebunden ist, nicht akzeptiert werden kann. Etwas ganz anderes ist es dagegen, die Religionsfreiheit als Notwendigkeit für das menschliche Zusammenleben zu betrachten oder auch als eine Folge der Tatsache, daß die Wahrheit nicht von außen aufgezwungen werden kann, sondern daß der Mensch sie sich nur durch einen Prozeß innerer Überzeugung zu eigen machen kann.¹⁵

Das bedeutet, wie er schreibt, dass »die grundsätzlichen Entscheidungen ihre Gültigkeit behalten [können], während die Art ihrer Anwendung auf neue Zusammenhänge sich ändern kann«. Der genaue Sinn dieser Hermeneutik der Kontinuität wie auch ihre Anwendung auf verschiedene Aspekte von DH bleiben umstritten.¹⁶

Bevor wir untersuchen können, ob ein katholischer Staat möglich und erstrebenswert ist, benötigen wir zuerst eine klare Vorstellung davon, was ein katholischer Staat ist. Ich definiere einen katholischen Staat wie folgt: Er ist ein souveränes politisches Gebilde, in welchem der größte Teil der Menschen sich zum katholischen Glauben bekennen. Die Verfassung eines solchen politischen Gebildes ist darauf festgelegt, den katholischen Glauben zu fördern, und in diesem Sinne erlässt dieses politische Gebilde Gesetze und verfolgt politische Strategien, die mit der katholischen Lehre über Glauben und Moral übereinstimmen. Ein solcher katholischer Staat setzt, soweit dies möglich ist, die so umrissene katholische Soziallehre um. Insofern *Gaudium et Spes* (43) den »künstlichen Gegensatz« zwischen dem sozialen und dem religiösen Leben bzw. »die Spaltung« zwischen Glauben und alltäglichem Leben als eine der »schweren Verirrungen unserer Zeit« beschreibt und insofern es die Laien dazu einlädt, es sich zu einer Angelegenheit des Gewissens zu machen, »das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen«, ist der katholische Staat das natürliche und organische Ergebnis des katholischen Glaubens, der in ganzer Fülle von einem Volk gelebt wird.¹⁷

Gemäß der Hermeneutik der Kontinuität sollte der Leser von DH von der Annahme ausgehen, dass der dogmatische Kern des Dokuments mit der vorangegangenen Tradition in Kontinuität steht, und von hier aus versuchen, die spätere Lehre trotz scheinbarer Widersprüche im Lichte der vorangegangenen Tradition zu verstehen. Das Dokument selbst liefert uns dieses hermeneutische Prinzip, wenn es dort heißt, dass das Bekenntnis zur Religionsfreiheit »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion zwischen Martin Rohnheimer und Thomas Pink. Vgl. M. Rohnheimer, »Benedict XVI's ‚Hermeneutic of reform‘ and religious freedom«, in: *Nova et Vetera* 9.4 (2011), S. 1029–1054; Th. Pink, »The Interpretation of Dignitatis Humanae: A Response to Martin Rohnheimer«, in: *Nova et Vetera* 11.1 (2013), S. 77–121; M. Rohnheimer, »Dignitatis Humanae – Not a Mere Question of Church Policy: A Response to Thomas Pink«, in: *Nova et Vetera* 12.2 (2014), S. 445–470.

¹⁷ Es ist wichtig hervorzuheben, dass es keinen inneren Widerspruch zwischen Demokratie und einem katholischen Staat gibt, weil die Wahl eines gebildeten Volkes stets mit der Wahrheit des katholischen Glaubens übereinstimmen würde.

und der einzigen Kirche Christi unangetastet« lässt (DH 1). Anders gesagt, was auch immer der Sinn der Aussagen von DH sein mag, weder sie noch das Dokument im Ganzen lassen sich so interpretieren, dass sie der gleichbleibenden Lehre der Kirche widersprechen.

Für das Lesen lehramtlicher Aussagen ist die Kirche selbst die Leiterin *par excellence*. In Hinblick auf unser Thema wird dies mehr als deutlich, wenn wir im *Katechismus der Katholische Kirche* (KKK) die Abschnitte zur Religionsfreiheit lesen, welche darauf abzielen, unannehmbaren Lesarten von DH in der nachkonziliaren Kirche zu widerlegen.¹⁸

Die Möglichkeit des katholischen Staates

Im Jahr 2016 fällt es schwer zu verstehen, dass der liberale demokratische Staat der Moderne eine Anomalie in der politischen und religiösen Geschichte darstellt. Der moderne liberale Staat kann als ein souveränes politisches Gebilde definiert werden, das auf dem Prinzip der Neutralität gegenüber (jeder) religiösen Institution gründet und dessen Verfassung ihn darauf verpflichtet, Pluralismus anzuerkennen und alle Ansichten zu tolerieren, die mit der notwendigen öffentlichen Ordnung vereinbar sind. Die Menschen der Antike und des Mittelalters – egal ob es Christen waren oder nicht – wären erstaunt über den Gedanken, dass eine Gesellschaft für sich beanspruchen könnte, ohne Religion zu funktionieren. Die liberale Demokratie der Moderne ist durchaus ein anomales Novum und es ließe sich dafür argumentieren, dass es klare Anzeichen gibt, dass die Faszination für diese Neuheit abnimmt. Es ist wichtig, den liberalen Staat der Moderne als eine Anomalie zu begreifen, denn es hilft uns, das Ringen der Kirche mit ihm, besonders seit dem Zeitalter der Reformation, zu verstehen. Zu diesem Verständnis gehört die folgende Annahme, die sowohl von Gelehrten als auch von denen geteilt wird, die innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche die öffentliche Meinung prägen, nämlich dass die Frage der Beziehung von Kirche und Staat ist nicht allein *de facto*, sondern auch *de jure*, zugunsten des demokratischen Pluralismus entschieden ist. So gesehen wird die vom Zweiten Vatikanum verabschiedete Erklärung *Dignitatis humanae* als Wendepunkt in der katholischen Soziallehre aufgefasst, als der Beginn einer neuen Ära, in welcher sich die Kirche – mache würden sagen: endlich – dem demokratischen Pluralismus der politischen Moderne anpasst.¹⁹

Der Liberalismus der Aufklärung und sein Verständnis davon, was eine Verfassungsordnung ist, lässt sich so charakterisieren, dass »der Staat nicht die moralische Gemeinschaft der Bürger ausdrückt oder verkörpert, sondern seine Reihe institutio-

¹⁸ Vgl. KKK 2109 f.

¹⁹ In der belgischen Tageszeitung *De Standaard* vom 30./31. März 1996 findet sich eine Stellungnahme Herman De Dijns, welche den Titel »Wo sind die katholischen Intellektuellen geblieben?« (*Waar zijn de katholieke intellectuelen gebleven*) trägt und eine lebhaftige Diskussion entfacht hat. Dijn stellt darin die Behauptung auf, dass die katholischen Intellektuellen der Nachkriegszeit sich allzu einfach an die Moderne angepasst hätten. Ihr Beitrag hätte, so argumentiert er, »in einem geduligen Bewahren« bestehen sollen, »einem Vorzeigen und zum Ausdruck bringen des Reichtums und der Einsichten einer großen Tradition, die noch nicht tot und mehr denn je nötig ist.«

neller Vereinbarungen darstellt, um der Gesellschaft eine bürokratisierte Einheit aufzuzwingen«. ²⁰ So verstanden hat der Zweite Vatikanum nicht den *Laissez-faire*-Staat des Liberalismus befürwortet, der lediglich ein Mittel darstellt, um individuelle Freiheit und öffentliche Ordnung zu gewährleisten, d.h. ein Instrument, welches die Bürger davon abhält, einander zu schaden. In anderen Worten, das Zweite Vatikanum hat die Katholiken nicht dazu verpflichtet, für immer in einer Gesellschaft zu leben, in welcher es unterlassen wird, die wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens zu beantworten.

In den entscheidenden Passagen von DH wird Religionsfreiheit als Freiheit von Zwang definiert. Innerhalb der gebührenden Grenzen könne niemand dazu gezwungen werden, gegen seine Überzeugungen zu handeln. Das Konzil hat erklärt, dass dieses »Recht auf religiöse Freiheit« in der »Würde der menschlichen Person selbst« gründe, wie sie durch Offenbarung und Vernunft erkannt wird. Dieses Recht solle als ein bürgerliches Recht anerkannt werden (DH 2). Diese Passage im ersten Absatz von Nr. 2 ist der dogmatische Kern des Dokuments und wird vom Zweiten Vatikanischen Konzils mit Autorität gelehrt. Der Relator, Msgr. De Smedt, hat ausdrücklich erklärt, dass die darauffolgende Argumentation dagegen keine autoritative Lehre darstellt und folglich als kontingentes Element innerhalb des Dokuments angesehen werden muss, über welches sich mehr oder weniger streiten lässt. ²¹ Außerdem heißt es dort, dass dieses Recht zwei Elemente beinhalte: die Freiheit des Gewissens und die freie Ausübung der Religion, solange »die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden« (DH 4).

Nachdem wir dies festgehalten haben, müssen wir hervorheben, was dort ausdrücklich *nicht* gesagt wird. DH erklärt weder, dass der Staat von der legitimen Sorge für das Gemeinwohl ausgenommen ist, noch dass er sich darauf zu beschränken hat, eine minimale öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Dieser Punkt ist entscheidend. Wenn nämlich der Staat für das Gemeinwohl Sorge trägt, dann muss er sich um das geistliche und moralische Wohl seiner Bürger sorgen. Anders gesagt, das Gemeinwohl einer Gesellschaft beinhaltet das Streben sowohl nach Tugend als auch nach dem Ziel des menschlichen Lebens, der Vereinigung mit Gott, insofern nämlich die Tugenden den Menschen in die Lage versetzen, Glückseligkeit zu empfangen. Unter den moralischen Tugenden findet sich die Tugend der Gottesverehrung als eine Form von Gerechtigkeit, die darin besteht, Gott die Ehre zu erweisen, die ihm zusteht. ²² Seit der Menschwerdung, verlangt diese Tugend die Verehrung von Jesus Christus. Zum Gemeinwohl einer Gesellschaft scheint somit zu gehören, dass die Bedingungen geschaffen werden, unter denen jedes ihrer Mitglieder sein Ziel, welches

²⁰ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übersetzt von W. Rhiel, Frankfurt 2006, S. 338.

²¹ AS IV.6, Vatikanstadt 1978, S. 735: »Ut clarius appareat quod argumentatio non auctoritate proponitur, deletur in lin. 7 verbum ‚enim‘.« Der zweite Absatz von DH 2 beginnt in der letzten Version mit »Secundum dignitatem suam homines cuncti«. Die frühere Version erweckt den Eindruck, dass das Argument selbst auf derselben autoritativen Stufe steht wie der erste Absatz von DH 2, welcher mit den Worten »Haec Vaticana Synodus declarat« beginnt.

²² Dieser Punkt wird im KKK sehr deutlich: »Die Gerechtigkeit gegenüber Gott nennt man ‚Tugend der Gottesverehrung‘ [virtus religionis].« (1807) Vgl. auch ebd. 1836, 1839, 2087.

die menschliche Natur übersteigt, erreichen kann – die Vereinigung mit Gott. Zumindest würde das Streben nach dem Gemeinwohl beinhalten, dass jene Dinge vermieden werden, welche das menschliche Streben nach diesem Ziel behindern.

Ebenso wenig sagt DH, dass der Staat darauf beschränkt ist, eine minimale öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Ganz im Gegenteil ist DH zufolge die bürgerliche Gewalt des Staates direkt daran gebunden, dass dieser sich um das Gemeinwohl kümmert. »Demnach muß die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen« (DH 3). Außerdem enthält das Dokument eine klare Definition des Gemeinwohls: »Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können« (DH 6). In einem katholischen Dokument wie DH kann der Ausdruck »die Vervollkommnung des Menschen« sich nur auf das letzte Ziel der Vereinigung mit Gott beziehen, welches die menschliche Natur übersteigt. In dem Versuch, ein eindeutig liberales Verständnis des Gemeinwohls zu korrigieren, bringt der *Katechismus* das Gemeinwohl mit der Verwirklichung der menschlichen Berufung in Verbindung: Die Achtung vor der Person als solcher – welche eine notwendige Bedingung des Gemeinwohls ist – beinhaltet, dass die Gesellschaft »jedem ihrer Glieder ermöglichen [muß], seine Berufung zu verwirklichen. Insbesondere besteht das Gemeinwohl darin, daß man die natürlichen Freiheiten ausüben kann, die unerläßlich sind, um die Berufung des Menschen zu entfalten« (KKK 1907). Die spezifisch menschliche Berufung sei es außerdem, »das Ebenbild Gottes offenbar zu machen und nach dem Bilde des eingeborenen Sohnes des Vaters umgestaltet zu werden« (KKK 1887). Auf dieser Grundlage lässt sich folgern, dass die Definition des Gemeinwohls in DH das traditionelle Verständnis des Gemeinwohls in sich schließt, dem zufolge dieses das geistliche und moralische Wohl der Bürger einschließt.

DH schießt die Möglichkeit eines konfessionellen, katholischen Staates nicht aus, weil das Dokument es sorgfältig vermeidet, den Staat auf die Sorge um eine minimale öffentliche Ordnung zu beschränken, und eindeutig bejaht, dass der Staat existiert, um das Gemeinwohl sicherzustellen. Gemäß der katholischen Tradition schließt das Gemeinwohl das tugendhafte Leben der Bürger ein, für welches die Tugend der Gottesverehrung ein exemplarisches Beispiel ist. Das Dokument weist die säkulare Auffassung zurück, der Staat sei lediglich ein Instrument zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, und behauptet im Gegenteil, dass er durchaus eine Verantwortung für die moralische und religiöse Erziehung seiner Bürger hat. Zugleich spricht das Dokument dem Staat ab, höchster Richter in Sachen moralischer und religiöser Wahrheit zu sein, denn dieses Vorrecht bleibt der katholischen Kirche vorbehalten.²³

²³ Vgl. u.a. die Einleitung von DH und Nr. 14. Unter Nr. 1 lesen wir Folgendes: »Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche [...]«. Und ebd. heißt es weiter: »Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.«

Desweiteren verortet DH das Recht auf Religionsfreiheit eindeutig im Kontext des verpflichtenden Charakters der Wahrheit und stellt es somit als ein begrenztes, nicht als ein absolutes Recht dar. Dies eröffnet die Möglichkeit für einen katholischen Staat. Im Dokument lesen wir Folgendes: »Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft« (DH 2). Der Zusammenhang zwischen dem Recht auf Religionsfreiheit und der Wahrheit ist aus zwei Gründen entscheidend. Erstens gibt es das Recht nur als Folge der primären Pflicht zur Wahrheitssuche; deshalb ist es nicht absolut, sondern selbst auf die Wahrheit hingeordnet. Sobald die Wahrheit einmal gefunden wurde, fordert diese, zweitens, an ihr festzuhalten, und erlegt moralische Pflichten auf. Dies bedeutet, dass das Recht (1) nicht außerhalb der Wahrheit ausgeübt werden kann, insofern diese Wahrheit durch Vernunft erkennbar ist, und dass es (2) auch nicht auf eine Weise ausgeübt werden kann, welche der Wahrheit widerspricht. Das Recht auf Religionsfreiheit ist nicht im autonomen Individuum des radikalen Liberalismus verwurzelt, das Ziel und Sinn des menschlichen Lebens für sich selbst festlegen kann. Das Recht gründet im Wesen des Menschen, insofern dieses auf das Gut der menschlichen Vernunft gerichtet ist, welche selbst auf die Wahrheit hingeordnet ist. Zudem wird das Recht auf religiöse Freiheit stets in einer konkreten menschlichen Gesellschaft ausgeübt, weshalb »ihre Ausübung gewissen umgrenzten Normen unterworfen« (DH 7) ist. Deshalb lehrt das Konzil, dass dieses Recht nicht ausgeübt werden kann, wenn dadurch die Erfordernisse der Gerechtigkeit in Bezug auf die öffentlichen Ordnung verletzt werden (vgl. DH 2).

Der *Katechismus*, welcher eine besser geordnete Darstellung desselben Themas bietet, hält Folgendes klar fest: »Das Recht auf Religionsfreiheit bedeutet weder die moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen, noch ein angebliches Recht auf Irrtum, sondern er ist ein natürliches Recht des Menschen auf die bürgerliche Freiheit, das heißt darauf, daß im religiösen Bereich – innerhalb der gebührenden Grenzen – von der politische Gewalt kein äußerer Zwang ausgeübt wird« (KKK 2108).

In dieser Passage gibt es zwei Schlüsselstellen. Erstens wiederholt der *Katechismus*, dass das Recht auf Religionsfreiheit ein negatives bzw. passives ist; Religionsfreiheit ist Freiheit von äußerem Zwang. Ein negatives Recht setzt als solches ein positives Recht voraus, hier nämlich die Pflicht, nach der Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten. Zweitens macht der *Katechismus* deutlich, dass das Recht nicht absolut, sondern nur relativ und deshalb »innerhalb der gebührenden Grenzen« besteht. Nicht nur kann es nicht außerhalb der Grenzen der öffentlichen Ordnung ausgeübt werden, sondern auch nicht außerhalb der Grenzen der Ordnung der Wahrheit, d.h. der objektiven moralischen Ordnung.

Das Recht auf Religionsfreiheit darf an sich weder unbeschränkt noch bloß durch eine positivistisch oder naturalistisch verstandene »öffentliche Ordnung« beschränkt sein. [Hier verweist der *Katechismus* auf Pius IX., *Quanta cura*; J.V.] Die diesem Recht innewohnenden »gerechten Grenzen« sind für jede Gesellschaftssituation den Forderungen des Gemeinwohls entsprechend durch die politische Klugheit zu bestimmen und durch die staatliche Autorität

»nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen«, zu bestätigen [Verweis auf DH 7; J.V.]²⁴

Um mit der objektiven moralischen Ordnung übereinzustimmen, ist der Staat verpflichtet, religiöse Praktiken wie etwa Menschenopfer, Prostitution oder Suizid per Gesetz zu verbieten, da diese die gerechten Grenzen überschreiten, welche durch die öffentlichen Ordnung und die Rechtsprinzipien in Übereinstimmung mit der objektiven moralischen Ordnung abgesteckt sind. Aus der Perspektive des inneren Zusammenhangs von Freiheit und Wahrheit bedeutet dies, dass Freiheit nur insofern moralisch bedeutsam wird, als sie auf die Wahrheit gerichtet ist.²⁵ Die Worte Jesu über Judas – »Für ihn wäre es besser, wenn er nie geboren wäre« (Mt 26:24) – zeigen, dass der Mensch in großer Gefahr ist, seine die eigene Natur übersteigende Bestimmung zu verfehlen, sobald das Geschenk der Freiheit durch Abwenden von der Wahrheit radikal missbraucht wurde.

Fassen wir das Argument zusammen: Im Licht von DH haben wir gezeigt, dass ein katholischer Staat weiterhin eine Möglichkeit darstellt, da (1) die Sorge für das Gemeinwohl, wie es in der katholischen Tradition verstanden wird, die Aufgabe des Staates bleibt und (2) das Recht auf Religionsfreiheit nicht absolut besteht, sondern durch die Pflicht zur Wahrheitssuche und die gerechten Grenzen der öffentlichen Ordnung eingeschränkt ist. Indem wir somit einen katholischen Staates als möglich erwiesen haben, haben wir auch auf den Einwand aus dem Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* geantwortet.

Die Erwünschtheit eines katholischen Staates

In seinem Dekret *Apostolicam Actuositatem* über das Laienapostolat definiert das Konzil die besondere Pflicht der Laien als »das Bemühen, Mentalität und Sitte, Gesetz und Strukturen der Gemeinschaft, in der jemand lebt, im Geist Christi zu gestalten« (AA 13). Das Dokument spezifiziert mithin sehr deutlich, dass die Gesetze und Strukturen, also der Inhalt des Lebens einer Gemeinschaft selbst, und nicht bloß irgendwelche allgemeinen Überzeugungen und Praktiken durch den christlichen Glaubens geprägt sein sollen. Es ist deshalb wenig überraschend, dass Katholiken in demselben Dokument dazu angehalten werden, sich aktiv in die öffentlichen Angelegenheiten einzubringen, um »dem Evangelium einen Weg [zu] bahnen« (AA 14). Indem es dies tut, wiederholt das Dokument die Forderung Leos XIII. an die Gläubigen, »die Weisheit und Tugend der katholischen Religion, ganz so als seien sie ein Trank und Blut von höchster Heilkraft, in alle Adern des Staates zu leiten.«²⁶

Unter der Annahme, dass der katholische Glaube die eine wahre Religion ist, und angesichts des göttlichen Auftrags, den Glauben zu verkünden, kann es nur erstre-

²⁴ KKK 2109.

²⁵ Vgl. die Antwort der konziliaren Kommission in AS IV.6, S. 725: »Si autem personae errorem diffundent, hoc non est exercitium iuris, sed abusus eius. Hic abusus impediiri potest et debet si ordo publicus graviter laeditur, prout in textu pluries affirmatur et sub n. 7 explicatur.«

²⁶ Leo XIII., *Immortale Dei*, 22.

benswert sein, dass der katholische Glaube zum zentralen Prinzip sowohl des privaten Lebens der Gläubigen als auch des öffentlichen Lebens eines Volkes wird. Denn nur auf diese Weise und durch die letzte Vervollkommnung der Tugenden, welche selbst die menschliche Natur übersteigt, können so viele Menschen wie möglich den himmlische Lohn empfangen, den Christus versprochen hat. Wenn wir annehmen, dass der katholische Glaube ist wahr ist, dann kann eine nicht-katholische Gesellschaft niemals etwas in sich Gutes sein. Ganz im Gegenteil, aus dem göttlichen Auftrag folgt, dass Katholiken all ihr Handeln auf einen Staat mit ausdrücklich katholischen Institutionen richten sollen, die eng mit der Kirche zusammenarbeiten.

Dies wird umso deutlicher, wenn man in Betracht zieht, dass das Gemeinwohl einer politischen Gemeinschaft nicht nur eine innere, sondern auch eine äußere Dimension hat. Die innere Dimension des Gemeinwohls besteht im sozialen Wohlergehen und friedlichen Zusammenleben der Bürger, was sowohl durch eine angemessene Versorgung und Verteilung weltlicher Güter erreicht wird als auch durch unparteiische Gerechtigkeit im Lichte der erkannten Wahrheit. Die äußere Dimension des Gemeinwohls einer Gemeinschaft ist Gott. Es ist charakteristisch für eine katholische Gemeinschaft, dass diese äußere Dimension des Gemeinwohls durch Festhalten an der wahren Religion einfacher und weitreichender erreicht wird, denn in einem katholischen Staat stehen den Bürgern alle Mittel zu Verfügung, um dieses äußere Gut zu erlangen.

In einem nicht-katholischen Staat (zumindest in der westlichen Welt) führt dagegen der Liberalismus als weltanschaulicher Hintergrund zur faktischen Anerkennung des Pluralismus und zur Tolerierung aller Ansichten, die mit einer positivistischen Interpretation der öffentlichen Ordnung vereinbar sind. Selbst wenn man vom anti-katholischen Zug einiger Theorien des Gesellschaftsvertrags absieht – so etwa bei Thomas Hobbes oder John Locke, wo Katholiken von der Teilnahme am politischen Leben ausgeschlossen werden –, erlaubt der liberale demokratische Staat es Katholiken nur dann in ihm zu leben, wenn diese explizit oder implizit den offenbaren Charakter ihres Glaubens und seine sozialen Implikationen verleugnen.²⁷ Dies zeigt sich beispielhaft an der Strategie vieler katholischer Politiker, welche ihre privaten Überzeugungen von ihren öffentlichen Verpflichtungen trennen und das »Interesse« des Landes über oder gegen das stellen, was sie als einen äußeren religiösen Druck oder Zwang ansehen. Auf diese Weise werden religiöse Überzeugungen privatisiert, um ein politisches Amt zu erlangen bzw. zu behalten.

Im Gegensatz hierzu bestätigt DH uneingeschränkt, dass die Lehre von der Religionsfreiheit »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet« lässt (DH 1). Dies deutet darauf hin, dass DH die Behauptung, dass ein katholischer Staat erstrebenswert ist, stützt.

²⁷ Dies bedeutet faktisch eine Unterordnung der Kirchen unter die Kompetenz des Staates – ein Gedanke, der in DH 13 ausdrücklich verworfen wird. Reinhard Hüter argumentiert allerdings, dass es eine Form von »genuinem Liberalismus« (*genuine Liberalism*) geben könne, welcher eine solche Unterordnung nicht fordert (vgl. ders., *Dust bound for Heaven. Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Grand Rapids, Michigan 2012, S. 102–126).

Schluss

In Anbetracht dessen, dass DH die traditionelle Position bestätigt, bleibt die »These« bestehen, d.h. das Ideal eines durch und durch katholischen Staates, in welchem jeder Aspekt des kulturellen und politischen Lebens vom katholischen Glauben durchzogen ist. Die »Hypothese« eines pluralistischen Staates, in welchem das kulturelle und politische Leben von dem katholischen Glauben entgegengesetzten Prinzipien geleitet ist, kann allein toleriert, aber keinesfalls gutgeheißen werden. Der katholische Glaube ist nicht eine Religion unter vielen, sondern die eine wahre Religion, während die anderen Religionen partielle und verzerrte Abbilder der eine wahren Religion sind – Bilder, die ihre Heilwirksamkeit aus der Gnade und Wahrheit ziehen, welche der katholischen Kirche anvertraut ist.²⁸ Wenn wir dieser Logik unerschrocken folgen, müssen wir sagen, dass jede politische Theorie, welche die katholische Religion auf eine Stufe mit anderen Religionen setzt, prinzipiell unmöglich und somit auch moralisch nicht anwendbar ist.

Betrachten wir den Fall, in welchem das Ideal eines katholischen Staats als Ziel des irdischen Lebens der katholischen Gläubigen aufgegeben wird. In diesem Fall würden die motivationalen Kräfte von Glaube, Hoffnung, und Liebe aufhören zu existieren. An ihre Stelle träte politische Klugheit, die Abwesenheit eines transzendenten Ziels und eine verzerrte Auffassung von Liebe als einer Sentimentalität, was in letzter Instanz Gleichgültigkeit bedeutet. Angesichts der faktischen Sündhaftigkeit des Menschen würde dies außerdem den Weg dafür ebnen, dass im großen Umfang unmenschliche Laster gutgeheißen werden.

Insofern die Aufklärung eine soziale Ordnung von allgemeinen Werten der Achtung und des Wohlwollens befördert, über deren Inhalt allein das Gewissen des souveränen Individuums zu entscheiden hat, sollten Katholiken immer und überall einer katholischen Vision des politischen Lebens folgen. Auch wenn wir zugestehen, dass die Verwirklichung einer solch durch und durch katholischen Form des politischen Lebens in der fernen Zukunft liegt und dieses Ziel nur durch göttliches Eingreifen erreicht werden kann, wofür wir zu beten haben – der Gedanke, dass der säkulare Liberalismus irgendwie ein Verbündeter im Verfolgen dieses Ziels sein könnte, stellt einen schwerwiegenden Fehler dar, der keine Grundlage in DH hat.

Erwiderungen auf die Einwände

Auf *Einwand 1* erwidere ich, dass das Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* hier keine Anwendung hat, insofern ich in unter *Respondeo* gezeigt habe, dass ein katholischer Staat im Lichte des Zweiten Vatikanums theoretisch möglich ist.

Auf *Einwand 2* erwidere ich, dass es gerade in dieser historischen Situation war, dass Pius XII. am 6. Dezember 1953 seine kühne Ansprache *Ci riesce* vor der nationalen Vereinigung der katholischen Juristen Italiens gehalten hat. In dieser führt er

²⁸ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Jesus*, 16.

detailliert aus, dass unter bestimmten historischen Bedingungen die Tolerierung »moralischer und religiöser Entgleisungen« die durchaus klügste Strategie sein könne. Das gelte allerdings nur insofern, als eine solche Tolerierung durch das allgemeine Wohl einer Gesellschaft, das Gemeinwohl, gerechtfertigt werden kann, welches unter dem Versuch, diese religiösen und moralischen Irrtümer zu unterdrücken, mehr leiden würde.²⁹

Auf *Einwand 3* antworte ich, dass der Übergang von der Prämisse, es gab historische Fehler in der Vergangenheit, zur Konklusion, dass ein katholischer Staat nicht erstrebenswert sei, ein *Non sequitur* ist. Ein solcher Einwand ist von dem gängigen Klischee inspiriert, dass monotheistische Religionen mehr zu Intoleranz und Gewalt neigen als Weltanschauungen, die sich selbst als »säkular« und »pluralistisch« bezeichnen. Seit einigen Jahren ist dieses Klischee zunehmend kritisiert worden.³⁰ Desweiteren steht ein katholischer Staat nicht in einem inneren Gegensatz zur Demokratie, obwohl Demokratie selbst keine Garantie dafür ist, dass Machtmissbrauch verhindert werden kann.

Auf *Einwand 4* erwidere ich ebenfalls, dass der Übergang von der Prämisse eines katholischen Staates zur Konklusion, dass in diesem zwangsläufig Minderheiten »unterdrückt« würden, ein *Non sequitur* ist. Insofern der Einwand die Minderheiten als unterdrückt beschreibt, verkennt er außerdem, dass DH nicht für ein unbegrenztes und positives Recht auf Religionsfreiheit argumentiert.

Auf *Einwand 5* erwidere ich mit der Erinnerung an die philosophische und gemeinhin bekannte Wahrheit, dass – wie Aristoteles und die scholastische Philosophie gezeigt haben – das Wesen einer Sache und ihr Ziel (*telos*) eng miteinander verbunden sind.³¹ Vom Ziel aus wird das Wesen verständlich, ebenso wie vom Wesen aus das Ziel verständlich wird. Wenn es eine Krise der Kirche in der westlichen Welt gibt, eine Krise der Identität und Authentizität, dann wahrscheinlich deshalb, weil wir diese enge Verbindung von Wesen und Ziel aus dem Blick verloren haben. Eine katholische Existenz, die in ihrer ganzen Fülle gelebt wird, ist undenkbar ohne das Verlangen nach einem katholischen Staat als dem besten Medium, um das Ziel der Glückseligkeit zu erreichen, welches die menschliche Natur übersteigt. Man kann dies durch den folgenden Vergleich ausdrücken: Ein Navigationssystem ist solange eine sehr eingeschränkte Hilfe, wie sein Benutzer keinen Bestimmungsort eingibt. Obwohl ein so eingeschränkt operierendes Navigationssystem seinem Benutzer nützliche Informationen bezüglich seiner Umgebung bereitstellen kann, scheitert es in Hinblick auf sein Ziel, nämlich den Weg zu dem Bestimmungsort zu zeigen, welchen der Benutzer gewählt hat. Auf ähnliche Weise schränkt ein fehlendes Verlangen nach

²⁹ Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), S. 798 f. Zu den thomistischen Grundlagen dieser Position vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* IaIIae, q. 101 a. 3 ad 2 und IIaIIae, q. 10 a. 11.

³⁰ Vgl. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford 2009 und ders., »Religious Violence as Modern Myth«, in: *Political Theology* 15.6 (2014), S. 486–502, worin Cavanaugh auf seine Kritiker antwortet.

³¹ Vgl. den bekannten Satz Oscar Wildes: »Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick, denn sie lässt die eine Küste aus, wo die Menschheit ewig landen wird.« (O. Wilde, »Der Sozialismus und die Seele des Menschen«, in: ders., *Drei Essays*, übersetzt von H. Lachmann und G. Landauer, Berlin 1904, S. 47)

einem katholischen Staates das Leben eines katholischen Gläubigen in Hinblick auf seine Bestimmung, welche die menschliche Natur übersteigt, sehr ein, selbst wenn sich ein solches Verlangen nur im Beten für einen katholischen Staat niederschlagen kann. Anders gesagt, für katholische Gläubige, bei denen solch ein Verlangen fehlt, ist es wesentlich wahrscheinlicher, dass sie – als Einzelne und als Gruppe – nicht in den Himmel kommen werden.

Zu *Einwand 6*. In der Tat erhält DH die traditionelle Lehre aufrecht, dass es kein Recht auf moralischen oder religiösen Irrtum gibt, sondern nur ein negatives und begrenztes Recht, von der bürgerlichen Gewalt im religiösen Bereich zu nichts gezwungen zu werden. Ebenso wenig befürwortet das Dokument die Indifferenz des Einzelnen oder des Staates, sondern hebt im Gegenteil die Pflicht hervor, den öffentlichen Kult der wahren Religion und die lehramtlichen Lehren in Hinblick auf das Naturrecht zu befördern. In diesem Sinn ist der dogmatische Kern von DH 2 durch und durch traditionell, wenn auch dieser auch in eine moderne („Rechte«) und dem 20. Jahrhundert entsprechende („menschliche Person«) Sprache gekleidet ist. Der Untertitel des Dokuments – »Das Recht der Person und der Gemeinschaft auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Belangen« – zeigt aber deutlich an, dass DH nicht alle Rechte behandelt, die spezifisch der Kirche zugehören.³² Die traditionelle Lehre startet aus der Perspektive der inneren Ordnung sowohl der Natur als auch der Offenbarung; sie setzt einen katholischen Staat und eine öffentliche Gewalt, die katholisch ist, voraus. Der Gegenstand der traditionellen Lehre ist somit das, was der katholische Staat verpflichtet ist zu tun, damit er seine Pflichten gegenüber Gott erfüllt. DH möchte hingegen über alle Gesellschaften sprechen, von denen die meisten unglücklicherweise pluralistisch bzw. nicht-katholisch sind. Der Gegenstand des Dokuments ist somit von dem der traditionellen Lehre verschieden. Es behandelt nicht das, was der katholische Staat verpflichtet ist zu tun, damit er seine Pflichten gegenüber Gott erfüllt, sondern das, was der Staat im Lichte der Würde der menschlichen Person nicht tun kann. Ein pluralistischer bzw. nicht-katholischer Staat ist nicht kompetent darin, die Wahrheit in religiösen Dingen zu entscheiden, weshalb die traditionelle Sprache der Toleranz in Bezug auf Irrtümer hier keine Anwendung hat. Kurz gesagt hebt die Entwicklung von der Sprache der Toleranz zur Sprache der Rechte die traditionelle Lehre nicht auf, sondern ist lediglich eine Folge des Unterschieds der Gegenstände, die etwa in der Ansprache *Ci riesce* von Pius XII. und in DH vom Zweiten Vatikanum behandelt werden.³³

Zu *Einwand 7*. Obgleich die Position Rhonheimers weitaus differenzierter ist, als ich sie oben im Einwand zusammengefasst habe, und somit einer weitaus gründlicheren Erwiderung bedarf, werden einige Punkte bereits im Lichte des *Respondeo* klar. Erstens, wenn es keine »überzeitliche, dogmatische katholische Glaubenslehre über den Staat und« gibt, wie Rhonheimer behauptet, wie ist es dann möglich von DH als einer »Korrektur ihrer [d.h. der kirchlichen; J.V.] Lehre über Funktion und Aufgaben des Staates« zu sprechen und dies als eine »eindeutige Zäsur« zu verstehen,

³² Vgl. AS IV.1, S. 195 sowie ebd. IV.5, Vatikanstadt 1978, S. 102.

³³ Zum Unterschied zwischen Toleranz und Religionsfreiheit vgl. F. Ocariz, »Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad«, in: *Scripta Theologica* 27.3 (1995), S: 865–883.

in der der »[h]istorische Ballast [...] endgültig abgeworfen« wird?³⁴ Zweitens, Rhonheimers Lesart der Lehre des Zweiten Vatikanums hinsichtlich der Religionsfreiheit – dass nämlich »die Aufgabe des Staates« darin bestehe, »auf unparteiische, neutrale Weise und, immer im Rahmen der Wahrung der öffentlichen Ordnung und Moral, die Voraussetzungen dafür schaffen zu helfen, damit alle Bürger ihren religiösen Pflichten nachkommen können«³⁵ – lässt sich ohne Probleme als eine historisch bedingte Option für den religiösen Pluralismus als die Religion eines demokratischen und liberalen Staates anno 2016 lesen. Der dritte und zugleich wichtigste Punkt ist aber, dass die berühmte Passage in DH 1, welcher zufolge das Dokument »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet« lässt, nicht so gelesen werden kann, dass sie sich lediglich auf Individuen und Gesellschaften, nicht aber auch auf Staaten bezieht, wie Rhonheimer behauptet.³⁶ Denn der offizielle Relator, Msgr. De Smedt, hat am 19. November 1965 ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass DH »die moralischen Pflichten der öffentlichen Gewalt gegenüber der wahren Religion« erneuert.³⁷

Zu *Einwand 8*. Insofern Nostalgie Sentimentalität impliziert, vertraue ich darauf, dass der mutig Gebrauch der Vernunft in diesem Artikel die Abwesenheit jeder Form von Nostalgie meinerseits bezeugt. Es ließe sich außerdem argumentieren, dass Nostalgie – ohne ihre Verlockungen ironisch zur Schau zu stellen, wie postmoderne Autoren oft tun – durchaus als etwas Positives betrachtet werden kann. Denn sie erzeugt eine historisch aufmerksame (katholische) Kultur, die weniger empfänglich für Manipulationen ist und den verlorenen Phasen der Geschichte wieder Glaubwürdigkeit, Substanz und emotionaler Resonanz verleihen kann.³⁸

Aus dem Niederländischen und Englischen von Falk Hamann.

Is a Catholic State Theoretically still Possible and Desirable in the Light of the Second Vatican Council?

Abstract

As the title of this article makes clear, we intend to answer two questions namely. Whether a Catholic State is still a theoretical possibility and if so, whether one should strive to realize such a Catholic State. Although these questions have been the object of intense and often emotional debates, it is customary in the postconciliar Church to answer these questions negatively in light of *Dignitatis Humanae* and other documents of the Second Vatican Council. My aim in this article is to argue for a positive answer to both questions precisely on the basis of the documents of Vatican II: not only does Vatican II leave the possibility of a Catholic State open, but it also supports the desirability of a Catholic State. In order to have an objective debate, I have chosen the medieval form of debate, i.e. the *quaestio*, reporting the main objections pro and contra and responding to them on the basis of the response in the corpus of the question.

³⁴ M. Rohnheimer, »Religionsfreiheit – Ein Bruch mit der Tradition?«, S. 247.

³⁵ Ebd.

³⁶ M. Rhonheimer, »*Dignitatis Humanae* – Not a Mere Question of Church Policy«, S. 460.

³⁷ AS IV.6, S. 719: »*officia moralia potestatis publicae erga veram religionem*«.

³⁸ Danken möchte ich abschließend Johannes Tercic, Michaël Bauwens, John Dudley, Matthew Levering und Tyler Dickinson für ihre hilfreichen Kommentare und Anregungen.

Kirchenrecht

Helmut Finzel, *Die Bischofssynode. Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität, Sankt Ottilien: EOS-Verlag 2016, 127 S. (= Kanonistische Reihe, 27), ISBN 978-3-8306-7791-8, 19,95 Euro.*

Die Studie von Helmut Finzel ist im Sommersemester 2015 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation im Rahmen des Lizentiatsstudiengangs des Kanonischen Rechts angenommen worden und im Nachklang der beiden Bischofssynoden von 2014 und 2015 geringfügig überarbeitet worden. Erschienen ist sie in der Reihe »Kanonistische Dissertationen«, das vom Klaus-Mörsdorf-Institut München herausgegeben wird. Während Markus Graulich im Handbuch des katholischen Kirchenrechts hinweist, dass bisher noch keine umfassende Monographie über die Bischofssynode erschienen sei, hat nunmehr der Autor mit seiner Studie einen, einer Lizentiatsdissertation angemessenen, Überblick über dieses Verfassungsorgan vorgelegt (vgl. M. Graulich, *Die Bischofssynode*, in: *HdbKathKR*³, 478–485, hier: 478, Anm. 1). Im ersten Kapitel, das der Einleitung in die Untersuchung entspricht, verweist der Verfasser (Vf.) auf die Einberufung der außerordentlichen und ordentlichen Bischofssynode durch Papst Franziskus, welche den entscheidenden Impuls für die Beschäftigung mit dieser Thematik im Rahmen dieser Studie gegeben hat. Wie der Autor in 1.2 bemerkt, möchte er das Organ der Bischofssynode im Zusammenwirken des päpstlichen Primates und der bischöflichen Kollegialität betrachten, wie es auch der Untertitel dieser Studie zum Ausdruck bringt.

Im zweiten Kapitel zeichnet der Vf. die Entstehung der Bischofssynode nach. Ausgehend von der ekklesiologischen Neuakzentuierung der bischöflichen Kollegialität durch das II. Vatikanum, indem das Kollegium der Bischöfe in Analogie zum Apostelkollegium gesehen wird, wodurch die einzelnen Bischöfe miteinander verbunden sind und im Papst als Petrusnachfolger ihr gemeinsames Haupt haben, zeigt der Autor die in der Doktrin diskutierten Thesen des Zueinanders von primatialer Vollmacht des Papstes und des Bischofskollegiums auf: Gibt es zwei Subjektive der höchsten Vollmacht in der Kirche oder ist es ein Subjekt, das auf unterschiedliche Weise seine Vollmacht ausüben kann? (16–17) Dabei kommt der Autor zum Ergebnis: »Es kann auf jeden Fall festgestellt werden, dass das Konzil hier keine bindende Entscheidung zu der vieldiskutier-

ten Frage, ob es ein oder zwei Subjekte der höchsten Gewalt gebe, trifft und auch das Verhältnis von Ausübung der Vollmacht des Bischofskollegiums und freier Ausübung der primatialen Vollmachten nicht im Einzelnen klärt« (18). Zum Schluss dieses Kapitels unterstreicht der Autor die in *Lumen gentium*, Nr. 23 erwähnte *sollicitudo pro universa Ecclesia*, die »als nicht jurisdiktionell [zu bewerten ist], um sie so von der Hirtengewalt des einzelnen Bischof in seiner Teilkirche abzugrenzen. Zugleich wird jedoch ihre Bedeutung für das Wohl der Gesamtkirche unterstrichen« (19), wobei der Vf. mit Peter Hünermann die Frage stellt, ob eine Sorge für die Gesamtkirche überhaupt ohne rechtliche Implikationen möglich ist (19). Während der Vf. in 2.1.1 die Lehre der bischöflichen Kollegialität durch das II. Vatikanum behandelt hat, stellt er in 2.1.2 die in *Christus Dominus* [=CD], Nr. 5 erwähnte Errichtung der Bischofssynode vor, wobei der Vf. hier schon auf das *Motu proprio* *Apostolica sollicitudo* hinweist, durch das Papst Paul VI. am 15. September 1965 die Bischofssynode errichtete und der Vf. daher konsequenterweise in 2.2 zum Ergebnis kommt, dass die Errichtung der Bischofssynode ein primatialer Akt Pauls VI. war und nicht ein kollegialer Akt durch das II. Vatikanum, weil CD, 5 lediglich als eine Rezeption von *Apostolica sollicitudo* anzusehen ist. Freilich ist aber das Entstehen der Bischofssynode als einem weiteren Organ des Verfassungsrechts als Frucht eines Wechselspiels kollegialen und primatialen Handelns in der Kirche anzusehen, wie der Vf. in 2.3 als Ergebnis festhält: »Im Spannungsfeld zwischen der Ausübung der primatialen Gewalt und der auf dem Konzil hervorgehobenen bischöflichen Kollegialität reift die Entscheidung zur Gründung der Bischofssynode« (28–29).

Das dritte Kapitel beginnt der Vf. mit einer inhaltlichen Betrachtung der »Gründungsurkunde« (31) der Bischofssynode *Apostolica sollicitudo*. Der Autor stellt noch einmal anhand der Einleitung von AS in 3.1.1 ausführlich dar, dass die Errichtung der Bischofssynode ein primatialer Rechtsakt war. Der Vf. analysiert die Verwendung des Begriffs *sollicitudo*, der im *Motu proprio* »im herkömmlichen Sinne der Legitimierung primatialer Verpflichtung und Kompetenz gebraucht« (32) wird, d.h. dass er sich in erster Linie allein auf die Verantwortung des Papstes für die Gesamtkirche bezieht. So folgert der Vf., dass die »in der Einleitung mehrfach hervorgehobene Anteilnahme der Bischöfe an dieser ›sollicitudo‹ [...] in dieser Perspektive folgerichtig nie als eigenständige, sondern immer nur als abgeleitete in Erscheinung [tritt]« (32). Die Bischofssynode ist demnach kein Organ des Bischofskollegiums, sondern ein

Hilfsorgan des Papstes, »ein Beratungsgremium von Bischöfen für die wirksame Ausübung des Petrusamtes für die Gesamtkirche« (33). Die Bischofssynode kann seiner rechtlichen Umschreibung nach, neben der Tatsache, dass sie ein Hilfsorgan des Papstes ist, als dauerhafte Einrichtung, mit zeitlicher Befristung definiert werden (3.1.2). Zu ihren Aufgaben gehört es, den Papst zu informieren und ihn zu beraten. In Einzelfällen kann der Papst der Bischofssynode Entscheidungsvollmacht übertragen, wobei die Entscheidungen zu ihrer Gültigkeit immer vom Papst zu ratifizieren sind (35). Wie der Vf. in 3.1.3 darlegt, ist aus der Natur eines Beratungsgremiums für den Papst zu schließen, dass die Bischofssynode unmittelbar dem Papst untersteht (35). Das bedeutet: Er allein beruft sie ein und kann sie jederzeit beenden. Es kommt ihm zu, die durch Wahl bestellten Mitglieder der Bischofssynode zu bestätigen. Er bestimmt die Themen und die Tagesordnung (36). In 3.1.4 unterscheidet der Vf. drei Formen der Bischofssynode, die er im Einzelnen vorstellt: Generalversammlung (*coetus generalis*), außerordentliche Versammlung (*coetus extraordinarius*), Spezialversammlung (*coetus specialis*). Besonders hervorzuheben sind die Schaubilder, die er zur besseren Verdeutlichung der Unterschiede der jeweiligen Form der Bischofssynode jeweils angefügt hat. Der Vf. bewertet die in Apostolica sollicitudo vorgesehenen Formen der Bischofssynode folgendermaßen: »Mit den hier [...] ausgeführten Spielarten erweist sich das Institut der Bischofssynode als »elastisches Instrument«, das auf vielfältige Weisen seinem Auftrag nachkommen kann. In seiner Anlage ermöglicht es ein flexibles, lokal und inhaltlich angemessenes zu gestaltendes Forum der Beratung. Mit seinen Varianten bietet es die Chance sich den jeweiligen Erfordernissen der Zeit anzupassen« (42). Der Hinweis auf die Qualifikation der Mitglieder (3.1.5) sowie des Mandats und der verschiedenen Organen der Bischofssynode (3.1.6) rundet diesen Abschnitt ab. Der darauffolgende Abschnitt 3.2 befasst sich mit der Geschäftsordnung der Bischofssynode, die durch das Staatssekretariat am 8. Dezember 1966 unter dem Titel *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* vorgelegt wurde und drei Teile umfasst: die oberste Vollmacht des Papstes, allgemeine Normen und der Ablauf der Bischofssynode (44–47). Die Novellierungen dieser Geschäftsordnung werden im Anschluss daran vorgestellt (48–51). 3.2 befasst sich mit den cann. 343–348 CIC/1983, wobei zuerst deren Genese vorgestellt und dann deren Analyse vorgenommen wird. Der Vf. kommt hinsichtlich der Genese der kodikarischen Normen zum Ergebnis, dass »der CIC/1983 in den Grundzügen und der Sache nach im wesentlichen unverändert das schon geltende Recht übernimmt und auf dieses verweist. Zu-

gleich kann aber auch konstatiert werden, dass diese kodikarische Rezeption der Spezialgesetzgebung zur Bischofssynode durchaus auch Akzente setzt« (52–53). Als »programmatisch« (57) wird dabei vom Autor die systematische Verortung der Bischofssynode gesehen, die nicht dem Bischofskollegium als Träger der höchsten Vollmacht in der Kirche zugeordnet wird, sondern allein dem Papst, der mittels der Bischofssynode sein Amt gegenüber der universalen Kirche ausübt. Die Frage, ob diese systematische Einordnung eher als »Abschwächung ihrer verfassungsrechtlichen Bedeutung« (Schüller) oder als »Verankerung als einer zentralen kirchlichen Institution« (Putter) zu verstehen sei, lässt der Autor zwar offen (57–58), wird aber m.E. mit Sicherheit die theologisch-kanonistische Diskussion um die Rolle der Bischofssynode auch in Zukunft beschäftigen. Bezüglich can. 342 hält der Vf. fest, dass »die Aussagen über die Repräsentanz der Bischöfe, die Dauerhaftigkeit der Bischofssynode als Institution, sowie ihre Definition als zentrale kirchliche Einrichtung keinen Eingang in den Normtext mehr gefunden« (58) haben. Die *mens legislatoris* bestimmt der Vf. folgendermaßen: »[Die Bischofssynode] ist keineswegs eine repräsentative Vertretung des Bischofskollegiums und partizipiert deshalb auch nicht an dessen Vollmacht. Aus diesem Grund kann es keine Identifikation zwischen dem ökumenischen Konzil und der Bischofssynode geben« (59). Can. 343 bestimmt die Bischofssynode als »päpstliches Beratungsgremium« (59). Die Übertragung der Entscheidungskompetenz auf die Bischofssynode wird nur noch als Ausnahme erwähnt, was der Vf. als Verkürzung gegenüber dem *Motu proprio* Apostolica sollicitudo ansieht (59). Can. 343 hält fest, dass die Bischofssynode *nomine et auctoritate Papae* tätig wird. Aber nur bei der Übertragung der Entscheidungskompetenz handelt die Bischofssynode mit *potestas deliberativa* (60). Die Bischofssynode wird in can. 344 nicht als eine dauerhaft eingerichtete Institution charakterisiert, das – so der Vf. – »den Eindruck entstehen lassen kann, [dass] die Bischofssynode [...] nur ein punktuell in Erscheinung tretendes Organ« (61) sei. Die in can. 344 vorgesehene Bestätigung der gewählten bischöflichen Mitglieder, hinterfragt der Vf. mit dem Hinweis, dass jeder Bischof bei seiner Bischofsernennung schon eine »päpstliche Bestätigung« besitzt. Hier wäre es m.E. besser gewesen, zu argumentieren, dass jeder Bischof vom Papst ernannt ist und insofern er mit dem Papst in hierarchischer Gemeinschaft steht (vgl. cann. 336; 375, §2), gegen seine Entsendung in die Bischofssynode nach erfolgter Wahl durch die Bischofskonferenz nichts entgegen sprechen kann. Die Bestätigung der Wahl eines Bischofs durch den Papst ist nicht der Regelfall. Die Tatsache, dass beispielsweise im Geltungs-

bereich des preußischen und badischen Konkordats die Bischöfe aus einer Terna von drei Kandidaten durch das Domkapitel gewählt werden und der Papst die Wahl bestätigt, ist lediglich Ausnahmerecht und bietet sich nicht ohne jede Differenzierung als Argumentationsgrundlage in Bezug auf universalkirchliches Recht an. Die Beantwortung der Frage, ob es sich bei der Wahl der Mitglieder um eine Präsentation im Sinne der *can.* 258–163 handelt, beantwortet der Vf. m.E. selber, wenn er sagt, dass »die Teilnahme an der Synode nicht als Kirchenamt zu werten ist« (62). *Can.* 345 greift, so der Autor, »in stilistischer Abwandlung« (62) die drei Versammlungsarten der Bischofssynode auf, die schon von AS vorgesehen wurden. Der Autor geht unter Bezugnahme auf die bisherige Praxis der Bischofssynode davon aus, dass eine ordentliche Generalversammlung in dreijähriger Distanz stattfindet. In Bezug auf eine außerordentliche Generalversammlung meint der Vf., dass »sie in kurzer Frist zusammenrufbar [ist] und damit das geeignete Instrument drängende Themen schnell einer Beratung zuzuführen« (63). *Can.* 346 behandelt die Zusammensetzung der Bischofssynode (63–66). *Can.* 347 regelt den Abschluss bzw. die Suspendierung der Bischofssynode (66–67). *Can.* 348 handelt vom Generalsekretariat der Bischofssynode (67–68). Der Verweis auf den Kodex der katholischen Ostkirchen in 3.4 rundet die Überlegungen in diesem Abschnitt ab, bevor in 3.5 die Ergebnisse des dritten Kapitels zusammengetragen werden. Hier ist u.a. festzuhalten, dass der Vf. die These vertritt, dass der »CIC/1983 die Rechtsgestalt der Synode unter verkürzenden Rückgriff auf das Spezialrecht [darlegt]. Wenn sich also auch die kodikarische Normierung nicht als umfassend erweist und somit gemäß *can.* 6 4° CIC/1983 und *can.* 21 CIC/1983 in Beziehung zu setzen ist, so verdeutlicht sich doch an dieser regressiven Tendenz der Rezeption des Spezialrechtes vor allem die Perspektive des kodikarischen Gesetzgebers auf das Instrument der Bischofssynode« (72). Insbesondere die Frage, inwiefern das Prinzip der bischöflichen Kollegialität und die Repräsentationsfunktion der Bischofssynode zusammengedacht werden können, wirft der Autor als Ergebnis seiner Studie wiederum auf, ohne jedoch in die Diskussion hierüber einzusteigen (72).

Im vierten Kapitel wird die praktische Umsetzung der kirchenrechtlichen Normen in den Blick genommen. 4.1 stellt alle bisher einberufenen Versammlungen der Bischofssynode skizzenhaft dar. Dabei vermittelt der Vf. einen sehr nützlichen Überblick, indem er chronologisch geordnet, die behandelten Themen sowie die Dokumente und die Anzahl der Teilnehmer vorstellt (76–83). Anhand dieser Tabelle kann der Autor aufzeigen, dass die »Art und Weise wie die Bischofssynode ihre Aufgabe wahrnimmt,

[...] zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt« (84) hat: konkrete Vorschläge an den Papst, eigene Botschaften der Bischofssynode, nachsynodale Apostolische Schreiben. Bisher wurde auf keiner der Bischofssynoden seitens des Papstes eine Entscheidungsvollmacht übertragen, so dass sie lediglich als Konsultativorgan in Anspruch genommen worden ist (84). In 4.2 wird der Verlauf und die Arbeitsweise ebenfalls mittels eines zusammenfassenden Schaubildes dargestellt (84–92). In 4.3 arbeitet der Vf. Entwicklungslinien, Veränderungen und Neuerungen in der Praxis der Bischofssynode heraus, wobei auch die aktuelle Situation der beiden von Papst Franziskus einberufenen Bischofssynoden zur Ehe- und Familienpastoral (104) mit berücksichtigt ist. In 4.4 kommt der Autor zur folgenden Bewertung der bisherigen Praxis der Bischofssynode: Die Bischofssynode hat als neues Organ des Verfassungsrechts »Eingang in das Leben der katholischen Kirche gefunden« (105). Im Laufe der 50jährigen Geschichte der Bischofssynode hat sich eine langjährige Praxis herausgebildet. Ihrer Struktur nach ist sie zeitlich befristet und verweist dennoch über die jeweilige Versammlung hinaus. Der Vf. kritisiert, dass entsprechend der derzeit gültigen Geschäftsordnung der »Zweck eines lebendigen Austausches sich nur schwer verwirklichen lässt« (105). Die Weiterentwicklung der Bischofssynode sieht der Vf. »einerseits durch die Anerkennung ihrer durch den päpstlichen Gesetzgeber gegebenen Kompetenzen und ihrer Grenzen, andererseits durch Impulse aus dem Kreis der Synodenmitglieder [...], die eine Steigerung ihrer Effektivität und Bedeutung anzielen« (106).

Das fünfte und damit abschließende Kapitel fasst noch einmal den Ertrag der Untersuchung zusammen (5.1) In 5.2 will der Vf. abschließend Perspektiven und Chancen der Bischofssynode aufzeigen. Dabei sieht der Autor in den Aussagen von Papst Franziskus über die Bischofssynode die Erwartung genährt, dass der Papst die rechtliche Konzeption der Bischofssynode fortschreiben könnte. Aufgrund der Unterstellung dieses Verfassungsorgans unter die primatiale Vollmacht meint der Vf., dass »ohne eine päpstliche Initiative eine Reform, in welcher Form auch immer, nicht möglich« (109) wäre. Zwei Varianten einer Reform sind für den Autor denkbar: ein theologischer wie kanonistischer Neuanfang als »revolutionärer Weg«, wonach die Bischofssynode auch als ein repräsentatives Organ des Bischofskollegiums zu denken sei oder die evolutive Fortschreibung der bisherigen Gestalt der Bischofssynode aufgrund praktischer Erfahrungen und neu gewonnener theologischer Erkenntnis (110). Da der Vf. den »evolutiven Weg« für wahrscheinlicher hält, benennt er folgende konkrete Entwicklungsschritte: Partizipation (111–112), Kommunikation (113–

114) und Institution (114–116). Unter diesen Oberbegriffen fasst der Autor verschiedene Reformvorschläge zusammen, wie z.B. dass künftig die Bischofskonferenzen das Recht erhalten sollten, eigene Themenvorschläge einzureichen (111) oder die Ausweitung der Mitgliedschaft auf Priester, Diakone und Laien (112) oder die Reduzierung der Mitglieder der Dikasterienleiter der Römischen Kurie auf die bloße Mitgliedschaft in der Bischofssynode ohne Stimmrecht (114). Reformvorschläge werden hier taxativ aufgezählt, ohne eine systematische Konzeption zu verfolgen. Was solche Reformschläge betrifft, ist es m.E. zielführender immer zuerst nach der mens legislatoris zu fragen, um festzustellen, warum eine Norm eine entsprechende Regelung enthält, bevor ein Reformvorschlag nach dem anderen aufgelistet wird. Um ein Beispiel aufzugreifen: Fordert der Autor einerseits die Berufung von Priestern, Diakonen und Laien als Mitglieder Bischofssynode (112), kritisiert er andererseits – und damit sich selbst widersprechend – die »Beteiligung der Vertreter der klerikalen Ordensinstitute bzw. eine ins Gespräch gebrachte Ausweitung des Teilnehmerkreises [...] auf weibliche Ordensvertreterinnen und Laien«, weil dies »den bischöflichen Charakter dieser Einrichtung weiter aufweichen [würde] und damit einer Fortentwicklung hin zu einem Organ mit effektiver kollegialer Vollmacht im Wege stehen [würde]« (115).

Dem Leser, der sich über das Verfassungsorgan der Bischofssynode einen guten Überblick verschaffen will, ist die von Helmut Finzel vorgelegte Studie zu empfehlen. Die theologische Fragestellung, ob die Bischofssynode auch als Repräsentationsorgan des Bischofskollegiums zu denken sei, lässt der Vf. immer wieder anklingen, ohne sie jedoch zu vertiefen. Eine Studie, die im Untertitel im Bezug auf die Bischofssynode neben dem päpstlichen Primat auch von der bischöflichen Kollegialität spricht, lässt aber erwarten, dass sich der Autor hierzu klar positionieren wird. Vielleicht beantwortet er aber die Fragestellung indirekt, indem er selber darauf verweist, dass die Existenz der Bischofssynode in der heutigen Form eines päpstlichen Beratungsorgans die Initiative einer primatialen Entscheidung Papst Pauls VI. war, die durch das II. Vatikanum in CD, 5 lediglich rezipiert und damit auch theologisch anerkannt wurde. Wie auch die Diskussion der Bischofssynode 1985 um das juristische Fundament der Bischofssynode aufzeigt, ist es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, ein Organ zu denken, das rein rechtlich betrachtet, das ganze Bischofskollegium in der Weise vertritt, dass es als effektives Handeln des ganzen Kollegiums, mit dem Papst als seinem Haupt, verstanden werden kann. Da aber die Theologie der Kollegialität umfassender ist als eine rein juristische

Betrachtung, ist es konsequent, zumindest von einer affektiven Kollegialität im Handeln der Bischofssynode zu sprechen, da in der Tätigkeit der Bischofssynode auf verschiedene Weise das Wohl der Teil- und der Gesamtkirche in den Blick genommen wird. Dies bringt dann wohl auch der Untertitel der Studie zum Ausdruck, wonach die Bischofssynode »zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität« einzuordnen sei.

Die Studie ist übersichtlich gegliedert (5 Kapitel). Dem Werk vorangestellt ist das Inhaltsverzeichnis und schließt mit dem Quellen- und Literaturverzeichnis, dem im Anschluss daran noch ein Abkürzungsverzeichnis angefügt wird. Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass der Vf. Literatur der in allen Bereichen der Kanonistik gängigen Sprachen berücksichtigt hat. Druckfehler finden sich in der veröffentlichten Studie fast keine: Beispielsweise heißt es auf Seite 8 »50jährige« anstatt »50jährige«. Sekundärliteratur wird im Anmerkungsapparat durch Kurztitel zitiert, was aber nicht konsequent durchgehalten wurde. Beispielsweise wird in Anm. 60 ein Kurztitel eingeführt, der in Anm. 64 und 65 keine Berücksichtigung mehr findet. Verwundert hat die wiederholte Zitation der Quellen ohne Verwendung von Kurztiteln, obwohl im Abkürzungsverzeichnis eine Abkürzung eingeführt worden ist. Zum Beispiel steht die Abkürzung *ApostSol* für das *Motu proprio Apostolica sollicitudo*, das jedoch immer in ausführlicher Schreibweise in den Fußnoten angegeben wird; selbst bei wiederholter Zitation (vgl. Anmerkung 107; 110; 112; 114; 115; 117; 122; 128; 129; 131). Gleiches kann bei anderen Quellenverweisen eingewandt werden. Zu großer Verwunderung hat die Tatsache geführt, dass der Vf. bei Konzilsdokumenten Paul VI. als Autor angibt (vgl. Quellenverzeichnis). Selbst wenn man nur den Papst als einzige höchste Autorität der Kirche annimmt (was aber nicht die inhaltliche Tendenz des Autors zu sein scheint) und nicht zwei Organe, Papst und Bischofskollegium zusammen mit dem Papst, ist doch die überwiegende Praxis der Autoren, Konzilsdokumente auch als solche zu kennzeichnen.

Matthias Ambros, Rom

Mariologie

Serra, Aristide: Die Frau des Bundes. Präfigurationen Marias im Alten Testament, Mariologische Studien XXIII, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015 (ISBN 978-3-7917-2665-6), 294 S., Hrsg. v. Manfred Hauke.

Aristide Serra, geb. 1937 ist Professor für biblische Exegese und Hagiographie des Servitenordens

an der Päpstlichen Fakultät Marianum. Vorliegenden Buch ist der erste einer auf vier Bände angelegten Gesamtschau des mariologischen Lebenswerkes. Das reiche Werk Serras stellt Manfred Hauke in einem Vorwort vor.

Das Eigenartige und für die deutsche Exegese, die meistens stark rationalistisch ihr Metier betreibt, Ungewohnte, ist die Weise, dass nicht Begriffe und Namen untersucht werden, sondern Präfigurationen der Person Mariens und ihrer Sendung. Die Präfigurationen oder Analogien scheinen einem modernen Exegeten eher subjektive Interpretamente zu sein, aber Serra kann für sie eine Objektivität aufzeigen, in dem er auf ähnliche jüdische Gedankengänge verweist. Wer an eine in Deutschland übliche, jede Schrift und jeden Begriff für sich untersuchende exegetische Methode gewöhnt ist, braucht eine gewisse Zeit, sich umzustellen. Er wird sich aber auch der Einseitigkeiten der sog. historisch-kritischen Methode bewusst. Nach einem Vorwort des Autors führt Manfred Hauke in einem kurzen Aufsatz zur deutschen Übersetzung in das Leben, die wissenschaftliche Laufbahn und die Publikationen des Servitenpaters Aristide Serra ein. Hauke dankt auch der Alttestamentlerin Dr. Regina Willi für die Übersetzung.

Aristide sieht »verschiedene Vorbereitungen im Zusammenhang mit dem Alten Bund in der Person »der Mutter Jesu« zusammenfließen (20). Die Themen, die Aristide entfaltet, gehen alle vom Neuen Testament aus, nämlich die Mütter Israels, der Berg Sion, die Stadt Jerusalem; die drei Prophezeiungen über die Mutter des Messias (Gen 3,15, Jes 7,14, Mi 5,2), schließlich die Weisheit.

Das erste Kapitel handelt von den »Müttern Israels und der Mutter Jesu«. Der Stammbaum bei Mt bringt vier Mütter mit der Messiasmutter in Zusammenhang. Wie Lea, die erste Frau Jakobs, nach der Geburt Judas – so Philo – nicht mehr geboren hat, weil sie die vollkommenste Frucht hervorgebracht hatte, so Maria nicht mehr nach der Geburt des Gottessohnes, der für Maria das Ein und Alles war (32). Ebenso wird die Brust Rahels selig gepriesen wie die Marias (Lk 11,27) (33). Jochebed, die Mutter des Mose, war die Mutter des ganzen Volkes, wie Maria die universale Mutter ist. Ausführlich wird die Stunde der Dunkelheit Mirjams im Rückgriff auf Philo mit dem Leiden Marias und der Auferstehung Jesu verglichen. Wie Mirjam über den im Holzkorbchen eingeschlossenen Moses wacht, so teilt Maria unter dem Kreuz das Leiden mit ihrem Sohn. Deborahs mahnt nach dem Gesetz des Herrn zu leben wie Maria auffordert: Was er euch sagt, das tut. Solche Präfigurationen arbeitet Serra noch heraus bei Rut, Hanna, bei Rizpa und der Mutter der makabäischen Brüder. Judith steht für die Schönheit Israels in der Treue zum Gesetz des

Herrn. Die Lobpreisungen am Judith finden viele Parallelen bei Maria.

In einem weiteren Abschnitt werden »Verdienste und Fürbittgebet der Mütter« besprochen, z.B. sei die ägyptische Unterdrückung durch die Verdienste der Mütter abgekürzt worden (99). Die Fürbitte der Mütter gipfelt in der Mariens.

Die Jungfrau Maria wird dann mit einem Berg verglichen. So ist Maria der neue Berg Sinai, auf den Gott herabsteigt. Das Ja Mariens wird ferner mit dem Ja des Volkes am Sinai parallelisiert.

Das Versprechen Israels (»Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun«: Ex 19,8) am Fuße des Berges Sinai, die Theophanie dort und die Christophanie in Maria werden aufgrund der Worte Mariens (»Alles, was er euch sagt, das tut«: Joh 2,5) miteinander verglichen. »In den Augen Jesu, des Propheten des Vaters, ist Maria die Erfüllung von Israel, der »Frau« des Bundes« (114). Joh 2,5, ist ein Wort Mariens an die Kirche. Auch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. sehen diese Verbindung. Sie finden einen Wiederhall von Ex 19,8 in Joh 25.

Das »Gott mit uns« und »Der Herr in ihrer Mitte« (Ez 37,27) und die »ganz schöne Braut ohne jeden Makel« (Hld 4,7) sieht Serra als Ouvertüre für Israel und die Unbefleckte Braut Christi, für Kirche und Maria, der Gnadenvollen. Hier (131) klingt auch die Eva-Maria-Parallele an. Das fünfte Kapitel (135–147) stellt die Verbindung von Zelt/Lade des Bundes und Maria vor: Maria ist das wahre Zelt und die wahre Lade.

Das sechste Kapitel umkreist die Entwicklung von Jerusalem als Tochter Zions zu Maria (149–184). Entscheidend ist das $\text{?}:\text{?}\text{?}$: Es ist keine Grußformel, sondern Ankündigung eschatologischer Freude. Die Redewendung »Tochter« ist im kulturellen Umfeld üblich. Untersucht werden Zef 3,14–17, Ioel 2,21–23.26–27, Sach 2,14–15; 9,9. Diese Texte beurkunden die Freude über die Rückkehr Gottes zu seinem Volk und die Rückkehr des Volkes zu seinem Gott. Immer begegnet die Formulierung: Gott »in deiner Mitte«. Im NT und bei christlichen Autoren werden diese Stellen häufig im messianisch-eschatologischen Sinn auf Jesus und Maria bezogen.

»Jerusalem und Maria – Prophetie und Erfüllung« lautet das siebte Kapitel. Symbolisch war der Tempel, inmitten der Stadt, die Wohnstatt Gottes. So nimmt Jerusalem diese besondere Eigenschaft der Mutter Gottes an. Dieses Jerusalem wird nach dem Exil universale Mutter aller Völker. »Prophetisch angedeutet« ist Maria in Jes 7,14; Mt 5,2 und Gen 3,15. »Die Relecture von Jes 7,14 durch Matthäus kennt zwei Aspekte: Eine betrifft den Messias (= Sohn Davids), die andere die Mutter des Messias«. Gen 3,15 wird im Licht von Offb 12 verstanden. Ob

die Frau von 3,15 tatsächlich Eva meint, wie Vf annimmt, kann bezweifelt werden, denn die Frau steht nicht in Gegnerschaft zur Schlange; diese Frau ist die Messiasmutter. So schließt die altteste Linie auf den Messias immer auch seine Mutter ein.

Das 9. Kapitel handelt von der »Weisheit und Maria«. Sie wird ja von altersher als »Sitz der Weisheit« angerufen und verehrt. »Das Gesetz (die Thora) als Lehre bzw. Offenbarung des Herrn für das Volk Israel ist der Weg, um die Weisheit zu erkennen. Wer sie aufnimmt, willigt ein, sich in den Plan Gottes einzufügen« (234). Die Wege der Weisheit soll der Mensch entdecken und zwar in der Schöpfung, in der Geschichte Israels, in Christus und der Kirche. Es soll »deutlich werden, wie die Evangelien (besonders das Evangelium von Lukas) die weisheitlichen Inhalte des Alten Bundes ... auch in marianischem Schlüssel transkribiert haben«. Da geschieht beim Erinnern an die vergangene Taten Gottes – vgl. dazu Lk 2,19, 51. Die Meditationen beziehen sich auf die Geschichte Jesu. Dieses Erinnern führt zur Aktualisierung des Vergangenen, vor allem in den Stunden der Prüfung. So kann Ben Sira die weisheitliche Maxime verkünden: »Schaut auf die früheren Generationen und seht: Wer hat auf den Herrn vertraut und ist dabei zu Schanden geworden?« (Sir 2,10). Die weisheitliche Haltung Mariens ist ein Anruf für alle Stände der Kirche.

Hält William Wrede am exegetischen Grundsatz fest (und viele Exegeten mit ihm!), jede Schrift nur für sich ohne dogmatische Vorgaben wie Inspiration und Kanonizität rein geschichtlich zu betrachten, so setzt Aristide Serra die Einheit des Kanons und die Inspiration voraus. Dies berechtigt ihn, die Schriften des Alten und Neuen Testaments als Einheit und innerlich zusammengehörig zu verstehen und schon im AT Hinweise und Anklänge zu finden, die erst in der ntl. Erfüllung aufleuchten. Dieser Ansatz ist in der Exegese wieder zu entdecken. Die historisch-kritische Methode kann nicht in Bezug auf Jesus Christus und noch weniger in Bezug auf seine Mutter Lk 24,27 (»alle Schriften« beziehen sich auf Jesus) und Lk 24,44 (»Gesetz des Moses, die Propheten und die Psalmen schreiben über mich«) erklären.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Exegese

Marius Reiser, *Kritische Geschichte der Jesusforschung. Von Kelsos und Origenes bis heute* (Stuttgarter Bibelstudien 235), Stuttgart 2015, 204 S., 28 Euro.

Im Vorwort beschreibt der Verf. die Absichten seines Buches: a) die Grundlinien der bisherigen Je-

susforschung an repräsentativen Beispielen aufzuzeigen; b) die Grundsätze und Methoden der Jesusforschung zu bestimmen und damit Anregungen für die Zukunft vorzugeben.

Kritische Geschichte der Jesusforschung (1. Teil)

Gewöhnlich setzt man den Beginn der kritischen Jesusforschung ins 18. Jahrhundert mit H. S. Reimarus. Doch H. Grant (*The Earliest Lives of Jesus*, 1961) widerlegte diese Auffassung, indem er erläuterte, wie das in den antiken Rhetorikschulen methodische Instrumentarium der literarischen und historischen Kritik angewandt wurde. Paradigmatisch standen Kelsos und Origenes für zwei entgegengesetzte Tendenzen. Diese existieren weiter auch in der modernen Forschung. In der Moderne dominierte die liberalskeptizistische Forschung: Sie geht nicht von einem grundsätzlichen Vertrauen zur biblischen Überlieferung aus, sondern von einem »grundsätzlichem Misstrauen ihr gegenüber« (S. 16). Von den Autoren dieser Forschungsrichtung meistens vernachlässigt, gab es und gibt es noch immer die konservativ-kritische Forschungsrichtung, welche die sich im Laufe der Zeit ausgebildeten Methoden in der Exegese anwendet und dabei zu anderen Ergebnissen bzgl. Jesus kommt.

Kelsos und Origenes.- In den 70er Jahren des 2. Jahrhunderts n. Chr. hatte Kelsos die Evangelien gelesen und sie kritisiert. Nach ihm war Jesus ein bloßer Mensch, der von seinen Jüngern zum Gott erhoben wurde, ähnlich wie manche Gestalten der griechischen Mythologie. Seine Wunder waren Magie. Jesus hat ungebildete Juden verführt mit Maximen, die dem mosaischen Gesetz widersprachen. Ist Gott einem Reichen zornig? Sollen wir uns für den täglichen Gebrauch um nichts kümmern wie die Raben und Lilien? Wäre Jesus wirklich auferstanden, so hätte er Gericht gehalten über seine Widersacher und wäre allen Menschen erschienen. Kelsos argumentierte mit religionsgeschichtlichen Parallelen und mit anscheinend vernünftigen Plausibilitäten.

Origenes betont die Unterschiede zwischen heidnischen Wundertätern und den Wunderberichten der Evangelien. Sein wichtigstes Argument zugunsten des Christentums ist dessen Wirkungsgeschichte der Wunder Jesu. Ohne diese hätte niemand seine Lehre angenommen noch an seine Auferstehung geglaubt. Die Glaubwürdigkeit der Evangelisten offenbart sich besonders in der Schilderung des Verhaltens des Apostels Petrus beim Prozess Jesu. Origenes behandelt auch das Verifikationsproblem von geschichtlichen Überlieferungen. Bei geschichtlichen Ereignissen sei es schwierig, das tatsächliche Ereignis genau aufzuzeigen, da in die Beschreibung fiktive Elemente eindringen können. So kann man bei Homers Ilias aus der Tatsache, dass bei ihr fik-

tive Elemente vorhanden sind, nicht schlussfolgern, der Trojanische Krieg habe nie stattgefunden. Origenes unterscheidet dreierlei Schriften: historische, fiktive mit symbolischem Charakter, rein fiktive. Letztere schließt er in den Evangelien aus.

Porphyrios (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.) war ein Platoniker, der den Christen Kulturlosigkeit vorwarf. Sein Werk über das NT ist nicht überliefert. Aus der Schrift »Apokritikos« des Christen Makarios Magnes lassen sich mit Wahrscheinlichkeit Porphyrios' Einwände gegen die Zuverlässigkeit der Evangelien rekonstruieren. Sie ähneln denen des Kelsos: der entscheidende Angriffspunkt ist die Göttlichkeit Jesu. Mit Sicherheit stammt von Porphyrios die lückenhaft erhaltene Schrift »Philosophie aus Orakeln«. In der Kaiserzeit gab es Orakel, die als göttliche Offenbarungen galten. Daraus entnahm Porphyrios seine Überzeugung, dass es nur einen einzigen Gott gebe. An diesen glaubte auch Jesus, den seine Jünger zum Gott machten. So entstand die christliche Religion.

H.S. Reimarus (1694–1769) entnahm seine hermeneutischen Prämissen der »natürlichen Religion«. Diese wird einzig und allein durch die menschliche Vernunft erkannt. Sie galt im Zeitalter der Aufklärung als »zeitloses Absolutum«. Die Tradition und der kirchliche Glaube dürften die vernünftige Auslegung der Bibel nicht beeinflussen. Das meiste hat Reimarus aus den Schriften der englischen Deisten übernommen. Zu den ungeschriebenen Dogmen der Aufklärung gehörten die Behauptungen: a) Jesus war nicht Gott, sondern bloßer Mensch; b) Wunder kann es nicht geben. Reimarus unterscheidet die Lehre Jesu von der Lehre der Apostel. Jesus hat sich nicht für Gott gehalten. »Gottes Sohn« war auch ein frommer Jude. Jesus wollte nur die jüdische Religion reformieren. Von der natürlichen Religion ist Jesu Predigt vom Reich Gottes zu unterscheiden. Mit Letzterem meinte er die Befreiung vom römischen Joch. Die angeblichen Wunder Jesu waren Täuschungen, die für leichtgläubige Menschen als übernatürlich galten. Hätte Jesus echte Wunder gewirkt, wäre er nicht gekreuzigt worden. Nach Jesu Tod stahlen die Jünger seinen Leichnam und propagierten die Lüge von seiner Auferstehung. Sie deuteten seinen Kreuzestod als Sühnetod und verkündeten, er werde als Weltrichter wiederkommen.

D. F. Strauß (1808–1874), von der Philosophie Hegels beeinflusst, veröffentlichte 1835 »Das Leben Jesu kritisch betrachtet«; darin wollte er historische Berichte von mythischen Zugaben trennen. »Unter ›mythisch‹ versteht Strauss ... alles, was den Rahmen der gewöhnlichen Erfahrung und der Naturgesetze sprengt, alles Übernatürliche und jede

religiöse Überhöhung einer historischen Person« (S. 44). Somit sind alle Wunder, einschließlich der Auferstehung Jesu, ausgeschlossen, denn Gott greift nicht in die »Ursachenkette« der Welt ein. Als historische Fakten lässt Strauss gelten: die Bergpredigt, die Gleichnisse Jesu, sein Messiasbewusstsein und die eschatologische Predigt über den Untergang Jerusalems und das Weltgericht; ebenso Teile der Passionsgeschichte. »Dieses magere Faktengerüst wurde ... durch die christliche Sage mit erbaulichen Zügen und ›Mythen‹ ausgestattet« (S. 45).

In seinem späteren Werk »Das Leben Jesu für das deutsche Volk« (1864) behauptete Strauss: Die Mythen, welche die Gestalt Jesu umkleiden, sind Schöpfungen der urchristlichen Gemeinde. In seinem Spätwerk kommen die Hegelschen Ideen – z.B. die Auferstehung Christi sei nur ein Symbol dafür, dass der sterbende Mensch in der Gattung Menschheit weiterlebt – nicht mehr vor. In den Perikopen der Evangelien erkennt man, dass die Evangelisten das AT gut kannten. Die Verklärung Jesu hat sein analoges Bild im glänzenden Gesicht des Moses, als er vom Berg der Bundesschließung herabstieg. Ähnlich verfährt Strauss mit anderen Berichten der Evangelien.

Der Mythosbegriff von Strauss wurde schon von manchen Zeitgenossen kritisiert, da er nicht abgegrenzt war von verwandten literarischen Gattungen wie Fabel, Sage, Legende und Märchen. Dazu bemerkt Reiser: »Das Problem der fiktionalen Erzählgattungen in der Bibel ist in der Wissenschaft noch immer ungelöst« (S. 52).

Ernest Renan (1823–1892) wurde durch sein »Leben Jesu« populärer als Strauss, mit dem er kaum einig war. »Jesu Herkunft aus Nazareth, sein Hass auf den Pharisäismus und sein Tod am Kreuz sind fast die einzigen gemeinsamen Annahmen« (S. 65). Von Jesu Hass auf die Pharisäer ist in der neueren Forschung keine Rede mehr. Renan beschreibt Jesus als sanften galiläischen Träumer und Charmeur, dem eine Religion des Herzens vorschwebte, abhold von jeder Dogmatik und Legalismus. Renans Orientierung an Joh für den biographischen Rahmen der Tätigkeit Jesu erfährt durch die neuere Forschung eine gewisse Bestätigung. Doch der Vorwurf der Kritiklosigkeit an seinem Werk bleibt.

M.-J. Lagrange OP (1855–1938) kritisierte gründlich Renan und veröffentlichte 1928 »Das Evangelium von Jesus Christus« (dt. Übersetzung 1949). Nach ihm gilt es zwei Extreme in der Jesusforschung zu vermeiden: a) die Harmonisierung der Evangelientexte, indem man die Lücken eines Evangeliums mit Texten aus einem anderen Evangelium füllt; b) mit der formgeschichtlichen Methode den Überlieferungsstoff zu atomisieren und dabei die einzelnen Teilchen entweder gegeneinander aus-

zuspielen oder sie miteinander in Abhängigkeit zu setzen. »Wo die drei Synoptiker dieselben Ereignisse erzählen, folgt er (Lagrange) gewöhnlich Markus... In der Anordnung des Stoffes hält er sich nach Möglichkeit an den Historiker Lukas, in der Chronologie an Johannes« (S. 69). Im Anschluss an Mt 23 parr bringt er das Kapitel »Jesus und die Pharisäer«. Lagrange meinte, dass die Vorbehalte der Pharisäer gegen Jesus dieselben waren, die der jüdische Schriftsteller J. Klausner nennt. Dieser wirft Jesus vor, das jüdische Zeremonialgesetz zu relativieren im Vergleich zur Ethik, die wegen der eschatologischen Erwartung extrem hart erschien. Wie konnte ein Familienleben geordnet funktionieren, wenn Jesus die Ehescheidung gänzlich ablehnte? Jesu Kritik an den Pharisäern war teilweise richtig, aber zu pauschal.

Lagrange betont die Historizität der Wunder Jesu. »Seine Jünger haben an ihn geglaubt, weil er Wunder wirkte, weil er von den Toten auferstand, und von diesen Jüngern stammen die Erinnerungen, die uns von den Evangelisten aufbewahrt sind« (S. 71).

Im Abschnitt *Der kreißende Berg* konstatiert der Verf., dass in der Jesus-Forschung keine kontinuierliche Bewegung stattgefunden hat. Es bleibt bei den zwei entgegengesetzten Richtungen, die schon im Altertum Kelsos und Origenes vorgegeben haben. Einige vom Verf. besprochenen Autoren seien hier skizziert.

a) Die liberal-skeptizistische Richtung. – Ihr bedeutendster Vertreter im 20. Jahrhundert war R. Bultmann. Von Jesus, so Bultmann, wissen wir nur wenig, nämlich dass er eine messianische Bewegung in Gang gesetzt hat und vom römischen Prokurator Pontius Pilatus zum Kreuzestod verurteilt wurde. Jesus lehrte wie die jüdischen Rabbinen und bediente sich deren Argumentationsweise. Die Wunder Jesu sind dem Wunderglauben seiner Jünger geschuldet. Vieles davon sei mythisch und muss entmythologisiert werden, um dem modernen Menschen plausibel zu erscheinen. Nur der Mensch, der sich im konkreten Augenblick für Gott entscheidet, erlangt das Heil. Dies ist nach Bultmann die »existenziale« Entscheidung. Der historische Skeptizismus Bultmanns übertrifft noch jenen von D. F. Strauß.

Mit E. Käsemann wird die Frage nach dem historischen Jesus (1954) wieder in den Mittelpunkt der Forschung gestellt. Doch diese kommt nicht weiter über Bultmann hinaus, wenn man – wie Käsemann – nur das dem historischen Jesus zuschreibt, was man weder aus dem Judentum noch aus dem Urchristentum ableiten kann.

G. Bornkamm sieht nur in der Spruchüberlieferung den authentischen Jesus. Alles Übrige ist Material der nachösterlichen Gemeinde. Er führt als Kronzeugen W. Wrede an, der das Messiasgeheim-

nis bei Mk als Reflexion der nachösterlichen Gemeinde erklärt.

Als extremes Beispiel dieser Forschungsrichtung gilt das 1993 erschienene Buch »The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus«. Es ist eine kommentierte Übersetzung der kanonischen Evangelien ergänzt durch das apokryphe Thomas-evangelium. »In dieser Übersetzung sind die als echt oder wahrscheinlich als echt geltenden Worte Jesu rot oder rosa gedruckt, die als unecht oder wahrscheinlich als unecht geltenden schwarz oder grau ... Das Ergebnis: 18 % der Worte Jesu präsentieren sich in der Farbe rot oder rosa« (S. 97–98). M. Reiser kommentiert: »Dieser geringe Anteil als authentisch eingeschätzte Worte hängt mit dem Prinzip zusammen, in dubio contra reum zu entscheiden« (S. 98).

b) Die konservativ-kritische Forschungsrichtung. – M. Dibelius, der oft missverständlich der liberal-skeptizistischen Richtung zugerechnet wird, hält die synoptische Überlieferung für verlässlich. Über einzelne Jesusworte zu streiten sei überflüssig. In kurzen »Paradigmen« (Anekdoten) gibt es mehr Historisches als in den umfangreichen »Novellen«. Die Passionsgeschichte geht im Grunde auf Augenzeugenberichte zurück. Die Erzählungen, die sich in den Evangelien finden, entstanden zu einer Zeit, als noch Augenzeugen des Wirkens Jesu lebten; diese hätten eine völlig entstellte Schilderung über Jesus korrigiert. Dieser Sachverhalt wird von den Vertretern der Formgeschichte nicht beachtet. Der Überlieferungsprozess dauerte Jahrzehnte, nicht Jahrhunderte. In seiner Schrift »Evangelienkritik und Christologie« zeigt Dibelius den Einfluss der Christologie auf die Berichte der Evangelien auf. Wenn Dibelius zugleich mit Bultmann als Vater der neutestamentlichen Formgeschichte genannt wird, übersehen manche Autoren, dass seine Forschungsrichtung derjenigen Bultmanns entgegengesetzt ist. Dibelius sieht die symbolische Funktion der Wunder Jesu und meint zu den Naturwundern, ihre geschichtliche Wirklichkeit sei uns nicht zugänglich. Am messianischen Selbstbewusstsein Jesu hält Dibelius fest.

Ch. H. Dodd geht von folgender Prämisse aus: »Die Geschichte des Christentums braucht einen Auslöser, der sie verständlich macht. Dieser Auslöser kann nicht die erste Generation der Jünger gewesen sein, die aus welchen Gründen auch immer – auf den absurden Gedanken verfiel, einen harmlosen Gekreuzigten zu ihrem Gott zu erheben« (S. 116). Der Grundthese der Formgeschichte, dass der geographische und historische Rahmen von Mk wertlos sei, widerspricht Dodd. In der Episode der Tempelreinigung sieht er die Ankündigung vom neuen Israel, das auch die Heiden einschließt. Jesus

war seiner messianischen Sendung bewusst und besaß eine »persönliche Autorität«, die seine Zuhörer anerkannten.

Der Ertrag der bisherigen Jesusforschung wird von so manchen Autoren negativ beurteilt. Dazu schreibt der Verf.: »Dass eine dreihundertjährige Forschung vergeblich nach einem konsensfähigen Bild der Gestalt Jesu und seinen Absichten gesucht hat, ist meines Erachtens in methodischen Mängeln, vor allem aber in falschen Grundsätzen und Prämissen begründet. Wir sollten den Zugang zum historischen Jesus endlich auf einem Weg und mit Methoden suchen, die den Namen historisch eher verdienen als die hermeneutischen und methodischen Grundsätze, mit denen David Friedrich Strauss und die klassische Formkritik arbeiteten. Der Weg der Sonderung des Überlieferungsgutes nach echt und unecht unter der Maßgabe, dass nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit nachzuweisen ist, macht jede historische Forschung zur Unmöglichkeit oder zum Spiel der Phantasie« (S. 140).

Grundsätze und Methoden der Jesusforschung (2. Teil)

Reimarus' Vorhaben war die Bekämpfung der christlichen Dogmen. Von diesem Grundsatz war seine Kritik an biblischen Texten bestimmt. Dies gilt für viele Jesusforscher bis heute. Jede Kritik, sei sie literaturwissenschaftlicher oder historischer Art, ist von einem Vorverständnis des Kritikers bestimmt, das weltanschaulich bzw. philosophisch begründet ist. Reine Fakten sind nicht erfahrbare. Die literarischen Quellen, die dem Forscher zur Verfügung stehen, sind schon eine Deutung der Fakten. Und Historiker deuten Deutungen. »Die historische Forschung bringt den Gläubigen wie den Ungläubigen einen großen Vorteil: Sie macht die Gestalt Jesu, sein Wirken und seine Botschaft lebensnah und anschaulich. Vieles, was wir in den Evangelien lesen, bleibt uns ohne sozialgeschichtliche, kulturgeschichtliche und zeitgeschichtliche Erläuterungen unverständlich« (S. 161)

In den Evangelien sind keine Verzerrungen der Geschichte Jesu feststellbar. Wohl können die Evangelien legendarische Elemente und ganz legendarische – d.h. symbolhafte – Erzählungen enthalten, die in ihrer Entstehungszeit bei biblisch geschulten Lesern auf das richtige Verständnis trafen. Als Beispiele nannte schon Origenes Gen 1–3 und Mt 4/Lk 4. Er weist auf Parallelen auf tiefsinnige Mythen bei Platon und Hesiod hin. »Es ist schlichtes Missverständnis, wenn man die Wahrheit eines symbolischen Erzählung daran misst, wie weit sie historische Fakten bietet« (S. 163).

Lange Zeit hat man die Epen Homers für Phantasiegebilde gehalten. W. Schadewaldt hat ihre sozialen und kulturellen Gegebenheiten historisch aus-

gewertet und zu einer Wende in der Homerforschung beigetragen. Derselbe Althistoriker entdeckte in den Evangelien eine »Weltfülle«, die für ihre Zuverlässigkeit bürgt. Die mündliche Überlieferung sei zuverlässig, da sie der Kontrolle der Zuhörer untersteht; dafür gibt der Verf. Beispiele bis in unsere Zeit. Bezüglich der Zeitspanne für die mündliche Überlieferung veranschlagt der Althistoriker H. Strasburger etwa 100 Jahre. Bei den Evangelien geht es – M. Reiser zufolge – um 40–70 Jahre.

Als Kriterien für die authentische Jesusüberlieferung gelten:

1.) Differenzkriterium: Was weder vom Judentum noch vom Hellenismus noch vom Urchristentum stammen kann: z.B. Verbot des Schwörens und der Ehescheidung.

2.) Mehrfache Bezeugung in voneinander unabhängigen Traditionsschichten: z.B. Brotvermehrung fünfmal bei den Synoptikern und einmal bei Joh.

3.) Eigenart des Redestils Jesu: Das sind vor allem die Amen-Sätze.

4.) Palästinensischer Lokalkolorit: z.B. »Meer von Galiläa« (Mt) statt »See von Galiläa« (Lk). Das Fischen mit Schleppnetzen entsprach den damaligen Sitten in Palästina (Mk 1,16; Mt 13,47).

5.) Kriterium der Kohärenz: z.B. von »Schätzen im Himmel« sprach man auch im Frühjudentum, aber »Schätze im Himmel zu sammeln passt vorzüglich in die Predigt Jesu über Besitz und Reichtum« (S. 191).

Die Kriterien zur Authentizität der Jesusüberlieferung sind oft begrenzt und ergeben nur einen hohen Wahrscheinlichkeitswert. Historische Überlegungen sind Sache des Verstandes. Zum endgültigen Urteil trägt auch der »illative sense« (H. Newman) bei; »illative sense« wird deutsch mit Folgerungssinn wiedergegeben. Dabei geht es nicht um rein logische Schlussfolgerung, sondern um »Urteile aufgrund komplexer Befunde von Daten, Gesichtspunkten und Sachverhalten, wie man sie in vielen Bereichen und Tätigkeitsfeldern des menschlichen Lebens benötigt, so zum Beispiel, wenn es um soziale und ethische Fragen geht« (S. 195). Neben der intellektuellen Fähigkeit benötigt der Forscher moralische Qualitäten, Wahrhaftigkeit und Vorurteilsfreiheit, um ein ausgewogenes Urteil zu fällen.

Dieses Buch von M. Reiser ist nicht aus einem Guss entstanden. Dies ist aus der Verteilung des Stoffes ersichtlich. Während von S. 11–74 einzelne Autoren eine Gesamtdarstellung erfahren, wird im Abschnitt »Der kreiende Berg« (S. 75–135) eine Reihe von Forschern benannt, aber ihre Anliegen nicht immer zusammenhängend dargestellt. M. Dibelius, der gewöhnlich als Vertreter der liberal-skep-

tizistischen Richtung gilt, wird vom Verf. der konservativ-kritischen Richtung zugerechnet. Diese Rehabilitierung scheint nur halb geglückt, denn das historische Material ist bei Dibelius ziemlich dürftig. Den Beginn der historisch-kritischen Jesusforschung hat der Verf. richtig in das zweite christliche Jahrhundert zurückdatiert, als schon die beiden Forschungsrichtungen aufeinander prallten. Ab dem 18. Jahrhundert wurden alte Irrtümer wiederholt und weitergesponnen. Ihre Hintergründe sind vom Verf. erhellt worden: Vorbehalte gegen die Wunder und die Gottheit Jesu. Unter diesen Voraussetzungen wurden literarkritische Analysen und historische Untersuchungen betrieben. Diesen Sachverhalt aufgezeigt zu haben ist das Verdienst dieser Schrift von M. Reiser.

Alexander Deseccar, *Netphen*

Neuere Kirchengeschichte

Daniel Deckers, Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie. München (C.H. Beck), 2014. ISBN 978-3-406-66772-5 [19,95 €]

Das 352 Seiten starke Werk von FAZ-Journalist Daniel Deckers liefert viel, aber nicht sehr viel. Das überaus hohe Lob, das der Verfasser aus dem Munde seines Kardinals Lehmann erfuhr, vor erlauchtem Publikum in der deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl, schon am 10. Dezember 2014, machte neugierig. Karl Lehmann rühmte das im Superverlag C.H. Beck erschienene Buch als »sehr gelungen«, »frisch und lebendig«, »sehr genau« usw. »Das Buch von Daniel Deckers hat mir bisher mit Abstand am meisten gegeben, aufgehellt und erschlossen«, Franziskus betreffend. Wirklich? Die online publizierte Lobrede ist zwar irgendwie nicht falsch, vor allem als Inhaltsangabe. Aber irgendwo hat der Verfasser, als der Biograph des Bischofs von Mainz, wohl noch was gut bei dem über viele Jahre den deutschen Katholizismus prägenden DBK-Vorsitzenden emeritus. Denn nach der Lektüre des Papstbuchs zweifelt man: Ist das denn überhaupt das Buch, das der Professor-Kardinal der Botschafterin Dr. h.c. Schavan so heiß ans Herz legte?

Selbstverständlich hat Deckers mit enormem Fleiß recherchiert, anscheinend vor allem im Internet. Einige Gesprächspartner in Buenos Aires gab es auch. Seitenlang wird die verwickelte Politik in Argentinien abgehandelt, immer wieder, auch die Kirchenszene von links bis rechts. Mit viel Mühsal will der Journalist seine universelle Kompetenz veranschaulichen, die ihm Kardinal Lehmann prompt

zuspricht: Der weiß Bescheid. Aber immer und immer wieder notiert der Biograph: Was Bergoglio hier oder da getan hat, was er hier oder da gesagt hat »... ist nicht überliefert«. Hätte Deckers da und dort nicht ehrlicher schreiben müssen: »... ist mir nicht bekannt?« Seriöse Biographen verwenden Jahre auf eine Lebensbeschreibung. Das ist im schnellen Buchgeschäft um die Päpste wohl kaum mehr möglich, denn nach ungefähr zwei Jahren im Amt ist der »neue Papst« nicht mehr neu. Deckers übertrifft selbstverständlich die Schnellschüsse von Biallowons, Englisch und anderen, die alle was zu »Franziskus« publizieren mussten. Aber das ist keine schwere Übung. Er kommt mit seiner Skizze immerhin des gesamten Lebenswegs aber dennoch zu spät für die erste Neugier; und zu früh für eine echte Zwischenbilanz. Merkwürdig unentschlossen bleibt dann das nur ungefähre Fazit im („6.«) Finale, das auf die fünf kurios überschriebenen Kapitel folgt. Die »Ouvertüre« der Sinfonie mit Paukenschlag war noch mit »Baue meine Kirche wieder auf« betitelt, der Vita des Franz von Assisi entnommen, aber wohl gegen die Vorgänger des Papstes Franziskus gemünzt. Dann das Deckers referiert knapp einen Kommentar des »Economist«, der vom rasch geglückten »turnaround« der Marke Pontifex schwärmte. Sowas ist kein Finale. Das Buch bricht ab.

Wirkliche Sympathie zum Sujet scheint dem Biographen zu fehlen. Sehr verräterisch wird die »Theologie des Volkes« argentinischer Prägung mehrfach als vom »Peronismus« inspiriert bezeichnet (S. 197, 238). Das kann der einigermaßen liberalen FAZ, der Deckers dient, natürlich nicht gefallen. Deckers wirft damit zwar eine Frage auf, die dem Pontifikat des gar nicht so revolutionären Papstes noch Schwierigkeiten bereiten könnte. Aber kann dieses Urteil überhaupt zutreffen? Juan Domingo Perón ist eine historisch schwer fassbare, singuläre Erscheinung, nur von Bedeutung für Argentinien. Er vermochte binnen weniger Jahre zunächst prokatholisch zu glänzen, dann aber ins Gegenteil zu verfallen, bis hin zur Exkommunikation. Ein durchdachtes, in die Welt hinein exportfähiges Produkt war der Peronismus nie, wie ja auch der Gaullismus in Frankreich keine Weltanschauung »an sich« darstellt. Aufgegriffen hat die Theologie vom »gläubigen Volk« (*pueblo fiel*) also allenfalls einige Reizworte der peronistischen Welle. Mit den heutigen Vertretern dieser politischen Richtung lag Bergoglio zeit seines Wirkens zuhause wohl ziemlich im Kampf. Aber dazu ist ja auch nichts Zuverlässiges überliefert!

Sehr viel deutlicher sind die Aussagen, die Daniel Deckers dem »deutschen Papst« Benedikt widmet. Negativ. Sie werden in das Buch immer wieder ein-

geflochten, aber gottlob ohne dass aus dem Franziskus-Buch ein »Nachruf für Benedikt«-Buch wird, wie es bei Hesemann (würdigend) und Andreas Englisch (verdammend) 2013 vielleicht unvermeidbar der Fall war. Liefert Deckers hier Wertungen, die eigentlich dem Denken des großen »Kardinals von Mainz« zuzuordnen sind? Dieser hat Benedikt XVI. zwar öffentlich mit einem fairen Hirtenwort verabschiedet. Aber was so alles geschwätzt wird auf deutsch-episkopalen Fluren, wider Rom, das setzt der Phantasie kaum eine Grenze. Der Horizont des Beobachters mit dem Radius »null« ist nunmal sein Standpunkt: »Hitlerjunge« (S. 37). Das braucht man im Detail wohl nicht weiter zu erörtern. »Chaos« wirft der ordoliberalen Analytiker übrigens beiden lebenden Päpsten vor (S. 19, 290). Was nun? Hagamos lío. Unübersetzbar. Sehr oft erspart der polyglotte Verfasser dem Publikum die genaue Bedeutung fremdsprachiger Worte auf Deutsch. Zuviel Verstehen scheint der Hermeneutik abträglich zu sein.

Sachliche Fehler unterlaufen Deckers überdies. Beispiele: Benedikt XVI. war mehrfach in Asien auf Reisen (Türkei, Israel, Jordanien, Libanon), wenigstens nicht in Fernost unterwegs (S. 305, 324). Die letzte Generalaudienz war am 27. Februar 2013 (S. 8). Der »Vati-Leaks«-Bericht wurde bereits am 17.12.2012 dem Papst übergeben (S. 9). Johannes XXIII. hat zwei Sozialenzykliken veröffentlicht (S. 83), aber Pacem in terris interessierte Deckers wohl noch nie. Laborem exercens erschien 1981, im Jahr 1991 folgte Centesimus annus (S. 197). Was auf S. 196 für 1987 berichtet wird, wird wohl 1997 stattgefunden haben. Auf S. 87 begegnet ein Leo XVIII., es fehlen aber Leo XII. und Gregor XVI., die gleichfalls die Pius-Tradition seit Pius VI. unterbrachen. Deckers überliefert auf S. 211, Bergoglio habe in Buenos Aires die »alte Messe« behindert. Davon ist allerdings in Rom nichts bekannt! Die umstrittene Rücknahme der Exkommunikationen 2009 legt Deckers ins Jahr 2008, die Neufassung der Fürbitte am Karfreitag für das Messbuch von 1962 aber ins Jahr 2009 (ebd.). Auf S. 48 wurde aus dem Vater des Papstes der Buchhalter Juan; der Kardinalstaatssekretär Parolin heißt auf S. 286 plötzlich Pandiz. Da wurde wohl der Name noch unleserlich ins Manuskript gekritzelt? Die Würzburger Synode übrigens, von manchen als Sonne der deutschen Kirche nostalgisch verklärt, begann schon 1971, was Deckers auf S. 236 auch weiß, nicht aber auf S. 89. (Wegen der Sonderbriefmarke von damals vielleicht, die »Synode 72« festhielt, kommt dieser Fehler aber nicht allzu selten vor.) Makaber fast, wie sehr Walter Kasper mehrfach hervorgehoben wird, als »der« angesehene »systematische« Theologe (S. 282), als Hoffnungsträger und Lichtgestalt. In Wahrheit ist dieser gar nicht mehr so hart auf der

progressiven Linie, die er früher weich vertrat. So jedenfalls rezensierte die Theologische Literaturzeitung sein Buch über die Kirche (Jg. 2012; Sp. 251–253). Das wird in Kürze doch wieder deutlicher werden, hoffentlich.

Zu den besten Passagen des Buches gehört der Hinweis auf P. Henri de Lubac SJ und die Verortung der ‚mondanité spirituelle‘ (S. 83–86), von der unser Papst häufig und warnend spricht. Hier berührt der Verfasser kurz zentrale theologische Leitmotive des 265. Petrusnachfolgers, wie auch in der Würdigung der »Erfahrung« (S. 68), die der junge Jorge Bergoglio macht: Diese ist keineswegs als subjektives Kriterium der Religion zu deuten, wie es im Modernismus versucht wurde, sondern als Zustimmung zur Offenbarung in einem begnadeten Augenblick: Der Herr erwählt, auf barmherzige Weise. (Aber: Es ist der Herr!) Solche Lichtblicke gewährt Deckers zu selten, in etwa auch zu den Zeiten in San Miguel, wo der Rektor des Collegiums zugleich Landpfarrer war, und auch in Córdoba. »Ich habe eine Zeit einer großen inneren Krise durchgemacht, als ich in Córdoba lebte« (S. 177). Da wäre nochmals nachzusehen.

Der Tonfall des Buches ist insgesamt schleppend, bisweilen scheppernd. Der Verfasser quält sich durch sein Thema, um immer mal wieder auch Krach zu machen. Hagamos lío! Da Daniel Deckers, weiland nüchterner Dominikaner, sich weigert franziskanisch zu predigen, sei es zu Fischen, sei es zu Vögeln, sei es zu Lesern, bezieht sein Portrait »des Neuen« etwas emotionale Farbe fast nur aus den reichlich mitgegebenen Zitaten aus – vom Verf. so abgekürzt: AR (Ambrogetti/Rubin, El Jesuita) und BS (Bergoglio/Skorka), beides Quellen erster Ordnung zur erzdiozesanen Zeit des ‚Papstes vom Ende der Welt‘, bis hin zum »Hühnereintopf« für Rabbi Skorka (S. 209, BS 14); eine Anspielung übrigens darauf, dass der Freund des Papstes ein Fußballfan von River Plate ist, keiner von San Lorenzo. In Argentinien macht das was aus. Der Mehrwert des Buches, aus eigener Anstrengung, fällt vergleichsweise gering aus. Zwar wurde kurz vor Drucklegung noch eben schnell »Evangelii gaudium« überflogen (S. 320f.). Dazu muss dann die Feststellung genügen, Papst Franziskus lasse so seinen »Lieblingspapst«, den Sel. Paul VI. hochleben (S. 151). Mutmaßlich nicht falsch, die Aussage; aber falsch zitiert wird das weniger bekannte Schreiben desselben aus dem Mai 1975 dennoch. Es hieß nämlich: »Gaudete in Domino«.

Papst Franziskus predigt und schreibt vielmehr literarisch als theologisch; er spricht »musikalisch«. Die Poesie oder der Wort-Effekt gehen ihm manchmal durch. Joseph Ratzinger war der viel präzisere, im Stil sichere Autor. Das wäre mal das Thema für

einen Journalisten gewesen: Seit Johannes XXIII. (Roncalli, Geistliches Tagebuch) lösen in Rom einander Päpste ab, die eine große Nähe nicht nur zur Fachpublizistik, sondern auch zur Belletristik haben. Der letzte lupenreine Kirchenjurist im unfehlbaren Amt war also bislang Pacelli. Der Trend zum kommunikativen Papat hat sicher seither stetig verstärkt. Montini hat ungemein viel Literatur konsumiert und auch produziert. Man sagt, dass sein italienischer »stile teologico« heute noch hochehrföhrlich zu lesen sei. Das literarische Schaffen von Albino Luciani war unauffälliger, ist aber unvergessen. Karol Wojtyla war ein fulminanter Autor, der auch den Werken, die er amtlich und mit Hilfe anderer zu veröffentlichen hatte, immer einen persönlichen Stempel aufdrückte. Joseph Ratzinger wagte es, unter eigenem Namen über Jesus zu schreiben, während seiner Amtszeit. Die Zeichen der Zeit sagen also, dass der individuelle Charakter der Päpste immer deutlicher hervor tritt. Sie dürfen ihr Amt mehr in »eigener Art« ausüben als je zuvor. Vielleicht müssen sie das in unserer Medienwelt sogar, um »rüberzukommen«, mit der Freude des Evangeliums, die nichts anderes ist als die Nachricht von Ostern selber. Für Deckers anscheinend nicht relevant: Diese droht heute für morgen unterzugehen, trotz immer häufigerer Ausstellungen des Grabtuchs Jesu in Turin.

Noch eine Bemerkung zum Epitheton »vorkonziliar«, das Deckers bemüht (S. 192), um den schlechten Ruf des Jesuiten Bergoglio unter den Seinen zu kennzeichnen. Das ist ein Wort, das von baldigem Entschwinden bedroht ist, 50 Jahre nach dem jüngsten Konzil. Es ist kaum noch geeignet, eine Persönlichkeit zu brandmarken. Denn die wenigen, jungen Katholiken hierzulande – nicht vertreten im Zentralkomitee-ohne-Katholiken – mögen heute an der Catholica genau das: ihre Identität mit der Kirche von Jerusalem, semper idem im Dogma, aber mit einer gewissen Selbstverständlichkeit dialogbereit und weltoffen, als heitere »Generation Benedikt« also. Daniel Deckers wird trotz seiner Sakral-scheu noch mitbekommen müssen, was für ein »harter Brecher« jetzt die Kirche führt. „Pope Francis« entnimmt seine Maximen nämlich nicht M.-D. Chenu oder Maritain oder Marx, sondern der Tradition des gläubigen Volkes, angefangen bei der Berufung des Apostels und Evangelisten Matthäus (miserando atque eligendo; vgl. S. 181), des hl. Ignatius oder auch der hl. Therese von Lisieux.

Deckers hat uns neben vielem Bekannten leider nichts Bedeutendes über den »revolutionären« Papst geliefert, so sehr er sich auch mühte. Seine eigene Biographie scheint ihn gefangen zu halten. Hoch lobenswert bleibt allerdings, dass er es überaus gewissenhaft vermieden hat, unreflektiert dem

Klamauk um die »Revolution« beizustimmen. Denn jedem Argentinier ist aus der Geschichte der ungezählten »Revolutionen« dort tief vertraut, dass fast keine je hält, was sie verspricht.

Papst Franziskus hat uns nie einen Rosengarten versprochen. Er will: Seelen retten, auch im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit. Unsere Revolution heißt: Nachlass, Vergebung, Verzeihung, weil: uns Erlösung begegnet. Così sia.

Franz Norbert Otterbeck

Dogmatik

Kurt Kardinal Koch, *Bund zwischen Liebe und Vernunft. Das theologische Erbe von Papst Benedikt XVI.*, 240 S., Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2016, ISBN 978-3-451-37533-0, € 26,—.

Im Vorwort dieses Buches betont der Verfasser, dass Joseph Ratzinger seine Theologie immer »als Mit-Denken mit der ganzen Kirche und ... als kirchlichen Dienst an der objektiven Wahrheit des Glaubens« (8) verstanden hat. Jesus Christus hat sich als Liebe und als Logos offenbart. Im Dienst an der glaubwürdigen Bewährung dieses Bundes zwischen Liebe und Vernunft »liegt das große Erbe, das Joseph Ratzinger als Theologe und als Papst hinterlässt« (9). – Der »Prolog: Ein hörendes Herz haben. Zur prophetischen Dimension der Theologie Benedikts XVI.« (11–17) enthält die Homilie, die der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen im Freiburger Münster 2012 anlässlich eines Internationalen Symposiums gehalten hat: Darin fragt Kurt Koch nach den biblischen Kennzeichen eines Propheten (Freundschaft mit dem lebendigen Gott, im Dienst eines Anderen stehen, prophetisch-marianische Kirche). Es ist die Aufgabe des wahren Propheten, »sich selbst und die ganze Kirche immer wieder zum Gehorsam gegenüber dem Evangelium zu verpflichten, und zwar gegen alle Versuchen zur Anpassung an den Zeitgeist und zur Verwässerung des lebendigen Wortes Gottes« (15). In ihrer gehorsamen Grundhaltung ist Maria das Urbild der Kirche. Die Mutter des Herrn ist »die wahre Prophetin«.

In seinem Vortrag »Offenbarung der Liebe Gottes und Leben der Liebe in der Glaubensgemeinschaft der Kirche« (Universität Freiburg 2012; 18–53) führt der Kardinal aus, dass die Kirche Volk Gottes vom Leib Christi her ist. Joseph Ratzingers Theologie ist »im Kern Offenbarungstheologie« (48). Gerade in seiner Eschatologie zeigt sich, dass Benedikt XVI. eine personalistische Theologie im Dienst an der Glaubensfreude entwickelt hat. Die Schönheit

der Heiligkeit und die Schönheit der Kunst öffnen den Weg zum Geheimnis der Schönheit Gottes. – Den Vortrag »Theologie und Papst des Konzils. Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. und das Zweite Vatikanische Konzil« (54–93) hat Kardinal Koch 2013 in Regensburg gehalten: Das Konzil bildet den »roten Faden« in der Biographie Ratzingers. Bereits am Vorabend des Zweiten Vatikanums ist er überzeugt gewesen, dass die Gottesfrage im Mittelpunkt des Konzils zu stehen habe. Papst Benedikt XVI. werde als »großer Interpret« des Zweiten Vatikanums in die Geschichte eingehen; er erweist sich als »ein ganz konsequenter Papst« (93) dieses Konzils.

Im Vortrag »Die Heiligen und die Theologie im Denken von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.« (94–114), den Kardinal Koch 2013 in Rom an der Universität Santa Croce gehalten hat, zeigt der Verfasser, dass die Heiligen die wahren Repräsentanten der Kirche sind. Sie sind die »primären Theologen«, d. h. authentische Interpreten des Wortes Gottes, glaubwürdige Zeugen und existentielle Verifikatoren der Glaubenswahrheit. Theologie und Spiritualität müssen sich gegenseitig befruchten. – Ein weiterer Text des Kardinals ist dem Thema »Gottes Antlitz in Jesus Christus schauen. Grundlinien der existenziellen Christologie von Benedikt XVI.« (115–140) gewidmet: Darin zeigt der Verfasser, dass das Beten Jesu der »Ort seiner Identität« ist. Die kirchliche Christologie ist als Auslegung des Betens Jesu zu verstehen. Während Mose nur den Rücken des Herrn sehen konnte, hat sich Gott in Jesus Christus »von Angesicht zu Angesicht gezeigt«.

Der Aufsatz »Einheit in Christus und in seinem Leib. Ökumenisches Lehramt im Pontifikat von Papst Benedikt XVI.« (141–165) ist erstmals 2013 in einem Sammelband über den »Theologenpapst« Benedikt erschienen: Benedikt XVI. hat es als »vorrangige Verpflichtung« des Petrusnachfolgers gesehen, »mit allen Kräften an der Wiederherstellung der vollen und sichtbaren Einheit aller Jünger Christi zu arbeiten« (141). Das Pontifikat Benedikts war ein »konsequent ökumenisches«, weil es »ein ganz christozentrisches und evangelisches Pontifikat« (165) gewesen ist. – Den Vortrag »Begegnung zwischen biblischem Glauben und griechischem Geist. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. und die Welt der Orthodoxie« (166–190) hat der Kardinal beim Neuen Schülerkreis von Joseph Ratzinger 2014 in Konstantinopel gehalten: In diesem Aufsatz spricht Kurt Koch von einer »inneren Nähe« Ratzingers zur orthodoxen Theologie. Diese besteht darin, dass Benedikt XVI. mit der Orthodoxie die Anerkennung des Glaubens und der ekklesialen Struktur des ersten Jahrtausends als Kriterium für die Bewährung von Glauben und kirchlichem Leben auch in der

Gegenwart teilt (vgl. 180). Die Begegnung zwischen dem biblischen Glauben und dem griechischen Denken ist nach Ratzingers Überzeugung providentiell gewesen. Sie stellt die Vernunft – gegen alle positivistischen Verkürzungen – auch heute vor neue Herausforderungen.

Der Aufsatz »Was ist Wahrheit? Joseph Ratzingers Kernfrage angesichts der Diktatur des Relativismus« (191–208) ist erstmals 2013 in einem Sammelband erschienen: In diesem Beitrag fragt der Kardinal nach Implikationen des Wahrheitsprimats in der Theologie. Entscheidend ist, ob der Mensch nach Wahrheit sucht und in der Wahrheit lebt. – Ein weiterer Aufsatz des Verfassers gilt dem Thema »Stern der Neuevangelisierung. Marianische Dimension des Missionsauftrags in der Sicht von Benedikt XVI.« (209–229): In seiner Homilie bei der Eröffnung der Bischofssynode im Oktober 2012 hat Papst Benedikt der Gottesmutter den Titel »Stern der Neuevangelisierung« zugesprochen. Zwischen dem marianischen Glaubensgeheimnis und der Dynamik der missionarischen Tätigkeit der Kirche besteht kein Gegensatz. Die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. haben das Konzil unter einer »marianischen Leitperspektive« gesehen. Es war der ausdrückliche Wunsch von Johannes XXIII., dass das Zweite Vatikanum – gemäß dem damaligen liturgischen Kalender – am Fest der Mutterschaft Marias eröffnet wurde. Zwischen der Mission des Sohnes und der Sendung seiner Mutter besteht eine tiefe innere Einheit. Die Mission der Kirche müsse mit einem »marianischen Notenschlüssel« (217) versehen werden. Neuevangelisierung ist die logische Konsequenz, die sich aus der Freude am Glauben von selbst ergibt.

Abschließend beleuchtet der Kardinal »das Erbe des Pontifikats von Benedikt XVI.« (230–240): In diesem Vortrag aus dem Jahr 2013 betont er, dass der *papa emerito* die Kirche vornehmlich durch sein Lehren geleitet hat. Papst Benedikt wird man »gewiss als einen der großen Kirchenlehrer in Erinnerung behalten« (233). Wenn die Wahrheit nur eine mathematische Formel wäre, würde sie sich von selbst aufdrängen. Weil sie jedoch Liebe ist, verlangt sie den Glauben. »Im klaren Bewusstsein, dass die Frage nach Gott für die Zukunftsfragen der Menschheit von grundlegender Bedeutung ist, hat Papst Benedikt mit seinen großen Reden wesentlich dazu beigetragen, dass die Gottesfrage in den modernen Gesellschaften wach gehalten wird« (234). Die »entscheidende Herzmitte« des Pontifikats von Benedikt XVI. besteht in der Christozentrik seiner Verkündigung und seines Wirkens.

Mit dieser Publikation legt der Schweizer Kardinal, der die Theologie und das Wirken von Papst Benedikt seit Jahrzehnten intensiv wahrgenommen

hat, ein überaus kompetentes Werk vor. Dem Verfasser gelingt es, bei seiner Spurensuche die entscheidenden theologischen und pastoralen Einsichten des emeritierten Papstes klar zu benennen und damit einer breiten Rezeption dieses Theologenpapstes den Weg zu bereiten.

Josef Kreiml, St. Pölten

Hagiographie

Helmut Moll, Selige und heilige Ehepaare, Augsburg: Dominus-Verlag 2016, 46 S., 16 meist farbige Abb., ISBN 978-3-90879-48-6, 4,95 €.

Zumindest im »katholischen Milieu« war die »heilige Familie« eine aus der Bibel und Liturgie bekannte Größe, wie dies mit dem farbigen Titelbild von Jan Baegert (Vermählung Maria und Josef 1505/10) gut veranschaulicht wird. Dass es daneben auch »selige und heilige Ehepaare« in der Christentumsgeschichte gegeben hat, mag im 21. Jahrhundert mit »Patchwork-Familien« überraschen. Umso verdienstvoller ist es, dass der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für das von Papst Johannes Paul II. Ende letzten Jahrhunderts angeregte große Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Prälat Prof. Dr. Helmut Moll (Köln), erstmals in dieser Form solche verehrens-werten Ehepaare aus dem biblischen Umfeld (II.), der Zeit der (antiken) Christenverfolgungen (III.), der Konstantinischen Wende (IV.), des Mittelalters (V.) und der erneuten Verfolgungen der Christen in der »Frühen Neuzeit« (VI.) sowie des 19. und 20. Jahrhunderts (VII.) zusammengestellt hat.

Vom liturgischen Gedenktag (26. Juli) der aus dem biblischen Kontext stammenden Großeltern Jesu, des hl. Joachim und der hl. Anna, stammt das Vorwort des Vorsitzenden der österreichischen Bischofskonferenz und Wiener Erzbischofs, Christoph Kardinal Schönborn. Ausgehend von dem Schreiben »Amoris Latitia« (19. März 2016) von Papst Franziskus stellt Kardinal Schönborn dar, dass die hier erstmals zusammen- und vorgestellten Ehepaare »fern aller abstrakten theologischen Erörterungen« zeigen, dass »das konkrete Leben kanonisierter Ehepaare« und »deren unbedingte Treue kein leeres Wort bleibt«. Dazu verweist er auf das aktuell auf der Bischofssynode von 2015 von Papst Franziskus heilig gesprochene französische Ehepaar Louis und Marie Zélie mit neun Kindern aus dem 19. Jahrhundert, das dann in der Hinführung (I.) von Helmut Moll auch noch näher vorgestellt wird. Aus der »Wolke von Zeugen« will Helmut Moll »lediglich solche Personen herausgreifen, die stellvertretend für Ihre Zeit stehen und bis in die Gegenwart noch von Bedeutung sind.« (S. 12).

Von dem biblischen Umfeld und der Zeit der frühen Christenverfolgungen spannt sich der Bogen mit einem Dutzend vorbildlicher Ehepaare von Maria und Josef bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts zu Julianus und Basilissa (6.1. im Martyrologium Romanum). Während Helmut Moll für die spätantike Epoche nach der »Konstantinischen Wende« noch ein halbes Duzend heiliger Ehepaare anführen kann, stellt er sich für das Mittelalter zunächst der Historikerklage vom »weitgehenden Fehlen katholischer Frauen im Ehestand«, kann aber dann zehn heilige Herrscherpaare angefangen von den angelsächsischen Edwin und Ethelburga (†633) bis zum Landgrafen-Paar Elisabeth (†1227; 19.11.) und Ludwig von Thüringen aufzeigen. Aus der Epoche der von der katholischen Mission geprägten Neuzeit werden rund 20 heilige Ehepaare aus Japan vorgestellt, den zunächst für das 19. Jahrhundert aus Korea koreanische Martyrer-Ehepaare folgen.

Nachdem sich schon im Jahre 1980 der damalige Präfekt der Heiligsprechungskongregation, Pietro Kardinal Palazzini (†2000), für die Eröffnung von Kanonisationsverfahren für Eheleute in den Ortskirchen ausgesprochen hatte, wurde am 21. Oktober 2001 in Rom das Ehepaar Luigi und Maria Beltrame-Quattrocchi auf diese Weise zur Ehre der Altäre erhoben und drei ihrer Kinder waren dabei anwesend. Im VIII. Kapitel stellt Prälat Helmut Moll dann angestrebte bzw. eingeleitete Seligsprechungsverfahren vor, die sich vom hl. Bruder Klaus (†1487) und seiner Frau Dorothea (mit 10 Kindern) zu überwiegend aus dem 20. Jahrhundert stammenden Ehepaaren erstrecken. Professor Moll schließt dieses Werk nochmals mit einem Zitat aus dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben von Papst Franziskus »Amoris laetitia«, das das katholische Eheverständnis auf den Nenner bringt: »Die christliche Ehe, ein Abglanz der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, wird voll verwirklicht in der Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die sich in ausschließlicher Liebe und freier Treue einander schenken, einander gehören bis zum Tod, sich öffnen für die Weitergabe des Lebens und geheiligt sind durch das Sakrament« (S. 45). Auch wenn die Namen der heiligen Eheleute zur Orientierung immer fett gedruckt sind, wäre ein abschließendes Namensverzeichnis in der mit 100 Fußnoten sehr gut dokumentierten und gut bebilderten Studie wünschenswert gewesen. Mit dem abschließenden »Gebet zur Hl. Familie« (auch aus »Amoris laetitia«) schließt das Büchlein, das mit unter 5 € preiswert sowohl den bisherigen hagiographischen Forschungsstand bietet als auch eine gute und handliche Einführung für junge Ehepaare und Eheleute ist.

Reimund Haas, Köln

Kirchengeschichte

James R. Brockman, Oscar Romero. Anwalt der Armen. Aus dem Amerikanischen von Maria-Antonia Fonseca-Visscher von Gaasbeek, 440 S., Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015, ISBN: 978-3-8367-0007-8, € 26,95.

Der Verfasser dieser Biographie († 1999) war US-amerikanischer Jesuit und hatte bei seinen oftmaligen Lateinamerika-Reisen als Redakteur der Zeitschrift »America« intensive Begegnungen und Gespräche mit Erzbischof Romero (1917–1980). Er gilt als der kompetenteste Erforscher von Leben und Werk des Erzbischofs, der am 24. März 1980 während der Eucharistiefeier erschossen und von Papst Franziskus am 23. Mai 2015 seliggesprochen wurde. Brockman schildert das dramatische Leben des Kirchenmannes und gibt Einblicke in Romeros Tagebuchaufzeichnungen, Radioansprachen und Predigten sowie in seine persönlichen Gespräche mit dem Erzbischof. Spannend und erschütternd zugleich berichtet der Autor von einem Mann, der sein Leben dem unermüdlichen Einsatz für sein armes

und geschundenes Volk weihte und als Märtyrer seliggesprochen wurde. In einer Predigt, vier Wochen vor seiner Ermordung, sagte Erzbischof Romero: »Soziale Gerechtigkeit ist nicht einfach ein Gesetz, welches Teilen vorschreibt. Von einem christlichen Gesichtspunkt aus ist Teilen eine innere Haltung, die der Haltung Christi entspricht, der, da er doch reich war, arm wurde, um seine Liebe mit den Armen teilen zu können.« Das Buch enthält ein Geleitwort von Pater Jan Sobrino SJ (13–21). Die zehn Kapitel tragen folgende Überschriften: Der neue Lotse; Vom Schreiner zum Bischof; Die Stimme des Volkes; Der Leib Christi in der Geschichte; Die Stärke des Hirten; Die Kirche und die Organisationen; Kirche, Volk und Regierung; Die Kirche in der nationalen Krise; Der 15. Oktober und danach; Die letzten Wochen. Im »Anhang« des Buches (399–409) wird die Frage nach den Mördern Romeros gestellt. Die prophetische Stimme des Erzbischofs ist auch heute nicht verstummt. Als Anwalt der Armen ruft er uns zu: »Das ist die Verpflichtung des Christen: Christus nachzufolgen in seiner Inkarnation unter den Armen.«

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:

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

Dr. Florian Kolfhaus, Santa Maria dell'Anima, Via della Pace, 20, I-00186 Roma

Dr. Jörgen Vijgen, Office: Major Seminary of the Diocese of Haarlem-Amsterdam Tiltenberg, Zilkerduinweg 375, 2114 AM Vogelenzang, Netherlands, www.tiltenberg.org, https://tiltenberg.academia.edu/JörgenVijgen.

Email: jorgen.vijgen@skynet.be