

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Barth, Heinz-Lothar: *Die Areopagrede des heiligen Paulus – Prototyp des modernen interreligiösen Dialogs oder biblisches Zeugnis für die christliche Chrêsis?* 161–189
- Bruns, Peter: *Eine Erwiderung an die Araber – Dionysius bar Salîbî († 2. XI. 1171) und der Islam* 1–15
- Burkhardt, Ernst: *Ökumenismus und Apostolat »ad fidem« in der Lehre des heiligen Joefmaria Escrivá* 132–145
- Ders.: *Zur Theologie der Berufung* 291–301
- Hartmann, Stefan: *Romano Guardini als »Wächter« der Theologie* 214–226
- Hauke, Manfred: *Die ersten »Erscheinungen« der »Gospa« in Medjugorje und ihr Ursprung. Kurzer status quaestionis* 262–290
- Moll, Helmut: *Gehalt und Gestalt des christlichen Martyriums im 20./ 21. Jahrhundert. Eine historisch-theologische Erörterung* 241–261
- Nebel, Johannes: *Das Herz Jesu als Angelpunkt christlichen Weltverhältnisses* 28–51
- Ders.: *Das Rosenkranzgebet. Ergründung seiner Wirkung in Welt und Zeit* 111–131
- Rütsche, Ciril: *»Verus philosophus est amator Dei«. Augustinus und die inversive Methode religiösen Erkennens* 52–62
- Spindelböck, Josef: *Die jungfräuliche Ehe von Maria und Josef im Lichte der »Theologie des Leibes«* 16–27
- Sproll, Heinz: *Die Dichtung Virgils bei Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Deutung gegen eine kulturpessimistische Sicht des Abendlandes* 81–110
- Würges, Stefan: *»Heiligkeit« als geistliches Konzept für Ehe und Familie* 190–213

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Augustin, Bernhard: *Panorama der neuen Edith-Stein-Forschung* 227–233
- Kreiml, Josef: *Maria in der Hoffnung* 63–67
- Müller, Gerhard Kardinal: *Eine zuverlässige Zusammenschau der Dogmatik.
Zum Buch von Mauro Gagliardi »La Verità è sintetica.
Teologia dogmatica cattolica«* 146–156

BUCHBESPRECHUNGEN

- Augustin, George / Schaller, Christian / Śledziewski, Sławomir (Hgg.):
*Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter
(FS für Gerhard Kardinal Müller)* (J. Kreiml) 317–318
- Emme, Dietrich: *Gesammelte Beiträge zur Biographie des
jungen Martin Luther* (M. Hauke) 236–237
- Hesemann, Michael: *Nicht von Menschenhand –
Marienerscheinungen und heilige Bilder* (A. Ziegenaus) 303–304
- Holzhey, Helmut: *»Wir sehen jetzt durch einen Spiegel.«
Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens* (C. Böhr) 72–74
- Ihlsen, Florian: *Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen
Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft* (J. Werz) 315–317
- Kreiml, Josef / Bonk, Sigmund (Hgg.):
100 Jahre Botschaft von Fatima (A. Ziegenaus) 68–70
- Leppin, Thomas (Hg.): *Thomas Handbuch* (J. Spindelböck) 239–240
- Lochbrunner, Manfred: *Balthasariana. Studien und
Untersuchungen* (A. Ziegenaus) 234–236
- Möllenbeck, Thomas: *Gerechtfertigt durch Erfahrung?
John Henry Newmans »conversion narratives« und die Rolle von
Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre* (M. Gerwing) 309–311
- Nebel, Johannes (Hg.): *Kardinal Leo Scheffczyk (1920–2005).
Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart* (J. Stöhr) 301–303

Neumann, Veit / Kreiml, Josef (Hgg.): <i>Wenn Philosophie zusammenführt. Gespräche über Glaube und Vernunft in Regensburg</i> (M. Stickelbroeck) . . .	308–309
Pichler, Josef / Rajič, Christine (Hgg.): <i>Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens</i> (J. Kreiml)	159–160
Pieper, Josef: <i>Die Anwesenheit des Heiligen</i> (hg. von Berthold Wald) (M. Gerwing)	306–308
Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI.: <i>Glaube–Wahrheit–Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen</i> (J. Kreiml)	74–77
Rütsche, Ciril: <i>Person und Religion. Eine Darstellung der Religionsphilosophie Dietrich von Hildebrands</i> (J. Seifert)	304–306
Schon, Dietmar (Hg.): <i>Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?</i> (J. Kreiml)	314–315
Seewald, Michael: <i>Dogma im Wandel. Wie Glaubenserfahrungen sich entwickeln</i> (S. Hartmann)	312–314
Wermter, Winfried (Hg.): <i>Johannes Georg – Erfahrungen und Zeugnisse einer großen Priestergestalt</i> (K. Sannikova)	318–20
Surzykiewicz, Janusz / Groos, Maria / Loichen, Theresa (Hgg.): <i>Liebe, Leib, Personsein aus der Sicht der Theologie des Leibes</i> (H. Müller)	157–158
Valentini, Alberto: <i>Vangelo d'infanzia secondo Luca</i> (R. Willi)	237–238
Wald, Berthold / Möllenbeck, Thomas (Hgg.): <i>Die Wahrheit bekennen. Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T.S. Eliot</i> (M. Gerwing)	311–312
Werner, Eduard: <i>Helden und Heilige in Diktaturen</i> (A. Ziegenaus)	72–72
Wiedenhofer, Siegfried: <i>Die Theologie Joseph Ratzingers / Benedikt XVI.</i> (S. Hartmann)	158–159

B 51765

34. Jahrgang Heft 1/2018

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

- Peter Bruns: *Eine Erwiderung an die Araber – Dionysius bar Salîbî († 2.XI.1171) und der Islam* 1
- Josef Spindelböck: *Die jungfräuliche Ehe von Maria und Josef im Lichte der »Theologie des Leibes«* 16
- Johannes Nebel: *Das Herz Jesu als Angelpunkt christlichen Weltverhältnisses* 28
- Ciril Rüttsche: *»Verus philosophus est amator Dei« Augustinus und die inversive Methode religiösen Erkennens* 52

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Josef Kreiml: *Maria in der Hoffnung* 63

BUCHBESPRECHUNGEN 68

Marienerverehrung – Neuere Kirchengeschichte – Metaphysik – Dogmatik – Ökumenische Theologie

*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

Eine Erwiderung an die Araber – Dionysius bar Salîbî († 2.XI.1171) und der Islam

Von Peter Bruns, Bamberg

Zusammenfassung

Dionysius' Traktate gegen die Araber tragen die charakteristischen Züge der quaestiones et responsiones – Literatur. Man kann in ihnen ein willkommenes didaktisches Hilfsmittel erblicken, welches die dogmatischen und kontroverstheologischen Fragen, die Dionysius in gut scholastischer Manier beantwortet wissen will, einem breiteren Lesepublikum bekannt machen möchte. Die Vorgehensweise ist stets dieselbe: Zunächst benennt Dionysius die muslimischen Vorwürfe gegen die Christen, die er dann »in der Kraft des Geistes« (b-haylâ d-rûhâ) mittels responsio zu entkräften sucht. Die Kontroversfragen betreffen vor allem die Trinität, die Gottheit Christi und schließlich die Inkarnation. Im Gegenzug zeigt Dionysius die Irrtümer, Schwächen und Fehler im Islam anhand des muslimischen Quelltextes (Koran) und der ihn begleitenden vita des selbsternannten »Propheten« auf. Der Islam ist für Dionysius Häresie und Irrglaube, dem das Christentum mit den Waffen des Geistes entgegenzutreten habe. In gewisser Weise stellt die »Erwiderung gegen die Araber« eine lesenswerte, und bisweilen recht originelle Kompilation des syrisch-christlichen apologetischen Wissens aus der Kreuzzugszeit dar. Von den Argumenten des Vorgängers und Patriarchen Johannes I. in der Disputation mit dem Emir von Homs (Emesa) über die Apologie des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. in den Disputationen mit dem Kalifen Al-Mahdi (um 781) bis hin zu den Werken des Bischofs Abû Ra'îtâ im neunten und Yaḥyâ ibn 'Adî aus dem zehnten Jahrhundert lassen sich bei Dionysius alle gängigen theologischen Argumentationsmuster finden.

Der christlich-islamische Dialog, oder treffender formuliert, der den Muslimen von redseligen Christen aufgenötigte Monolog, treibt in unseren Tagen die seltensten Blüten. In einer Zeit, in der es an christlichen Neomärtyrern¹ nicht mangelt, kommt es selbst nach den scheußlichen Attentaten auf koptische Kirchen am Palmsonntag dieses Jahres² zu einem aufwändig inszenierten Medienevent christlicher Würdenträger an der Kairoer Al-Azhar-Universität, der aller Welt »normale« Beziehungen zwischen den Vertretern des Islams und des Christentums suggerieren soll. Bewusst ausgeblendet wird bei einem solchen aufgesetzten und der medialen Effekthascherei dienenden Unterfangen die gewalttätige Geschichte des Islams und seines selbsternannten Propheten. Verdrängt wird nur allzu schnell der betrübliche Umstand,

¹ Man denke beispielsweise an den greisen Priester Jacques Hamel von Rouen, der am 26. Juli 2016 in der Kirche Saint-Étienne-du-Rouvray von einem Anhänger des Islamischen Staates rituell geschächtet wurde. Das Seligsprechungsverfahren ist im April 2017 angelaufen.

² Cairo (Bloomberg, Reuters, April 9, 2017) – At least 27 people were killed and more than 70 wounded in the first blast in the Nile Delta city of Tanta. A second explosion in a Coptic cathedral in the Mediterranean city of Alexandria left at least 16 others dead, officials said.

dass es sich bei den traurigen Ereignissen der Gegenwart³ wie jüngst bei dem schändlichen Anschlag auf einen koptischen Pilgerbus in der Nähe des altehrwürdigen Klosters Qalamoûn⁴ keineswegs um versehentliche Betriebsunfälle einer ansonsten recht reputierlichen »Friedensreligion« handelt, sondern um die bitteren Früchte einer jahrhundertewährenden Unterdrückungsgeschichte, welche sich mit dem arabischen Stichwort der Dhimma, der Schutzgenossenschaft für die unterworfenen Christen im Herrschaftsbereich des Islams, allenfalls ansatzweise umschreiben lässt. Der authentische und historisch bedeutsame, da auf das antike Genus des *dialogus* oder der *altercatio* zurückgehende Dialog⁵ hingegen klammert im Gegensatz zu seinem modernen Pendant die Schattenseiten in den religiösen Wechselbeziehungen bewusst nicht aus, sondern schließt sie ein und hebt sie in der hierfür höchst geeigneten Form eines Streitgesprächs ins Wort. Die in Dialogform verfasste Verteidigungsschrift erscheint uns daher im Gegensatz zu den unkritisch auf interreligiöse Harmonie setzenden modernen Varianten die dem Anliegen der Glaubensverbreitung angemessenere und gewiss auch aufrichtigere Gestalt des Religionsgesprächs zu sein; sie stellt überdies eine beliebte antike Gattung dar, welche in gleicher Weise sowohl an das westliche als auch an das östliche Mittelalter⁶ weitergegeben wurde. Die syrische Literatur mit ihrem rührigen Bischof Dionysius bietet für diese erstaunliche Entwicklung ein lehrreiches Exempel, das auch uns Heutigen noch einiges zu sagen hat.

Ein Polemiker der alten Schule

Einen vorläufigen Höhepunkt im zwölften Jahrhundert erreichte die westsyrische Renaissanceliteratur⁷ in der imposanten Gestalt des gelehrten Bischofs Dionysius bar Salîbî(»Sohn des Salîbâ«), der später nur vom Maphrian (Patriarchalvikar) Barhebraeus an Vielseitigkeit und Originalität übertroffen werden sollte. Teil eines größeren Ganzen einer »Widerlegung aller Häresien« bildet seine Schrift gegen den Islam, welche in jüngerer Zeit die Aufmerksamkeit der Forschung auf

³ Cairo (Bloomberg, Reuters, May 26, 2017 AFP 6:19 p.m.) – Gunmen in military fatigues opened fire on a bus carrying members of Egypt's Coptic Christian minority killing at least 26 people, including children, the latest in a string of militant attacks targeting the community. Another 26 were wounded in the assault in Minya province, some 200km south of Cairo, said Ministry of Health spokesman Khaled Mogahed.

⁴ Bezeichnenderweise hat die aus dem achten Jahrhundert stammende und mit dem Namen des Samuel von Qalamoûn verknüpfte Apokalypse die Warnung vor der arabischen Fremdherrschaft über Ägypten zum Inhalt, vgl. J. ZIADEH, L'apocalypse de Samuel, supérieur de Deir Qalamoun, in: Revue de l'Orient Chrétien 20 (1915/17) 374–407.

⁵ Vgl. Otto ZÖCKLER, Der Dialog im Dienste der Apologetik, Gütersloh 1894.

⁶ Vgl. hierzu Gotthard HEINRICI, Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes (= ASGW.PH 28,8), Leipzig 1911, S. 3–5, 31–44.

⁷ Renaissance-Literatur meint in diesem Falle, dass sich die Syrer in einem arabisch-muslimischen Umfeld auf die eigenen sprachlichen und kulturellen Wurzeln zurückbesannen und das alte Idiom nicht nur als Sakralsprache, sondern als universales Kommunikationsmedium innerhalb der Glaubensgemeinschaft pflegten.

sich ziehen konnte und hier kurz vorgestellt werden soll, nicht zuletzt wegen ihres substantiellen Beitrags zur aktuellen Debatte um die islamisch-christliche Dialogkultur⁸.

Dionysius († 2.XI.1171)⁹ war Diakon in seiner von den Armeniern beherrschten Vaterstadt Melitene (heute: Malatya) gewesen, bevor er 1154 Bischof von Mar^casch¹⁰ wurde, um dann von dort nach Mabbug zu wechseln. Schließlich erlangte er 1166 die Metropolitanwürde von Amida¹¹, wo er in der von ihm restaurierten Kirche der Gottesgebälerin seine letzte Ruhestätte fand. Dionysius' umfangreiche literarische Tätigkeit erstreckte sich auf fast alle Gebiete der Theologie. Vor allem tat er sich als begnadeter Exeget hervor, der kein Buch der Heiligen Schrift unkommentiert ließ. Neben den zahlreichen liturgischen und kanonischen Werken sind es vor allem die Polemiken, welche die besondere Aufmerksamkeit des Philologen und Theologen verdient haben.¹² Die räumliche Nähe zu Juden und Muslimen, Nestorianern und Armeniern, Chalcedoniern griechischer wie lateinischer Zunge zwang den syrischen Oberhirten zu beständigen Abgrenzungen und dogmatischen Klarstellungen. Die Polemik zwischen Syrern und Armeniern mag uns Heutigen ein wenig verwundern, gelten beide Gemeinschaften doch als antichalzedonische Schwesterkirchen. Indes hatten die kilikischen anders als die kaukasischen Armenier enge Beziehungen zu den Kreuzfahrern¹³ geknüpft, sich in Ritus und Lehre eng an die Lateiner angeschlossen und auf diese Weise immer weiter von den Syrern entfernt. Während die Westsyrer über ein weites Gebiet verstreut in der Diaspora lebten, hatten die Armenier sich von den Byzantinern vollends losgesagt, mit den Rubeniden eine eigene Dynastie gegründet und waren sehr zum Leidwesen der Schwesterkirche auf dem besten Wege nicht nur zur politischen Selbständigkeit, sondern auch zu einer vollen Kirchenunion mit den Lateinern. Dieser innermonophysitische Zwist erhielt durch diese ganz spezielle religiös-politische Gemengelage eine ebenso scharfe wie tragische Note. Der Konflikt mit der Schwesterkirche wurde mit aller Härte ausgetragen. In diese allgemeine polemische Ausrichtung des Gesamtwerkes lässt sich auch die Streitschrift ge-

⁸ Dem Forscherehepaar Marie-Thérèse & Dominique URVOY kommt das unstrittige Verdienst zu, auf die Missverständnisse des islamisch-christlichen Dialogs aufmerksam gemacht zu haben, welche nicht zuletzt im Fehlen einer gesunden christlichen Kontroverstheologie ihre Ursache haben, vgl. Marie-Thérèse & Dominique URVOY. *La mésentente. Un dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien*. Les Editions du Cerf, Paris 2014, dazu die Besprechung von Peter BRUNS, in: *Theologisches* 45, Nr. 11/12 (2015), S. 573–576.

⁹ Vgl. hierzu Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 295–298. Die erste umfassende Darstellung der *vita* stammt von Josephus S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (= BOCV), Romae 1721, t. II., pp. 156–211, auf der Basis der spärlichen Angaben bei Barhebraeus.

¹⁰ Das antike Germanicia Euphratensis, heute Kahramanmaraş.

¹¹ Heute Diyarbakır, der alte Ortsname lebt noch in den kurdischen Dialekten der Region fort. Die spätantike syrische Muttergottes-Kirche ist im Februar 2016 durch die türkisch-kurdischen Auseinandersetzungen schwer in Mitleidenschaft gezogen worden; die alte armenische Kathedrale St. Cyriakus wurde ebenfalls durch die Muselmanen entweiht, vgl. die Fotoreportage bei *The Armenian Weekly* vom Juli 2017.

¹² ASSEMANI, *Bibliotheca*, p. 156, resümiert, dass Bar Salibi viele Werke in elegantem Syrisch verfasst habe, an denen man außer ihrem Monophysitismus nichts aussetzen könne.

¹³ Vgl. Anneliese LÜDERS, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin 1964.

gen die Araber¹⁴ einordnen. Sie ist im Kontext weiterer Polemiken gegen die Juden¹⁵ und Götzendiener¹⁶ zu sehen, auf die aber in unserem Zusammenhang aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann. Während diese einen stark literarisch-fiktiven Charakter aufweisen und kaum die Gefahr eines realen Glaubensabfalls widerspiegeln, so verhält es sich mit der Islampolemik grundsätzlich anders. Für die stark zusammengeschmolzene syrische Gemeinde bildete der Islam in der Gestalt der seldschukischen Kriegsherren, mit denen es ein Bischof vom Schlage eines Dionysius meistens zu tun bekam, die größte Gefahr. Daher widmet ihm unser Autor die größte Aufmerksamkeit.

Die Syrer und der Islam – eine neue Häresie¹⁷

Die Eroberung Syriens durch die Araber hatte für den *Oriens Christianus* einschneidende Folgen. Sie beendete zunächst die byzantinische Vorherrschaft über die von mehrheitlich antichalzedonischen Bewohnern bevölkerten Provinzen und schwächte insgesamt die Position der kaisertreuen Melkiten und im chalzedonischen Sinne rechtgläubigen Christen. Zwar fanden sich alle christlichen Gruppierungen als Schutzbefohlene (*dhimmi*) in Bezug auf die herrschende arabische Klasse auf gleicher niederer Ebene wieder. Sie gehörten allesamt einer besiegten und über die Jahrhunderte schrumpfenden Bevölkerungsgruppe an, auch wenn sie regional durchaus noch die zahlenmäßige Mehrheit stellten. Dennoch war die Position der monophysitischen Syrer zunächst ungleich günstiger als die der mit Byzanz verbundenen Griechen oder Melkiten, welche als fünfte Kolonne des Kaisers in Konstantinopel angesehen werden konnten. Als semitische Gruppe, die eine nicht geringe Zahl arabischer Christen unter ihren Gläubigen zählte, war die syrisch-orthodoxe Kirche die erste, die sich auf

¹⁴ Vgl. hierzu Rifaat EBIED, Dionysius Bar Šalibî's Works in the Mingana Collection of Syriac and Arabic Manuscripts, with special emphasis on his Polemical Treatise ›Against the Muslims‹, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 8 (2011), S. 49–64. Dionysius spricht vom »Volk der Araber« (syr. *‘ammâ d-arâbâyê*), wenn er auf die Muslime zu sprechen kommt. Andere Autoren wie Michael der Syrer oder Barhebraeus bevorzugen den Ausdruck »Tajjiten«, abgeleitet vom nordwestarabischen Stamm der Tajj, s.u.

¹⁵ Vgl. J. de ZWAAN, Dionysius bar Šalibî Treatise against the Jews, Leiden 1906; vgl. EBIED, Dionysius, S. 55. De Zwaan's Ausgabe basiert auf einem einzigen Manuskript (Harris, Cod. Syr. 83). Die angekündigte Übersetzung der acht Kapitel erschien später auf Microfilm bei Richard HUBBARD PETERSEN, *The treatise of Dionysius bar Salibhi ›Against the Jews‹ of Dionysius Bar-Salibi, Bishop of Amida*, Ann Arbor 1964. (*non vidi*)

¹⁶ Vgl. hierzu die Angaben bei Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 297, Anm. 6 (MsMardin 82 aus dem Jahre 1890, 7^o). Dieses Werk ist nicht in der Mingana-Sammlung erhalten und auch noch nicht ediert.

¹⁷ Vgl. Wolfgang HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden 1966; vgl. auch den Index zu den syrischen Autoren bei Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, Princeton NJ 1997; John JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and the Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, New York 1983; eine gute Einführung findet sich auch bei Sidney GRIFFITH »Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir«, in: *Hugoye* 3,1 (2000), S. 29–54. Ausgabe des Disputs bei David G.K. TAILOR, in: Sidney GRIFFITH/Sven GREBENSTEIN, *Christsein in der islamischen Welt* (FS Martin TAMCKE), Wiesbaden 2015, pp. 187–242.

Sondierungsgespräche mit den neuen muslimischen Herren, den »Arabern«, nicht ohne Erfolg für die eigene Gemeinschaft einließ. So führte ihr Patriarch Johannes I. (631–648)¹⁸ auch im Namen der anderen Christen, die Griechen eingeschlossen, schon um 644 ein Religionsgespräch mit dem Emir von Homs (Emesa), °Umayr ibn Sa°d al-Anqarî, und später mit °Amr ibn al-°Âç, dem nachmaligen Eroberer Ägyptens, für den er angeblich auch das Evangelium ins Arabische übertragen haben soll. Auf die Schwierigkeiten der Textüberlieferung des »Gesprächs« und der genauen historischen Umstände, die eher zu Beginn des achten als Mitte des siebten Jahrhunderts zu suchen sind, ist bereits an anderer Stelle¹⁹ ausführlich eingegangen worden. Sie lassen zumindest erahnen, dass die Situation der schismatischen syrischen Schutzbefohlenen²⁰ etwas günstiger als die der kaisertreuen Griechen war, zumal da die arabischen Herren während des islamischen Bürgerkrieges auf die Unterstützung christlicher Milizen angewiesen waren. Daher kam es nicht selten zu fragwürdigen Interventionen zugunsten eines islamophilen Kandidaten bei der Patriarchenwahl²¹. Auf diese Weise legte die arabische Herrschaft in den christlichen Gemeinschaften den Keim für Simonie und klerikale Korruption größten Stils. Ohne Umschweife kann daher Jakob von Edessa († 708)²² den Islam als Gefahr für Leib und Leben der Christenheit und die arabische Herrschaft als »Joch der Unterdrückung« bezeichnen. Für die Ostsyrer hingegen bedeutete die Eroberung des Sasanidenreiches durch die Araber eine Befreiung vom zoroastrischen Joch, weshalb der Katholikos-Patriarch Isocho°yâhb von Adiabene (650–660) in einem Brief an Simon, den Metropolit von Rewardaschîr, aus dem Jahre 650 den Herrschaftswechsel zunächst begrüßte:

»Die Araber aber, denen Gott in dieser Zeit die Herrschaft (*šultânâ*) über die Welt verlieh, sind auch bei uns, wie ihr wisst. Sie sind aber nicht nur nicht gegen das Christentum, sondern loben sogar unseren Glauben, ehren Priester und die Heiligen des Herrn und erweisen Kirchen und Klöstern Unterstützung.«²³

Es entsprach dem Kalkül der Eroberer, die zum damaligen Zeitpunkt noch zahlenmäßig in der Minderheit waren, die christliche Bevölkerung Syriens und des Irans nicht unnötig gegen sich aufzubringen. Vor allem die Klöster dienten den arabischen

¹⁸ Vgl. François NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712–716, in : *Journal Asiatique* 1915, pp. 223–279.

¹⁹ Vgl. Peter BRUNS, Le colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens sur la foi (fin VII^esiècle?), in: Marie-Thérèse URVOY (éd.), *Éthique et religion au défi de l'histoire* (Studia Arabica XVI), Paris 2011, S. 119–129.

²⁰ Vgl. hierzu Robert G. HOYLAND, »Jacob of Edessa on Islam«. In: Gerrit J. REININK and Alexander C. KLUGKIST (Ed.): *After Bardaisan. Studies on Continuity in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. DRIVERS*, Leuven 1999, S. 149–160.

²¹ So ist überliefert, dass während des zweiten islamischen Bürgerkrieges (683–692) der Armeeführer °Ubaydullâh ibn Ziyâd dem Metropolit von Nisibis, Johannes von Dasen, versprach: »Wenn du mit mir mitziehst, werde ich ihn (den Patriarchen H°nânîschô°) absetzen und dich an seiner Stelle im Patriarchat einsetzen.« (Johannes bar Penkaye: Alphonse MINGANA (éd.), *Sources Syriaques I*, Leipzig 1907, frz. 184; syr. 156). Vgl. hierzu auch HOYLAND, *Jacob of Edessa*, S. 152.

²² Vgl. Bas Ter HAARROMENY, *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, Leiden 2008.

²³ Ein Auszug des Schreibens findet sich in der Sammlung des °Abdîschô°, vgl. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, col. 128b–129a.

Reitern als Relaisstationen und waren für eine solide Verproviantierung des Heeres unerlässlich. Doch sollte sich dies rasch ändern, als die neuen Herren fester im Sattel saßen und auf die totale Unterwerfung der Dhimmis im Namen des Islams hinarbeiteten. Der Grund für die wachsenden Spannungen zwischen den Anhängern der beiden Religionen ist in der Verwaltungsreform des Omajjadenkalifen ʿAbdalmalik (685–705) noch zu Lebzeiten Jakobs von Edessa zu suchen, die mit einer Arabisierung und radikalen Islamisierung der Reichsverwaltung²⁴ einherging. »Von da an«, heißt es in der Geschichte von Dionysius von Tell-Mahre, »verhängten die Kinder Hagars die Knechtschaft Ägyptens über die Kinder Arams«²⁵. Pöbeleien, die Entweihung der Altäre²⁶, das Biwakieren der Soldateska auf kirchlichen Grundstücken etc., veranlassten die Christen zu weiteren Vorsichtsmaßnahmen: »Man solle die Kirchentüren während der Gottesdienste schließen, damit die Muslime nicht in die Kirchen eintreten und sich unter die Gläubigen mischen, sie stören und über die heiligen Mysterien spotten«²⁷, warnt Bischof Jakob und weist damit auf die Schattenseiten des tristen Dhimmidaseins in Edessa um 700 hin. Der Übergriff auf die christlichen Gotteshäuser lässt erkennen, dass nicht einmal mehr die reduzierte Kultfreiheit im Sinne der sog. »Omarschen Statuten« gesichert war, von Religionsfreiheit ganz zu schweigen. Über den antichristlichen, widergöttlichen und unmenschlichen Charakter der Araberherrschaft bestand daher bei den meisten Chronisten jener Tage kein Zweifel. Als schwieriger erwies sich indes eine theologische Würdigung der Ereignisse.

Seit den Tagen des Johannes von Damaskus wurde der Islam von den orientalischen Christen als eine »neue Häresie« (*heresis ḥ^edattâ*) angesehen. Je nach konfessioneller Vorliebe war die dogmatische Zuordnung eine jeweils andere, wie vor allem der weitverzweigten Sergius-Bahira-Tradition²⁸ zu entnehmen ist. Der Mönch Sergius als Lehrer Mohameds erscheint mal als Arianer (so bei Johannes von Damaskus), dann aber bei den Syrern wechselseitig mal als Nestorianer oder mal als Jakobit. Die neuartige arabische »Häresie«, die sich als besonders hartnäckig entpuppen sollte und die »melkitische« an Militanz und Dominanz bei weitem übertraf, stellte die

²⁴ Im Zuge der Arabisierung und Islamisierung der Reichsverwaltung unter ʿAbdalmalik (685–705) im Jahre 699 erfolgte zum ersten Mal ein Verbot, Nichtmuslime in der staatlichen Verwaltung zu beschäftigen. Bald folgten Schikanen gegen die Christen, wie das Verbot der öffentlichen Aufstellung von Kreuzen und die Tötung aller Schweine in Syrien im Jahre 704, zur neuen Situation vgl. die Studie von Wolfgang KALLFELZ, Nichtmuslimische Untertanen im Islam, Wiesbaden 1995, bes. S. 77–81.

²⁵ CSCO 104, S. 154. Jakob von Edessa spricht vom Islam als der »Hagarenerkonfession« (*tawdtâ ḥâġârâytâ*); die muslimischen Araber nennt er als Nachfahren Hagars und Ismaels die *mhaggrâyê* (was auch einer anderen Etymologie zufolge mit Hidschra zusammenhängen könnte) oder eben neutral die Taijiten (*tay-yâyê*), abgeleitet von einem Stamm in der Nähe von Aleppo.

²⁶ Jakobs Kanones sehen für den Fall einer Entweihung der Kirche die Neukonsekration des Altares vor, vgl. HOYLAND, Jacob of Edessa, S. 153.

²⁷ Zur Diskussion dieser Stelle vgl. HOYLAND, Jacob of Edessa, S. 153; Jakobs Schreiben an den Styliten Johannes ist mit seinen zahlreichen Nebenbemerkungen sehr aufschlussreich für die alltägliche Situation der Christen unter islamischer Herrschaft, vgl. Robert SCHRÖTER, Erster Brief Jakob's von Edessa an Johannes den Styliten, in: ZDMG 24 (1870), S. 261–300.

²⁸ Vgl. Barbara ROGGEMA, The Legend of Sergius Bahîrâ. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam, Leiden/Boston 2009.

monophysitischen Syrer vor neue Herausforderungen, weil sie sich insbesondere in jenen Regionen ausbreitete, die bis dato vom syrischen Christentum in seinen verschiedenen Spielarten beherrscht war. Deshalb musste sich die syrische Literatur schon sehr früh mit dem Islam und den Muslimen befassen. Zwar war der Islam anfangs nur eine Häresie unter vielen, doch zur Zeit des Dionysius wurde er nicht zuletzt aufgrund seiner politischen Vorherrschaft als die größte Gefahr für den christlichen Glauben angesehen, welche alle anderen Irrlehren in den Schatten stellt.

*Dionysius bar Šalībî und sein Werk gegen die Araber*²⁹

Die für die Christen bedrückende islamische Leitkultur jener Tage scheint Dionysius im Auge zu haben, wenn er schreibt:

»Jetzt kommt ein Traktat, der in diesem Band weitere Dinge prüfend betrachtet, besonders eine Untersuchung und Überprüfung als Erwiderung gegen jene Bekenntnisse, die zu unserer Zeit Einfluss haben und die, von ihrem Standpunkt aus betrachtet, die Wahrheit für sich gepachtet zu haben meinen, als erstes nämlich das Volk der Araber.«³⁰

Im Hintergrund der Apologie standen wohl die militärischen Erfolge der Zengiden (°Imâd ad-Dîn Zangî, 1087–1146)³¹ gegen die Kreuzfahrer, welche 1144 Edessa räumen mussten und die syrischen Glaubensgenossen ihrem traurigen Geschick unter den Heiden überließe. Die Repressalien gegen die christlichen Untertanen nahmen unter Nûr ad-Dîn Zangî (1118–1174) beständig zu, so dass wir Dionysius' Ausführungen als Reflex auf die Erstarkung des Islams in den syrischen Stammländern zu deuten haben. Verlässliche Hinweise zur Datierung des Opus besitzen wir nicht. Dionysius' Abhandlung gegen das Arabervolk umfasst dreißig Kapitel, die zudem auf drei Traktate (Mêmrê) verteilt sind: I. Die Entstehung des Islams, De Deo uno et trino. II. Das Heilswerk Christi (Fleischwerdung, Ursünde und Erlösung). III. Eine kritische Sichtung des Korans.

a) Traktat I umfasst die Kapitel 1–8 und behandelt gleich zu Beginn die Entstehung des Islams als neuer Sekte und Irrlehre. In den ersten beiden Kapiteln liefert Dionysius eine relativ ausführliche Einführung in die Entstehungsgeschichte des Islams, die in vielen Punkten den Hauptsträngen der islamischen Überlieferung folgt, aber an einigen Stellen auch darüber hin-

²⁹ Der Text wurde jüngst herausgegeben und übersetzt von Joseph P. AMAR, *Dionysius Bar Salībî. A Response to the Arabs* (CSCO 614/ 615), Louvain 2005. Auf die Schwierigkeiten der Textüberlieferung und die Verschiedenheit der einzelnen Rezensionen kann hier nicht *in extenso* eingegangen werden. Amars Übersetzung kommt nicht ohne Einklammerungen aus, zumal an den Stellen, an denen Dionysius von Michael Syrus abhängt. Der Hinweis auf das »Volk« der Araber erinnert an die muslimische Rede vom *ahl*, (*ahl al-kitâb* = »die Leute des Buches«). Schon in der frühen syrischen Literatur bei Aphrahat bildet die Kirche das »Volk Gottes« (°*ammâ d-Alâhâ*) aus den Heidenvölkern (°*ammâ*) und ist damit dem jüdischen Volk (°*ammâ*) in gewisser Weise entgegengesetzt.

³⁰ CSCO 614, S. 1, Z. 17–20.

³¹ Programmatisch tragen diese Herrscher die Religion (*ad-dîn*) in ihrem Namen, was für die Christen nichts Gutes bedeuten konnte.

ausgeht. Denn in seinen Ausführungen geht er nicht ohne bissige Ironie auf den selbst-ernannten »Propheten«, seine Herkunft, seine angeblichen »Offenbarungen« und schließlich seinen Aufstieg vom einfachen Händler zum politischen Führer der Araber ein. Doch zunächst bietet Dionysius eine spöttische Etymologie des Namens Araber:

»Sie heißen nach dem Namen »Arabien«, nach der Region, die sie bewohnen, die von südlich des Euphrat bis zum Südlichen oder Roten Meer reicht, von West nach Ost und vom bereits erwähnten Roten Meer bis zum Golf des Persermeeres. Heute haben sie jedoch ihren Wohnsitz an allen Orten und Städten. Sie nennen sich nämlich Ismaeliten nach dem Namen Ismael, Hagarer nach Hagar, Sarazenen nach Sarah, Midianiten nach Midian, Taijiten nach dem Namen Taij, einem ihrer Stammväter.«³²

Mohamed und sein Stamm waren ursprünglich Götzendiener, sie beteten zu ^cUz-zai³³, einer Art arabischer Venus. Als Kaufmann wurde er aber auf seinen langen Reisen, die ihn u.a. auch nach Palästina führten, von Juden zum Eingottglauben bekehrt. Durch Raub, Mord und Plünderung kam er zu Einfluss zunächst in Medina, dann nach seinem Tod wurde der Krieg in die Nachbarregionen getragen: Palästina, Syrien und Persien. Schließlich seien auch Türken und Kurden dem Gesetz des Eingottglaubens unterworfen worden. Angeblich habe Mohamed von Gabriel eine Offenbarung erhalten, so dass er die Verehrung einer einzigen Hypostase (*qnômâ*)³⁴ allen zur Pflicht gemacht hätte. Eklektisch habe sich Mohamed der Thora, der Propheten und Teile des Evangeliums bedient. Christus sei nach muslimischer Meinung ein bloßer Mensch, ein Prophet, von Allah gesandt, aber nicht Gott und Gottes Sohn, allerdings sei er im Schoße der Jungfrau Maria, die der Verfasser des Korans fälschlicherweise mit der Schwester Aarons³⁵ verwechselt hat, erschaffen worden. Ferner sei es nach Dionysius völlig widersinnig, Christus gleichzeitig Geschöpf und Gottes Wort bzw. Geist zu nennen, zumal da ja das Wort Gottes nach »orthodoxer« islamischer Lehre ungeschaffen sei. Ansonsten sei der Islam eine Religion des Fleisches mit niederen Vorstellungen vom Paradies, einer kruden Gesetzlichkeit und seltsamen Bedürfnissen:

³² CSCO 614, S.2, Z. 1–9. Während die Ableitung von Hagar und Ismael zutreffend ist, erscheint die Herleitung von der freien Sarah nicht möglich. Dionysius scheint sich wohl auf Johannes von Damaskus zu stützen, der in *c. haer.* 100 die Hl. Schrift (Gen 21,1–8) zitiert: Sarah hat mich leer weggeschickt... (*Sara kenên me...*, der Passus ist im Griechischen in der *scriptio continua* zu lesen: Σαρακενήν με). Die Midianiter sind als Kinder Abrahams (Gen 25,1f) für ihre geradezu natürliche Feindschaft gegen Israel bekannt. Die syrische Buchstabenfolge *m-d-y-n* wird gerne mit Medina in Verbindung gebracht. Der Stamm der Tanukhiten war unter dem Araberbischof Georg noch mehrheitlich christlich, wurde aber später unter dem Kalifen Mahdi zwangsislamisiert, vgl. HOYLAND, Seeing Islam, S. 338, Anm. 6.

³³ Arab. al-^cUzzâ, vgl. hierzu Julius WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, Berlin/Leipzig ²1927, S. 34–45.

³⁴ Vgl. CSCO 614, S.3, Z. 15. Dionysius setzt also die kappadozische Trinitätslehre voraus, wonach wir es beim christlichen Gott mit einer Usie und drei Hypostasen zu tun haben.

³⁵ Dionysius setzt sich an mehreren Stellen mit dieser verunglückten Genealogie des Korans auseinander, vgl. CSCO 614, S. 3, 101, 137. Die frühsyrische Exegese kennt eine Miriam-Maria-Typologie (vgl. Aphrahat, dem. XIV,33; XXI,10), welche der Verfasser des Korans wahrscheinlich auf Grund mündlicher Tradition kennengelernt und auf ein reales Verwandtschaftsverhältnis gedeutet hat. Nach Aphrahat ist Maria Prophetin, weil sie, vom Heiligen Geist erfüllt, das Magnificat sang und den Propheten schlechthin geboren hat.

»Über das Paradies haben sie körperliche Vorstellungen: Fressen, Saufen, Kopulieren, Milch, Honig und Früchte. Sie überhöhen Schicksal, Fügung und Wahrsagerei. Sie nehmen sich vier freie Frauen und dazu Konkubinen, soviel sie wollen. Wenn jemand von ihnen unter Eiden seine Frau entlässt, kann er nicht eher wieder heiraten, bis sie einen anderen Mann geheiratet hat. Dann ist sie gesüht. Fünfmal beten sie am Tag und machen jedes Mal vier Verneigungen. Sie bekennen die Auferstehung der Toten, dass es für jeden eine Vergeltung nach seinen Werken gibt. Sie halten ein Fasten tagsüber, die ganze Nacht aber fressen sie hindurch bis zum Morgengrauen. Sie waschen sich vor dem Beten, vor allem ihre Fortpflanzungsorgane, nach dem Samenfluss baden sie, und wenn sie kein Wasser finden, nehmen sie anstelle des Wassers Dreck. Sie beschneiden sich, beten die Kaaba an und nennen sich selbst Muslime. Und wenn du sie nach der Bedeutung von ›Islam‹ (›Auslieferung‹) fragst, dann sagen sie, es leite sich von salâm (›Frieden‹)³⁶ her.«³⁷

Nach Mohameds Tod (cap. II) sei der Islam in vier Hauptrichtungen zerfallen, für die Dionysius den klassischen Begriff »Häresien«³⁸ verwendet. Aus diesen seien weitere 73 Sekten hervorgegangen, die sich vor allen Dingen nach nationalen Eigenarten (Tajj, Araber, Perser, Kurden, Türken) aufgespalten haben und sich gegenseitig widerlegen. Mit diesen Volksgruppen hat es der syrische Bischof am meisten zu tun. Doch insgesamt macht das zweite Kapitel einen recht konfuse, wenig strukturierten Eindruck³⁹, was z.T. der komplexen Materie selbst geschuldet ist, andererseits aber auch auf die Nachlässigkeit des Redaktors zurückzuführen ist. Gleichwohl bleibt es höchst informativ für die religionsgeschichtliche Einordnung mancher islamischen Phänomene und ist überdies für den Semitisten wegen der zahlreichen arabisch-syrischen Übersetzungen⁴⁰ bedeutsam. Dass der Bischof von Melitene ein ausgezeichnete Kenner des Korans ist, steht außer Zweifel, zumal da er sich in seiner Abhandlung häufig mit den antichristlichen Versen auseinandersetzen muss.

Der theologische Teil des ersten Traktats behandelt in strikt scholastischer Manier die Frage nach dem einen und dreieinen Gott (t. I, cap. 3–8). Es geht Dionysius um das Da- und Sosein Gottes, um die Einheit des göttlichen Wesens in drei Hypostasen, um die beständige Absetzung vom verzehrten Gottesbild des Islams und dessen Vorstellung von der bloßen Gottmonade:

³⁶ Auch die heutigen Muslime behaupten trotz ihrer zahlreichen religiös motivierten Gewaltakte, dass der Islam eine Religion des Friedens sei, und werden darin von Politikern und selbst Kirchenvertretern eifrig sekundiert. Dionysius gibt sich diesbezüglich keinen Illusionen hin und übersetzt völlig korrekt den IV. Stamm des Arabischen ins Syrische mit einem Kausativ: *ašlem* bedeutet »ausliefern«, »zahlen«, d.h. »(sich) unterwerfen«, vgl. CSCO 615, S. 4, Anm. 18. Für einen Bischof wie Dionysius, der die entehrende Dschizja aufbringen muss, ist dies in jedem Falle die naheliegende Etymologie.

³⁷ CSCO 614, S. 3, Z. 27 – S. 4, Z. 11.

³⁸ Vgl. CSCO 614, S. 5–9.

³⁹ Der Text scheint nicht in Ordnung zu sein; plötzlich taucht in CSCO 614, S. 6, Z. 4, ein Gliederungspunkt auf: Diskurs 4, ohne dass zuvor drei Punkte genannt worden wären. Hier begann wohl der Ketzerkatalog, wie wir ihn von antiken Autoren wie Epiphanius oder Muslimen wie Schahraštani (* 1086) her kennen.

⁴⁰ Aus der Fülle des Materials wären besonders die Schia (arab. *as-schīʿa*, syr. *marʿitā*) »Gemeinde, Herde«; sowie die Mutazila-Bewegung (arab. *al-muʿtazila* syr. *mastyânitā*) »die Abtrünnigen« zu nennen, deren Argumente er im Einzelnen kritisch prüft. Indessen steht nicht eindeutig fest, ob Dionysius die syro-arabischen Ausdrücke selbst kriert hat, oder es sich um Termini handelt, die im Syrischen seiner Zeit bereits fest etabliert waren.

»Zeigt uns also, von welcher dieser Arten die Substanz Gottes (qnômêh d-alâhâ), eine ist! Auch wir bekennen nämlich einen einzigen Gott, doch wird das Wort »eins« in drei Bedeutungen verwandt, wie wir im ersten Buch dargelegt haben: a) von einer Gattung (*gensâ = genus*) ist die Rede, obwohl sie viele, verschiedene Arten (*âdšê*) mitrechnet, b) von einer Natur (*k^ey-ânâ*) ist die Rede, obwohl sie viele Hypostasen (*qnômê*) einschließt, c) eins in der Substanz (*qnômâ*) in dem Sinne, dass sie unteilbar ist. Wenn wir nämlich sagen, dass ein einziger Gott ist, dann bekennen wir ein Wesen (*ûsiâ*), eine Ursprünglichkeit, einen Willen, eine Wirkweise, aber drei Subsistenzen⁴¹ (*qnômâtâ*).«⁴²

Er benützt hierzu Argumente sowohl aus der natürlichen Vernunft als auch aus der faktisch verlaufenen Dogmengeschichte (vgl. den Fall »Arius«)⁴³. Dabei gelingt ihm eine intellektuell stimulierende *relecture* der alten dogmatischen Kontroverse um die Erschaffung des göttlichen Wortes. Dionysius macht sich geschickt die Position des »orthodoxen« Islams zu eigen, wonach der Koran Allahs unerschaffenes Wort sei, während die »häretische« Mu^tazila gleichsam die arianische Lehre von der Kreatürlichkeit des Logos behauptete.⁴⁴ Wenn nun das Wort gleichewig mit seinem Sprecher existiert, wie auch der Mensch nie ohne seine Vernunft (syr. *mellîâ* = Logos) gedacht werden kann, dann geht der muslimische Vorwurf, die Christen betrieben *širk*, also Vielgötterei, ins Leere. Es würde freilich den engen Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wollte man im Einzelnen den Nachweis dafür erbringen, wie sehr Dionysius' Gedankenführung von den Positionen seines koptischen Amtsbruders Severus ibn al-Muqaffa⁴⁵ beeinflusst war.

Zu den traditionellen Themen der islamisch-christlichen Kontroverse gehört die Frage nach der Gottessohnschaft Jesu. Der Muslim verneint die Tatsache, dass Gott gezeugt habe und gezeugt wurde (Sure 112,4). Dionysius sagt hierzu lapidar in Kap. 3:

»Eine Gottheit. Über die drei Hypostasen (*qnômê*) lehrt er: »Er sandte sein Wort und heilte sie.« (Ps 107,20) »Und du sendest deinen Geist, und sie werden geschaffen.« (Ps 104,30) Aber stattdessen heißt es entsprechend bei ihnen: »Einer ist festgebunden (syr. *çemîdâ* für arab. *çamad*)⁴⁶, der weder gezeugt hat noch gezeugt wurde.« (Sure 112,4) Und: »Es ist kein Gleichnis, keine Ähnlichkeit.« (Sure 112,5) Dagegen führen wir dieses Gleichnis an: Siehe, die Sonne

⁴¹ Die schwierigere Lesart *qnômâtâ* (von *qnômâyâtâ*?) ist dem einfachen *qnômê* vorzuziehen. Dionysius kämpft mit einem doppelten Substanzbegriff. Amars Übersetzung »God is one hypostasis« ist etwas irreführend, da der Syrer ja eben keinen Verdacht auf Modalismus aufkommen lassen möchte. Die seltenere Form *qnômâtâ* bezeichnet die konkret seienden Einzelpersonen, was wir mit »Subsistenzen« im Unterschied zur »Substanz« zum Ausdruck bringen möchten.

⁴² CSCO 614, S. 10, Z. 4–11.

⁴³ Vgl. CSCO 614, S. 9.

⁴⁴ Vgl. Kap. 6 und die Diskussion bei Amar (CSCO 615, S. 21, Anm. 1).

⁴⁵ Vgl. Peter BRUNS, Der Streit um das göttliche Wort. Zu einem apologetischen Anliegen des Severus ibn al-Muqaffa' (955), in: Heinz Otto LUTHE/Marie Thérèse URVOY (Hgg.), Relations islamo-chrétiennes. Bilan et perspectives (Studia Arabica IV), Paris 2006, 109–127. Erweiterte französische Fassung: Une controverse sur la parole divine – Au sujet d'un propos apologetique de Sévère ibn al-Muqaffa (955), dans: Heinz Otto LUTHE/Marie Thérèse URVOY (dir.), Relations islamo-chrétiennes. Bilan et perspectives, 2^e édition, Paris 2007, 81–99.

⁴⁶ Das arabische Wort *çamad* ist unverständlich, Paret übersetzt es in seiner Koran-Übersetzung mit »kompakt«. Der Syrer denkt gleichfalls an etwas Festgezurrtes und Verstöpseltes.

hat weder gezeugt noch wurde sie gezeugt, und der Mond ist gewiss einzig und keiner ist ihm gleich, sind sie also Götter?«⁴⁷

Offensichtlich kursierten in der Theologie der Muslime recht fleischliche Vorstellungen von einer ewigen, göttlichen Zeugung. Deshalb muss Bar Salībī hinsichtlich des Sohn-Begriffs klarstellen:

»Kapitel IV. Bezüglich der Bezeichnung ›Sohn‹, und wie es möglich ist, dass Gott einen Sohn hat, obwohl er kein Weib besitzt. – Einwand: Wäre Gott nämlich Mensch, hätte ihr Einwand eine Berechtigung, aber da er Gott ist und unkörperlich, zeugt er nicht wie ein Mensch. Da er auch nicht wie ein Mensch schafft und erschafft mit Zeit, Mühe und Materie, was ein Mensch benötigt, ist der Sohn vielmehr auf geistige Weise (*rūhānait*) aus dem Vater gezeugt. Er bedurfte hierzu weder des Weibes noch des Beischlafs. Ferner wird ›Sohn‹ nicht in einem einzigen Sinne gebraucht, sondern vielfältig. Ihr schert euch um den Begriff ›Sohn‹? Wir meinen erstens: ein entfernter Sohn wie man »Adamskinder« sagt. Zweitens: Ein natürlicher Sohn, wie Salomon ein Sohn Davids ist. Drittens: ein Sohn im strengen Sinne, nicht leidensfähig, wie der Strahl aus der Sonne und wie der Glanz aus dem Lichte, wie die Frucht vom Baum und das Wort aus dem Sinn. In dieser letzten Art und nicht in den beiden vorhergehenden Weisen sagen wir, dass der Sohn aus dem Vater geboren sei. Denn die eine ist zufällig und die andere leidensfähig. Die dritte Art ist weit entfernt vom Leiden und daher vollkommen.«⁴⁸

Mit den Bildern (Glanz aus dem Lichte, Frucht vom Baum) befinden wir uns in der anschaulichen Symbolwelt Ephräms des Syrers⁴⁹, auf die Dionysius ausgiebig Bezug nimmt. Mit den begrifflichen Distinktionen hingegen erweist sich der Bischof von Melitene als Scholastiker von Format. Die Trinitätslehre des Syrers entspricht, wie bereits erwähnt, weitgehend der klassischen kappadozischen mit ihrer Herausstellung der Wesens- bzw. Natureinheit und der Dreiheit der Hypostasen (syr. *qnômê*):

»Wenn ihr nämlich drei Hypostasen (*qnômê*) sagt, dann behauptet ihr auch drei Götter wie drei Engel, drei Menschen und drei Dinare. Dagegen sagen wir: ›Wir behaupten nicht, dass Zahl dreier Hypostasen unter den Geschöpfen unmöglich sei, vielmehr sind sie einander gleich im Wesen (*ūsiâ*), in der Kraft, im Willen, in der Wirkweise und in der Zeit, und zwei aus einem⁵⁰. Das ist bei Menschen und Engeln nicht möglich. Dazu dass ein Gott drei Hypostasen ist: Es heißt nicht drei wie drei Menschen oder wie es bei drei Engeln möglich ist – drei, die einander gleich sind im Wesen, in der Kraft, im Willen und in der Zeit, aber dass zwei aus einem sind, das ist nicht möglich, vielmehr existiert jeder aus sich selbst und keiner ist die Ursache (*celtâ*) für den anderen. Auch bei den Menschen existiert einer aus dem anderen, wie beispielsweise Eva aus Adam, und zwei aus einem, wie Eva und Seth aus Adam, aber doch in der Zeit verschieden. Und in der Wirkweise, der Kraft und dem Willen gleich: Auch drei Dinare gleichen einander in Bildnis, Gewicht und Gold, aber einer stammt nicht vom anderen, auch ist nicht einer die Ursache für die anderen, also gleicht nichts in der Schöpfung den drei Hypostasen, dem einen Gott.«⁵¹

⁴⁷ CSCO 614, S. 11, Z. 3–10.

⁴⁸ CSCO 614, S. 13, Z. 1–17.

⁴⁹ Vgl. hierzu Edmund BECK, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme, Louvain 1981.

⁵⁰ Sohn und Geist sind zwei Personen (Hypostasen) aus dem Vater.

⁵¹ CSCO 614, S. 11, Z. 11–28; zur Diskussion vgl. AMAR (CSCO 615, S. 35, Anm. 6). Auf Dionysius' syrische Übersetzung des Korans kann hier nicht weiter eingegangen werden.

b) Traktat II (Kap. 9–24) behandelt eine Reihe von dogmatischen Einzelfragen, wie sie für die monophysitische Christologie jener Tage typisch sind. Die grundlegende Frage, welche das Christentum vom Islam unterscheidet, ist die nach der Inkarnation:

»Erwiderung. Vielmehr behaupten sie, es ist nicht möglich, dass Gott Mensch wird, denn dies wäre für ihn eine Schmach. Dagegen sagen wir: Ist es unmöglich, dass er Mensch wird, was ihr sagt, weil es überhaupt nicht möglich ist, oder nur, weil es für ihn unpassend ist, dass er Mensch wird? Wenn er es nicht kann, dann stimmt also eure Schrift nicht: »Allah kann alles.«⁵² Und wenn ihr sagt, dass es für ihn nicht passend sei, dann halten wir dagegen: Was ist denn passend und schön? Dass Gott zu seinem Geschöpf kommt in einer ihm ähnlichen Gestalt und es seine Gebote lehrt und sie (die Menschen) errettet in ihrem Leibe? Oder dass er vom Himmel kommt und sich zwischen Höhe und Tiefe aufhängt wie eine Lampe oder ein Wasserkrug⁵³ und dem Mahmad irgendetwas offenbart? (Es folgt ein längeres Koranzitat aus der Sure 53)...«⁵⁴

Dionysius versteht es, in geschickter Manier die Muslime mit ihren eigenen Waffen, vornehmlich Koranzitaten, zu widerlegen. Dem Allmächtigen ist alles möglich, auch die Menschwerdung. Zum Schöpfer des Menschen passt es denn auch, wenn er sich auf menschliche Weise offenbart. Viele Antworten, die Dionysius auf die muslimischen Einwände parat hält, sind dem Arsenal seiner Vorgänger im Amt (Johannes I. u. a.) entnommen. In einem weiteren Schritt widerlegt er die archaischen Denkmuster der Muslime, welche von ihren überkommenen Reinheitsvorstellungen geprägt sind, wonach Gott nicht im Schoße einer (unreinen) Frau⁵⁵ wohnen könne. Ferner bedeutet Inkarnation nicht unbedingt Wandelbarkeit Gottes; und wenngleich die göttliche Wesenheit oder Usie eine ist, so sind dennoch die göttlichen Personen oder Hypostasen zu unterscheiden; nur die zweite Person der Dreifaltigkeit (II, Kap. 10.12) ist Mensch geworden. Christus ist Gott im strengen und eigentlichen Sinne (II, Kap. 11) – nicht nur analog wie einst Moses für Pharao –; die Wundertaten beweisen seine vollkommene Gottheit, welche durch einen natürlichen Leib weder begrenzt noch veränderbar ist. Auf Grund der monophysitischen⁵⁶ Begriffsverwirrung zwischen Physis und Hypostase stellt sich allerdings für Dionysius' Christologie die denkerische Schwierigkeit, ob denn die Niedrigkeitsaussagen vom Leiden und Sterben Christi direkt auf die Gottheit⁵⁷ zu beziehen seien. Andere dogmatische Spitzfindigkeiten gründen in dem Versuch, die christliche Lehre von der göttlichen Vorsehung gegen die islamische Konzeption der *praedestinatio in malam partem* abzusetzen (II, Kap. 13f). Auch die Frage, ob Jesus willentlich am Kreuz starb, hängt mit einer alten

⁵² Dionysius zitiert hier keinen konkreten Koranvers, sondern ein den Muslimen geläufiges Diktum.

⁵³ Neben den gewöhnlichen Wasserkrug bezeichnet syr. *dawlâ* als Sternkreiszeichen auch den Wassermann; damit entlarvt Dionysius den Mohamed indirekt als Götzendiener, der sich nach den Sternen richtet.

⁵⁴ CSCO 614, S. 35, Z. 19–S. 36, Z. 6.

⁵⁵ Vgl. II, Kap. 9: Gott ist Licht und als Quell der Reinheit reinigt und läutert er den Schoß der Jungfrau. Traditionell ist auch Dionysius' Sicht von Maria als dem Brennenden Dornbusch, der göttliches Feuer trug und nicht verbrannte. Dazu kann er den Koran (Sure 28,31) gegen die Muslime zitieren, vgl. AMAR (CSCO 615, S. 36, Anm. 11). Auch hier bietet der Bischof philologisch interessante Varianten des Korantextes.

⁵⁶ Monophysitismus heißt bei Dionysius, dass er die chalzedonische Vorstellung von zwei Naturen nach der Einigung des Logos mit dem Fleische ablehnt, vgl. CSCO 614, S. 43, Z. 2f: »Wir wissen, dass er, wie er ist, Gott ist, nicht zwei Naturen nach der Einigung.«

⁵⁷ Vgl. die Darstellung der Idiomenkommunikation in II, Kap. 15.17.

monotheletischen Kontroverse (II, Kap. 14) zusammen. Da er freiwillig starb, konnte er für alle Menschen Sühne leisten und unendliche Verdienste erwerben. Die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes resp. des Gott-Logos beantwortet Dionysius in einer für den Muslim nachvollziehbaren Weise, wenn er sagt:

»Wenn jemand die Blätter des Korans zerreißt, dann beschädigt und zerreißt er (nur) Papier und Tinte, nicht aber Gottes Wort. So war es auch mit dem Gott-Logos, als er am Kreuze litt: Leib und Seele hypostatisch (*qnmt*) geeint, litten, doch er in seiner Gottheit steht über dem Leiden.«⁵⁸

Gegen Ende des 16. Kapitels stellt Dionysius noch einmal den wesentlichen Unterschied zwischen Jesus und Mohamed heraus. Ersterer wirkte Wunder als Erweis seiner Messianität, letzterer hat nichts Vergleichbares gebracht; Jesus⁵⁹ lebt und ist in den Himmel aufgefahren, Mohamed ist tot, der Islam selbst eine Religion des Todes:

»Dagegen sagen wir: Wenn nun ›dein Wort‹ und ›dein Geist‹⁶⁰ mit denen Christi gleich sind, dann wirkt gefälligst Wunder wie er und kündet künftige Ereignisse an, wie Christus es getan. Jesu reinigte nämlich die Aussätzigen und richtete die Toten auf, er wandelte auf dem Wasser. Zeigt uns irgendeinen von eurem Geschlecht, der solches getan hat! Und wenn es in eurer Umma (sic! Gemeinschaft) keinen gibt, der solches getan hat, dann ist auch euer Geist nicht dem seinen gleich. Seht, ungefähr fünfhundert Jahre mehr oder weniger sind seit der Zeit eurer Herrschaft vergangen und es hat sich unter euch keiner gefunden, der Masih heißt wie Christus. Deshalb belehrt dieser Name über den fleischgewordenen Gott, der da ist Gottes Wort. – Ferner bezeugt dein Buch (Sure 4,158), dass Christus lebt und im Himmel ist. Jetzt sagt uns: Wenn jemand eine Reise durch die Wüste macht und sich im Pfad verirrt und dann zwei Menschen sieht, den einen tot, den anderen lebend, mit wem soll er über Weg und Pfad nachforschen, mit dem Toten oder dem Lebenden? Wenn jeder völlig zu Recht beim Lebenden nachforscht, warum verlasst ihr dann den lebendigen Christus und wandelt nicht auf dem Wege seines Glaubens, sondern lauft stattdessen dem toten Mamad hinterher? Wenn euer Wort und Geist denen Christi gleicht, warum steigt ihr dann nicht wie er zum Himmel empor? Daraus wird erkannt, dass Christus Gott ist und Herr der Propheten und des Moses, die tot sind, und dass er im Himmel lebt.«⁶¹

Mit dem 20. Kapitel⁶² wendet sich Dionysius nach den innerchristlichen Kontroversen stärker dem Islam zu. Ihm geht es vor allem darum, den prophetischen Anspruch Mohameds zu widerlegen. Der Kaufmann aus Mekka hatte nicht die Kraft, Wunder zu wirken, und war auch nicht in der Lage, nach Prophetenmanier Dinge vorherzusagen. Mohamed hat also weder das Gesetz noch die Propheten erfüllt und steht von seinem Tun her in diametralem Gegensatz zur Ethik Jesu, wie sie in der Bergpredigt dokumentiert ist. Ein weiteres unter Christen und Muslimen kontrovers

⁵⁸ CSCO 614, S. 66, Z. 17–21.

⁵⁹ Die Koranexegese ist sich nicht darüber im Klaren, ob Isa gekreuzigt wurde oder nicht und was es mit seiner Entrückung zu Allah auf sich hat, vgl. Gabriel Said REYNOLDS, The Muslim Jesus: dead or alive? In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 72 (2009), S. 237–258.

⁶⁰ Dionysius spielt auf Sure 4,171 an: »sein (Gottes) Geist« und »Geist von ihm« (*rh min-hu*).

⁶¹ CSCO 614, S. 67, Z. 16–S. 68, Z.8.

⁶² CSCO 614, S. 82–84. Die Kap. 18 und 19 liefern die philosophischen und prophetischen Belege für die Fleischwerdung des ewigen Logos und können hier im Rahmen der christlich-muslimischen Kontroverse übergangen werden.

diskutiertes Thema ist das des Parakleten (syr. *parâqlêtâ*). Die muslimische Behauptung, Mohamed sei der von Christus im Johannesevangelium verheißene Paraklet, scheint Dionysius zu amüsieren. Sie ist für ihn schlicht eine »Lachnummer«:

»Wenn sie sagen: »Euer Christus hat bezüglich unseres Propheten geschrieben und ihn »Paraklet« genannt«, dann sagen wir ihnen: »Christus hat nicht über euren Propheten geschrieben, weil alle Propheten in Christus die Vollendung erlangt haben. Aber wenn es euch beliebt, Maḥmad einen Propheten zu nennen, dann ist er unter diejenigen gerechnet, von denen Christus gesagt hat: »Es werden falsche Messiasse und Lügenpropheten kommen und viele verführen.« (Mt 24,24; Mk 13,22) Dass ihr nämlich glaubt, der Paraklet sei euer Prophet, ist schlicht zum Lachen (syr. *l-gûḥḥkâ*). Denn Christus hat bezüglich des Parakleten folgendermaßen gesprochen (weshalb Maḥmad nicht der Paraklet ist): »Der Heilige Geist, der vom Vater ausgeht und den die Welt nicht empfangen kann.« (Joh 14,17) Und er sagte, sie sollten in Jerusalem bleiben, bis er ihnen den Parakleten gesandt habe. (Joh 15,26) – Jetzt sagt uns, ist euer Prophet Christi Gesandter? Denn er hat gesagt: »Wenn ich gehe, werde ich ihn senden.« (Joh 16,7) Wenn er sein Gesandter (syr. *m^eschaddrâ* für arab. *rasûl*) ist, wie er gesagt hat, und er mit Bezug auf ihn, wie ihr behauptet, geschrieben hat, dann ist klar, dass Christus Gott ist, weil er Maḥmad gesandt hat. Wenn wir annehmen, dass er der Paraklet und Christus nicht Gott ist, wie ihr sagt, und er euren Propheten gesandt hat, dann ist offenkundig, dass Gott ihn nicht gesandt hat. Darauf aufbauend, wie kann er der Paraklet sein, ohne Geist der Wahrheit zu sein? Er geht doch nicht vom Vater aus und wurde nicht zu den Aposteln (syr. *šlîhê*) in Jerusalem gesandt, und die Welt konnte ihn nicht empfangen.«⁶³

Der syrische Name für Mohamed (*mḥmd*)⁶⁴ wird durch entsprechende Vokalisation entstellt und ins Lächerliche gezogen. Auffallend ist, dass Dionysius zwischen dem Gesandten und den Aposteln unterscheidet. Wenn Mohamed Paraklet und Gesandter Christi ist, dann steht er in der Hierarchie unter ihm, kann also keinen höheren Prophetenrang einnehmen, wie die Muslime fälschlicherweise behaupten. Dionysius' Argumentationsstrategie folgt im Wesentlichen der von dem nestorianischen Katholikos und Patriarchen Timotheus I.⁶⁵ vorgegebenen Linie. Weitere Kontroverspunkte zwischen Christen und Muslimen sind die Gebetsrichtung, die Verehrung der Reliquien und des heiligen Kreuzes (II, Kap. 22) sowie der Vorwurf der Schriftverfälschung (II, Kap. 23), der zum nächsten Themenkreis, der Entstehung des Korans, überleitet.

c) Traktat III (Kap. 25–30) enthält eine umfassende Widerlegung des Korans. Bereits gegen Ende des 20. Kapitels bestreitet Dionysius die Originalität des Korans, wenn er sagt:

»Vielerlei solche tugendhaften Dinge sind darin (im Evangelium) enthalten, ohne dass sie bei Moses oder den Propheten geschrieben wären. Zeigt uns nun, was in eurem Buch steht, das

⁶³ CSCO 614, S. 85, Z. 1–21.

⁶⁴ Es sei daran erinnert, dass auch Johannes von Damaskus stets nur von »Mamed« spricht, wenn er auf das Haupt der sarazenischen Häresie zu sprechen kommt. Die Konsonantenfolge *ḥ-m-d* hat im Syrischen anders als im Hebräischen und Arabischen keine besondere Bedeutung.

⁶⁵ Vgl. hierzu die Habilitationsschrift von Martin HEIMGARTNER, Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos 780–823 mit dem Kalifen al-Mahdī, Halle 2006; der Text der Apologie wurde von demselben Autor erneut kollationiert und übersetzt: Timotheos I. Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (CSCO 631/32), Louvain 2011.

nicht bereits von Moses oder vom Evangelium gesagt wurde! Wenn es nichts Zusätzliches enthält, dann besteht auch überhaupt kein Bedarf für euer Buch.«⁶⁶

Abgesehen davon, dass der Koran gegenüber der Bibel kein Mehr an Ethos oder heilsgeschichtlicher Information enthält, ist er auf weitere Strecken ein in sich völlig widersprüchliches Werk (II, Kap. 24). Den Beweis hierfür liefert Dionysius anhand einer umfangreichen Sammlung von Koranzitaten, worin er sich von allen seinen syrischen Vorgängern in diesem apologetischen Genre unterscheidet. Verse aus mindestens 56 verschiedenen Suren hat Dionysius ins Syrische übersetzt und kommentiert. Diese philologische Meisterleistung hat ihm schon früh die Aufmerksamkeit und den Respekt der Forschung eingetragen. Alphonse Mingana⁶⁷ war der erste, der den III. Traktat aus Dionysius' Gesamtwerk einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Es war seiner Aufmerksamkeit nicht entgangen, dass der von Dionysius bezeugte Text an vielen Stellen von der modernen, wohl von der Al-Azhar-Universität (1924?) besorgten Standardausgabe⁶⁸ abweicht. Er kam daher zu dem Schluss, dass es sich hierbei um eine Rezension des zehnten Jahrhunderts gehandelt haben muss. Der christliche Philosoph Al-Kindi⁶⁹ hat jedenfalls seiner Zeit darauf verwiesen, dass ihm mehrere unterschiedliche Koranexemplare bekannt seien, u.a. auch ein Kodex in Melitene (Malatya), der vielleicht die Vorlage für Dionysius' Exemplar abgegeben hat. Auf eine umfassende Analyse muss aus Platzgründen an dieser Stelle allerdings verzichtet werden.

Dionysius bar Salîbî († 2.XI.1171) on Islam

Abstract

The purpose of this small paper is to present a short survey of Dionysius' Treatise against the Arabs, i.e. the Muslims. Special emphasis has been laid on the controversial subjects, e.g. the Holy Trinity, the Divinity of Christ and the Incarnation of the Divine Word. Dionysius bar Salibi's apologetic treatise, called »A Response to the Arabs«, is the longest and most comprehensive dispute text with Muslims that exists in Syriac. Its main purpose is to acquaint the reader with the essential facts pertaining to Islam and to provide apologetic arguments intended to refute the challenges of Islam as an evil heresy opposed to true Christian faith. What sets Bar Salibi's treatise apart from other Syriac dispute texts is the information it contains concerning the history and doctrinal development of Islam (e.g. the life of the false prophet Muhammad, the emergence of Islam, and the origins and characteristics of an entirely corrupted text, called »Qur'ân« or »Qûryân« (Reading) in Syriac.

⁶⁶ CSCO 614, S. 84, Z. 24–28.

⁶⁷ Vgl. Alphonse MINGANA, »An Ancient Syriac Translation of the Kur'ân Exhibiting New Verses and Variants,« in: Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925), S. 188–235.

⁶⁸ Es ist ein Manko, dass Amar in seiner Neuedition die Abweichungen vom *textus receptus* zwar mit Klammern kenntlich macht, aber Dionysius' Textzeugen für die Rekonstruktion einer kritischen Koran Ausgabe nicht heranzieht. Was soll ein »received text of the Qur'ân« sein?

⁶⁹ Vgl. hierzu Peter BRUNS, Briefwechsel mit einem Muslim – Al-Kindi's Apologie des Christentums (9. Jh.), in: Forum Katholische Theologie 30 (2014), 241–260.

Die jungfräuliche Ehe von Maria und Josef im Lichte der »Theologie des Leibes«

Vortrag beim 12. Internationalen Symposium für Josephologie in Puimisson,
Frankreich, vom 25.–30. September 2017

Von Josef Spindelböck*

Zusammenfassung

Das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist zentral für unseren christlichen Glauben: Das ewige Wort, nämlich die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit, wurde Mensch, und zwar in der jungfräulichen Empfängnis Marias durch den Heiligen Geist. Josef, der jungfräuliche Gemahl Marias, war gemäß dem jüdischen Gesetz und Brauch der rechtmäßige Vater Jesu Christi hier auf Erden. In dieser jungfräulichen Ehe zwischen Maria und Josef verwirklichten sich die drei Güter der Ehe, nämlich Treue, Nachkommenschaft und sakramentale Unauflöslichkeit. Die eheliche Vereinigung von Maria und Josef wurde nicht durch einen sexuellen Akt bewirkt, sondern durch eine hervorragende Form der jungfräulichen Liebe, die ihren Ursprung und ihre Quelle in Gott hatte. In dieser ehelichen Liebe gab es weder die Sünde noch die Begehrlichkeit, d.h. alle sündhaften Akte und ungeordneten Regungen und Strebungen waren ausgeschlossen. Maria und Josef waren in Wahrheit verbunden, und ihre Liebe schloss sowohl den Leib als auch die Seele mit ein, doch wurde sie zu keiner Zeit im geschlechtlichen Bereich ausgedrückt. Maria und Josef waren einander gleich, was ihre menschliche und eheliche Würde betrifft, unbeschadet der komplementären Unterschiedlichkeit in ihrer Berufung und den jeweiligen Gnaden. Ihre Ehe besaß einen wahrhaft sakramentalen Charakter, denn sie war eine Verbindung mit Gott und Christus war in ihrer Mitte zugegen. Die liebevolle Vereinigung von Maria und Josef findet ihre Vollendung im Himmel, nämlich in der eschatologischen Perspektive der Hochzeit Christi, des Lammes, mit seiner Braut, der Kirche. Die Ehe von Maria und Josef beziehungsweise die Heilige Familie, die das Kind Jesus miteinschließt, gibt allen Ehepaaren und Familien ein Beispiel und stellt für sie eine Hilfe dar.

Auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der apostolischen Tradition, die durch das Lehramt der Kirche vorgelegt und erklärt werden, soll gefragt werden, wie die Ehe von Maria und Josef des Näheren zu bestimmen ist und wie sich das Leben in dieser Gemeinschaft des Lebens und der Liebe entfaltet hat. Als besonders hilfreich erweist sich dabei die »Theologie des Leibes« des heiligen Papstes Johannes Pauls II.¹

* Dr. theol. habil. Josef Spindelböck ist Professor für Moraltheologie und Dozent für Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten und Gastprofessor am Internationalen Theologischen Institut in Trumau.

¹ Vgl. Johannes Paul II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes (= TdL), hg. von Norbert und Renate Martin, Kißlegg 2008; Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio« über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, 22.11.1981; Enzyklika »Redemptoris Mater« über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche, 25.03.1987; Apostolisches Schreiben »Mulieris dignitatem« über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, 15.08.1988; Apostolisches Schreiben »Redemptoris custos« über Gestalt und Sendung des heiligen Josef im Leben Christi und der Kirche, 15.08.1989; Brief an die Familien, 02.02.1994; Brief an die Frauen, 29.06.1995. Zur Einführung: 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, Kleinhain 2017 (2. Aufl.)

1. Das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes

Um unseres Heiles willen hat der ewige Gott in der zweiten göttlichen Person, dem »Wort«, eine menschliche Natur angenommen. Gott ist Mensch geworden in Jesus Christus, um uns von der Sünde zu erlösen und uns das ewige Heil zu schenken!

Dies alles geschah aus unverdienter Liebe²; Gott hat an der Menschheit sein Erbarmen erwiesen. Obwohl Adam und Eva gesündigt und auf diese Weise die Freundschaft mit Gott verloren hatten, kündigte ihnen Gott unmittelbar nach ihrer beschämenden Erfahrung einen Erlöser an, der geboren werden sollte aus einer Frau.³ In der Fülle der Zeit »sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.«⁴

Der ewige Sohn Gottes wollte also wahrhaft ein Menschenkind werden; er ist in allem uns gleich geworden außer der Sünde. Er hat das menschliche Leben mit uns geteilt. Jesus Christus wollte als Kind menschlicher Eltern in einer Familie aufwachsen. Eben darum hat ihn die Jungfrau Maria empfangen vom Heiligen Geist⁵, und Josef von Nazareth – ihr jungfräulicher Gemahl – war nach Gottes Plan und Willen im rechtlichen Sinn der Vater Jesu. So hat das Kind Jesus, der der ewige Sohn Gottes ist, hier auf Erden als Mensch auch die Erfahrung menschlicher Vater- und Mutterschaft gemacht.

2. Wahre Ehe in vollkommener Jungfräulichkeit der beiden Gatten

Die Verbindung von Maria und Josef war entsprechend der Schöpfungs- und Heilsordnung eine wahre Ehe, die gemäß dem jüdischen Gesetz in zwei Stufen verwirklicht wurde. Bereits die erste Stufe, die wir als Verlobung bezeichnen können, galt als rechtlich gültiger Anfang der Ehe. Wenn dann der Bräutigam die Braut in sein Haus heimführte, war die Ehe im vollen Sinn geschlossen.⁶

Josef von Nazareth wurde vom Engel im Traum ausdrücklich dazu aufgefordert, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen.⁷ Aber nicht nur Maria sollte er als seine

² »Darin offenbarte sich die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Darin besteht die Liebe: Nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat.« (1 Joh 4,9–10)

³ Vgl. Gen 3,15: »Und Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse.«

⁴ Gal 4,4.

⁵ Vgl. Lk 1,26–38.

⁶ Vgl. Bernhard Dolna, Verlobung im biblisch-jüdischen Kontext, in: Michael Wladika / Günter Danhel (Hg.), Kirchliche Verlobung. Reflexionen und Impulse, Heiligenkreuz 2012, 23–40.

⁷ Vgl. Mt 1,18–25; siehe dazu: Ansgar Wucherpfennig, Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1–2, Freiburg 2008; Johannes Vilar, Nazaret. Leben und Arbeit der Heiligen Familie, Mainz 2016, 38 ff; Henri Caffarel, »Nimm Maria, deine Frau, zu dir«. Die Ehe Josefs und Mariens: Ursprung und Urbild der christlichen Ehe und Familie, Wien 1991.

Gattin annehmen, sondern auch das Kind, das sie unter ihrem Herzen trug. Es stammte nicht von ihm, sondern von Gott, und doch sollte er diesem Kind gegenüber alle Rechte und Pflichten eines Vaters erfüllen und ihm den Namen Jesus geben.

Der heilige Kirchenvater Augustinus hat auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der apostolischen Tradition die wahre und zugleich jungfräuliche Ehe zwischen Maria und Josef verteidigt.⁸ Die drei Güter der Ehe (»fides, proles, sacramentum«⁹) finden sich in jenem Bund zwischen Maria und Josef beispielhaft verwirklicht, und zwar in hervorragender Weise:

- Treue (»fides«):

Maria und Josef waren einander in unverbrüchlicher und treuer Liebe hingegeben. Die Ehe verwirklichte sich hier in vollem Sinn als umfassende Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, und zwar mit dem Ziel, einander zur Heiligkeit zu führen.¹⁰ Zwischen Maria und Josef bestand eine wahre Herzenseinheit, die Gott selbst gestiftet hatte. Einer sollte dem anderen im Leben Stütze und Hilfe sein, wie es dem Plan Gottes gemäß für die Ehe generell gilt und im Besonderen in Bezug auf die Heilige Familie. Auf die innere Qualität dieser Beziehung wird im weiteren Verlauf dieser Darlegungen noch eingegangen werden.

- Kind (»proles«):

Im jüdischen und auch im christlichen Eheverständnis gelten Kinder als besonderer Reichtum und gewissermaßen als Erfüllung der Ehe. Der einziggeborene Sohn Gottes Jesus Christus wurde Maria und Josef gemeinsam anvertraut; die Heilige Schrift bezeichnet Maria und Josef ausdrücklich als Eltern Jesu.¹¹ Es handelt sich bei der jungfräulichen Empfängnis Jesu im Schoß Marias um die höchste, da geistgewirkte Form der Fruchtbarkeit. Das Kind, das in ihr heranwuchs und aus ihr geboren wurde, war nicht nur Maria selber anvertraut, sondern auch Josef von Nazareth. Aus diesem Grund ermutigte der Engel Josef im Traum, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen und dem Kind gegenüber die Vaterrolle einzunehmen. Das Jesuskind stammte nicht im biologischen Sinn von Josef; doch es war ihm so zu eigen, wie ein Kind seinen Eltern anvertraut und übergeben ist, freilich immer im Hinblick auf jene besondere Sendung, die Jesus Christus von seinem himmlischen Vater erhalten hatte. Josef von Nazareth sollte seine rechtliche Vaterschaft gegenüber Jesus in ganz menschlicher und liebevoller Weise

⁸ Vgl. Tarcisio Stramare, Er gab ihm den Namen Jesus. Der heilige Josef in Leben und Lehre der Kirche. Übersetzt von Claudia Reimüller und herausgegeben von Josef Spindelböck, Kleinhain 2005, 51–56 (mit entsprechenden Zitaten).

⁹ Augustinus, De Genesi ad litteram, 9,7,12 (in: PL 34,397); vgl. De bono coniugali, 24,32 (in: PL 40,394).

¹⁰ »Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus lehrt, 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.« – Pius XII., Enzyklika »Casti connubii« über die christliche Ehe im Hinblick auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen und Bedürfnisse von Familie und Gesellschaft und auf die diesbezüglich bestehenden Irrtümer und Missbräuche, 31.12.1930, http://stjosef.at/dokumente/casti_connubii.htm, lat. in: AAS 22 (1930) 548, mit Berufung auf: Catechismus Romanus, II, cap. VIII, q.13.

¹¹ Vgl. Lk 2,41–52; Mt 13,55.

ausüben, einschließlich all dessen, was zur altersmäßigen Begleitung und Erziehung eines Kindes gehört, doch immer nur so, dass die ewige Vaterschaft Gottes gegenüber seinem eingeborenen Sohn, der Mensch geworden war, nicht in Frage gestellt oder verdunkelt wurde. Die Einzigartigkeit dieses Kindes sowie die leibliche Unversehrtheit beider Gatten in jungfräulicher Ehe schließen aus, dass Jesus Christus leibliche Brüder und Schwestern gehabt hätte.¹²

- Sakramentale Unauflöslichkeit (»sacramentum«):

Da Gott selbst den Ehebund zwischen Maria und Josef gestiftet hat, ist kein Grund denkbar, der dieses heilige Band jemals hätte auflösen können. Sie waren einander versprochen und zugetan bis zum Tode. Ja, ihre Liebe setzte sich fort, als Josef – wie es die kirchliche Tradition bezeugt – früher als Maria zu Gott heimgegangen war. Im Himmel sind ihre Herzen in Liebe für immer vereint, auch wenn es die Ehe als Institution in der Vollendung des Reiches Gottes nach den Worten Jesu nicht mehr geben wird.¹³

3. Der eheliche Akt ist gut, doch besser ist die jungfräuliche Liebe

Man könnte dem Missverständnis erliegen, dass die jungfräuliche, also nie geschlechtlich vollzogene Ehe von Maria und Josef keine Ehe im vollen Sinn gewesen sei beziehungsweise auch, dass die Sexualität als solche nicht dem vollkommenen Plan Gottes entsprechen würde.

Zwar gehört der sexuelle Akt ausschließlich dieser Weltzeit an (wie überhaupt die Institution der Ehe): doch genau dies bedeutet nicht, dass dieser Akt sündhaft wäre, wenn er in menschenwürdiger Weise vollzogen wird und seine inneren Sinngehalte beachtet und verwirklicht werden.¹⁴

Indem auf die besondere Verwirklichungsform der Liebe in dieser wahren Ehe zwischen Maria und Josef Bezug genommen wird, kann jenes Missverständnis ausgeräumt und widerlegt werden. Denn da Maria und Josef im Rahmen ihrer Gesamtberufung des Dienstes am Geheimnis der Menschwerdung in gewisser Weise schon dem neuen Zeitalter angehören, das sich im Reiche Gottes endgültig verwirklicht, kann sich ihre Liebe als Mann und Frau nur auf jungfräuliche Weise ausdrücken und bedarf des ehelichen Aktes nicht mehr.

Es bestand zwischen Maria und Josef eine derart tiefe Einheit ihrer Herzen, dass diese durch das sexuelle Einswerden gar nicht in angemessener Form ausgedrückt

¹² Zwar werden in der Heiligen Schrift wiederholt Brüder und Schwestern Jesu angeführt (vgl. Mt 12,46.49; Mt 13,55; Mk 3,31; Lk 8,19), doch handelt es sich hier um nahe Verwandte, beispielsweise Vettern und Cousinen.

¹³ Vgl. Mt 22,30; Mk 12,25.

¹⁴ »Die geschlechtliche Anlage des Menschen und seine menschliche Zeugungsfähigkeit überragen in wunderbarer Weise all das, was es Entsprechendes auf niedrigeren Stufen des Lebens gibt. Deshalb sind auch die dem ehelichen Leben eigenen Akte, die entsprechend der wahren menschlichen Würde gestaltet sind, zu achten und zu ehren.« – 2. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, Nr. 51.

werden hätte können. Es ist die Einheit sich liebender Gatten im Heiligen Geist. Die sexuelle Vereinigung gehört dieser Weltzeit an und besitzt ihren Wert in der Bedeutung beider Sinngehalte: des Ausdrucks der Hingabe in personaler Liebe wie auch in der Offenheit für Nachkommenschaft. Dies setzt eine Bejahung des Mann- und Frau-seins voraus und auch der affektiven Verbundenheit miteinander. Nicht mehr jedoch ist es nötig, diese Liebe durch den sexuellen Akt zum Ausdruck zu bringen, da sie tiefer ist als alles, was der irdische Leib zu offenbaren vermag.

Unbeschadet dessen hätten Maria und Josef kraft ihrer gültig geschlossenen Ehe das gegenseitige Recht auf das sexuelle Einssein in Liebe und in Offenheit für Kinder gehabt. Doch machten sie in gegenseitigem Einverständnis und im jeweils persönlichen und auch gegenseitig akzeptierten Ja gegenüber der von Gott empfangenen Berufung von ebendiesem Recht niemals Gebrauch. Dabei fehlte ihnen keine Dimension der ehelichen Liebe und ihrer Erfüllung.¹⁵

4. Definitiver Ausschluss der Konkupiszenz

Das »Begehren des Fleisches« ist zwar als solches nicht sündhaft, doch es folgt aus der Sünde und führt zur Sünde hin.¹⁶ Zu beachten ist hier, dass jenes Begehren eine Folge der Sünde Adams und Evas darstellt und nicht nur die sinnlich-sexuelle Ebene betrifft, sondern den ganzen Menschen. Es geht bei der Konkupiszenz um eine fundamentale Unordnung der geistigen und leiblichen Antriebe des Menschen, mit der jeder Mensch zu kämpfen hat. In diesem Kampf soll er sich im Guten bewähren und heranreifen zur Verwirklichung wahrer natürlicher und übernatürlicher Tugenden.¹⁷

Jenes aus der Sünde stammende und zur Sünde hinführende Begehren darf nicht verwechselt werden mit dem sinnlichen Begehren als solchen, das allen sinnhaften Lebewesen (»animalia«) zu eigen ist.¹⁸ Der Mensch im Paradies war im Besitz aller Kräfte des sinnlichen Strebevermögens – d.h. auch im Hinblick auf die sexuelle Anziehung von Mann und Frau, also den Eros –, doch waren diese Kräfte in vollkom-

¹⁵ Johannes Paul II. hat es mit Bezug auf Mt 1,24–25 so formuliert: »Diese Worte weisen auch auf eine andere eheliche Nähe hin. Die Tiefe dieser Nähe und die Intensität der geistigen Einheit und des Kontakts zwischen den Personen – des Mannes und der Frau – stammen letztlich aus dem Geist, der lebendig macht (vgl. Joh 6,63). Josef, der dem Geist gehorsam war, fand eben in ihm aufs neue die Quelle der Liebe, seiner ehelichen Liebe als Mann, und diese Liebe war größer als jene, die sich »der gerechte Mann« nach der Möglichkeit seines menschlichen Herzens hätte erwarten können.« – Redemptoris Custos, Nr. 19.

¹⁶ Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, 17. Juni 1546, can. 5, in: DzH 1515; vgl. Gerhard Kardinal Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, 10., aktualisierte Auflage, Freiburg 2016, 664.

¹⁷ Vgl. Bernhard Stoeckle, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos, Ettal 1954.

¹⁸ Dies war – trotz mancher Einseitigkeiten in der Bewertung der Sexualität – auch dem heiligen Kirchenvater Augustinus bewusst, wie Müller (Katholische Dogmatik, a.a.O., 145f) zusammenfassend referiert: »Mit der Konkupiszenz des reatus (retr.1,15) ist also nicht die physiologische Grundlage menschlicher Lustempfindung im sensitiven, psychischen und intellektuellen Leben gemeint, sondern die Unbeherrschtheit und Unbeherrschbarkeit der seelischen und leiblichen Begehrungsvermögen aufgrund der sie nicht mehr ordnenden Gnadengegenwart Gottes.«

mener Weise geordnet, d.h. sie standen unter der Herrschaft der Vernunft und des darauf bezogenen freien Willens.¹⁹ Dies schließt ein, dass die sexuelle Vereinigung der Gatten im Paradies auch das Element der sexuellen Lust kannte, ja dass diese Lust sogar in noch höherem Maße, eben als ganz und gar geordnete und auf das Wohl der Personen bezogene Lust erfahren wurde.²⁰

In keiner Weise bestand vor dem Sündenfall die Gefahr der Instrumentalisierung einer Person durch die andere. Die im Paradies als Selbstoffenbarung der Personen in Liebe erfahrene Nacktheit wurde nach der Sünde der Stammeltern zum Anlass für die Regung des ungeordneten sinnlich-sexuellen Begehrens. Adam und Eva versteckten sich vor Gott und hatten auch die sexuelle Unbefangenheit voreinander verloren, wofür ihre Scham Zeugnis gab. In der Folge erhielten sie von Gott Kleider, wodurch sie an ihre schöpfungsgemäße Würde erinnert wurden.²¹

Die katholische Glaubenslehre hält daran fest, dass es in Jesus Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, und auch in seiner Mutter, der seligen Jungfrau Maria, niemals eine Sünde gab. Es besteht kein Zweifel daran, dass beide auch frei waren von der Konkupiszenz als Folge der Ursünde der Stammeltern. Jesus Christus war dies gleichsam von Natur aus, da er in seiner Person der dem Vater im Himmel wesensgleiche Sohn Gottes ist; bei Maria handelt es sich um ein »Gnadenprivileg«, das ihr zukam aufgrund ihrer Berufung, dem Sohne Gottes auf Erden eine menschliche Mutter zu sein.²² Wie aber war es bei Josef von Nazareth, und wie wirkte sich das Freisein von Konkupiszenz auf die jungfräuliche Ehe von Maria und Josef aus?

Josef von Nazareth war seiner jungfräulichen Gemahlin auf gewisse Weise ebenbürtig²³; er sollte gemäß dem Willen Gottes die Rolle des Hauptes in der Heiligen Fa-

¹⁹ »Die von Gott dem Menschen von Anfang an gewährte ›Herrschaft‹ über die Welt wirkte sich in erster Linie im Menschen als *Herrschaft über sich selbst* aus. Der Mensch war in seinem ganzen Wesen heil und geordnet, weil er von der dreifachen Begierlichkeit frei war, die ihn zum Knecht der Sinneslust, der Gier nach irdischen Gütern und der Selbstbehauptung gegen die Weisungen der Vernunft macht.« – Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina (= KKK), Vatikan-München 2003, Nr. 377.

²⁰ So erklärt Thomas von Aquin, dass nicht die sinnlich-sexuelle Lust sündhaft sei, sondern ihr ungeordneter Gebrauch (vgl. STh I q.98 ad 3). Das kirchliche Lehramt stellt klar: »Der Schöpfer selbst ... hat es so eingerichtet, dass die Gatten bei dieser [Zeugungs]funktion Lust und Befriedigung des Leibes und des Geistes erleben. Somit begehen die Gatten nichts Böses, wenn sie diese Lust anstreben und sie genießen. Sie nehmen das an, was der Schöpfer ihnen zudedacht hat. Doch sollen die Gatten sich innerhalb der Grenzen einer angebrachten Mäßigung zu halten wissen.« – Pius XII., Ansprache vom 29. Oktober 1951, zitiert in KKK 2362. »Wir dürfen also die erotische Dimension der Liebe keineswegs als ein geduldetes Übel oder als eine Last verstehen, die zum Wohl der Familie toleriert werden muss, sondern müssen sie als Geschenk Gottes betrachten, das die Begegnung der Eheleute verschönert.« – Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Amoris laetitia« über die Liebe in der Familie, 19. März 2016, Nr. 152.

²¹ Vgl. Gen 3,7–11.

²² Vgl. die ausdrucksstarken Worte von Papst Leo I. im »Tomus Leonis«: »Nova autem nativitate generatus: quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit.« (»In einer neuen Geburt aber wurde er gezeugt, weil die unverletzte Jungfräulichkeit keine Begehrlichkeit kannte und den Stoff für sein Fleisch darreichte.«) – DzH 294. Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, 17. Juni 1546, Nr. 5 und 6, in: DzH 1515–1516; Dekret über die Rechtfertigung, Kan. 23, in: DzH 1573; Pius IX., Bulle »Ineffabilis Deus«, 8. Dezember 1854, in: DzH 2800–2804.

²³ »Soweit als überhaupt möglich ebenbürtig sollte der für die reinsten Braut erwählte Bräutigam und Gatte sein, ebenbürtig vor allem, was die Gesinnung seines Herzens betrifft.« – Ferdinand Holböck, Heilige Eheleute. Verheiratete Selige und Heilige aller Jahrhunderte, Stein am Rhein 1994, 27.

milie innehaben. Sowohl dem Alter entsprechend als auch im Hinblick auf seine Heiligkeit und Jungfräulichkeit war er der Gottesmutter Maria als Gemahl zugesellt.²⁴ Die Kirche macht keine Aussage über ein Freisein des heiligen Josef von der Konkupiszenz, und doch dürfen wir aufgrund der Heiligkeit Marias und der Erhabenheit der ehelichen Berufung beider Gatten im Sinne eines Konvenienzarguments annehmen, dass er mit Hilfe der Gnade Gottes der Neigung zum Bösen nicht nachgegeben hat, sondern sie stets siegreich überwunden hat.

Beide – Maria und Josef – fanden Gefallen aneinander. Sie waren von der Gesamtpersönlichkeit des jeweils anderen im höchsten Sinn beeindruckt und erfreut. Dies schließt eine natürliche, gottgewollte geschlechtliche Anziehung der Gatten mit ein, jedoch ohne jede Unordnung. Das heißt, es gab keine einseitige oder gegenseitige Instrumentalisierung der Gatten, weder in Gedanken, noch in Worten, noch in Werken. In allem achteten Maria und Josef die personale Würde und das Geheimnis der Gottzugehörigkeit des jeweils anderen Gatten. Gerade dies vertiefte ihre Liebe und stand einer ganzheitlichen bräutlich-ehelichen Hingabe, die ohne den Vollzug des sexuellen Aktes auskam, nicht im Wege, sondern ermöglichte sie zutiefst.

5. Die Bedeutung des Leibes im Ausdruck jungfräulich-ehelicher Liebe

Welche Bedeutung kam der leiblichen Dimension der Liebe zu, wenn der sexuelle Akt in der Beziehung zwischen Maria und Josef niemals vollzogen wurde?

Der Mensch existiert in einer Wesenseinheit von Seele und Leib. Eben dies macht seine Person aus. Im Tod trennt sich die Seele vom Leib, doch nicht für immer: Kraft der Auferweckung des Leibes vereint Gott bei der Vollendung in Herrlichkeit die Seele wieder mit ihrem Leib.²⁵

Auf Erden drücken wir uns im Leib aus; unsere Erkenntnis ist wesentlich von der Verbundenheit der Seele mit dem Leib geprägt und dadurch mitbedingt.²⁶ Weil der Leib in gewisser Weise das »Sakrament der Person« ist²⁷, begegnen wir der anderen Person nur kraft ihres Leibes. Bei uns selber können wir unser Ich vom Leib in gewisser Weise unterscheiden; bei anderen Menschen ist uns dies nicht möglich. Daher betrifft unser positives oder negatives Verhältnis zum Leib des Mitmenschen zugleich unser Verhältnis zu dieser oder jener Person.

²⁴ Vgl. Josef Spindelböck, Josef von Nazareth war kein alter Mann! März 2016, http://www.stjosef.at/artikel/josef_nazareth_kein_alter_mann.htm.

²⁵ Vgl. die Zusammenfassung der kirchlichen Lehre in KKK 1051–1060.

²⁶ Das eigentliche Objekt der Erkenntnis unseres Intellektes ist die Wesenheit sinnlich erfahrbarer Gegenstände. Vgl. Thomas von Aquin, STh I q.89 a.5 corp.: »Actus autem intellectus ex quibus in presenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis.« (»Die Akte des Intellektes, kraft derer im gegenwärtigen Leben Wissen erworben wird, vollziehen sich durch Hinwendung des Intellektes zu jenen Vorstellungen, die in den oben genannten sinnlichen Kräften gegeben sind.«)

²⁷ Vgl. Livio Melina, Für eine Kultur der Familie. Die Sprache der Liebe, Altötting 2015, 105–109.

Maria und Josef gehörten einander als Eheleute nicht nur auf geistige Weise an, sondern ganzheitlich. Doch dieses nicht durch den sexuellen Akt ausgedrückte Über-eignet-Sein auch des Leibes des jeweils anderen war zugleich eine ganz und gar geistliche Art, miteinander umzugehen und die Person des jeweils anderen Gatten zu lieben, zu achten und zu ehren. Die im ehelichen Leben von Maria und Josef zum Ausdruck gebrachten Formen der Zärtlichkeit waren Formen leiblicher Zuwendung, die in allem vollkommen mit der Würde und Berufung Marias und Josefs vereinbar waren und die das Geheimnis ihrer in Gott gegründeten ehelichen Einheit und Liebe auf jungfräuliche Weise zum Ausdruck brachten.

Eine natürliche und übernatürliche Unbefangenheit im Umgang mit dem Leib des jeweils anderen bewahrte und sicherte auf diese Weise alle Werte, die mit der sexuellen Scham verbunden sind²⁸, auch wenn der Anlass für diese Scham – nämlich die Konkupiszenz – bei Maria nicht gegeben war und auch bei Josef von Nazareth nicht als aktuelle Gefahr für seine jungfräuliche Reinheit vorausgesetzt werden darf.

Die Schönheit Marias, ja ihre frauliche Anmut wurde ihm in keiner Weise zur Versuchung, sondern zog ihn hinein in das Geheimnis Gottes, sodass beide Gatten ihre Einheit zugleich auf menschlich einzigartige und beglückende Weise, wie auch in vollkommener Hinordnung auf ihre Gottesbeziehung erfahren durften. Es war ein vollkommenes Eins-Sein in Liebe kraft des Heiligen Geistes, der in seiner Gnade und seinen Gaben die menschliche Natur (also auch das Mann- und Frau-Sein) voraussetzt, vervollkommnet und erhöht.²⁹

6. Grundlegende Gleichheit der Gatten – Sakramentalität der Ehe

In ihrer personalen Würde sind Mann und Frau einander gleich, gerade auch in der Verschiedenheit ihrer sexuellen Identität. Denn Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Mann und Frau schuf er sie.³⁰ Dies gilt auch für Josef und Maria.

Unter der Voraussetzung dieser grundlegenden Gleichheit ihrer Würde aufgrund des gemeinsamen Menschseins als Abbild Gottes sowie der übernatürlichen Berufung zur Gotteskindschaft gibt es dennoch Unterschiede:

²⁸ Vgl. die Analyse der Scham durch Karol Wojtyła (Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, Lublin 1960, auf der Grundlage des polnischen Textes neu übersetzt und herausgegeben von Josef Spindelböck, Kleinrain 2011², 256–284): Er sieht darin ein »spontane(s) Verlangen, sexuelle Werte sowie den sexuellen Charakter bestimmter Erlebnisse zu verbergen« (ebd., 263), und zwar nicht nur bei sinnlich-sexuellen Reaktionen und Reaktionen, die der bewussten Kontrolle des Menschen entzogen sind oder ihr gar widersprechen, sondern gegenüber unbeteiligten Dritten gerade auch dort, wo es um den intimen und exklusiven leiblichen Ausdruck der Liebe von Mann und Frau in der schöpfungsgemäßen Gutheit der ehelichen Vereinigung geht (vgl. ebd., 265). Generell sieht Wojtyła das Schamgefühl darin, »wenn etwas, das seinem Wesen oder seiner Bestimmung nach privat sein soll, die Grenzen der Privatsphäre einer Person überschreitet und auf irgendeine Weise öffentlich wird« (ebd., 256).

²⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q.1 a.8 ad 2: »... cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat« («... da nämlich die Gnade die Natur nicht hinwegnimmt, sondern vervollkommnet«).

³⁰ Vgl. Gen 1,27.

Maria als Gottesmutter überragt jedes Geschöpf im Himmel und auf Erden in ihrer von Gott geschenkten Würde.³¹ Kein Mensch kommt ihr gleich. Dennoch war die Heiligkeit Josef von Nazareths abgestimmt auf die Art und Weise der Begnadung Marias, sodass Josef an ihrer Seite nicht in den Schatten treten musste, sondern sie beide auch wechselseitig beitrugen zu ihrer Heiligung. Es war ein wesentliches Element der Demut Marias, dass sie die Größe ihres jungfräulichen Gemahls anerkannte. Sie ließ ihm im Hinblick auf die aktive Ausübung der Familienautorität sogar den Vortritt. Josef durfte tatsächlich die Rolle des Hauptes ausüben³², und alle wesentlichen Entscheidungen musste er verantworten, wobei er sich bei seiner jungfräulichen Gattin Rat gesucht und in Einvernehmen mit ihr gehandelt hat. Im Hinblick auf das Jesuskind kam dem rechtlichen Vater eine besondere Aufgabe zu, welche nicht nur den Schutz des Kindes betraf, sondern auch die aktive Förderung seiner körperlichen und geistigen Entwicklung bis hin zum Mitvollzug des gemäß dem jüdischen Gesetz vollzogenen Gottesdienstes in Haus, Synagoge und Tempel.

Von daher fällt Licht auf die Frage nach der Sakramentalität dieser Ehe. Wenn Jesus Christus, der Mittler des neuen und ewigen Bundes, in dieser Ehe und Familie gegenwärtig war, so ist damit die Gnade des Erlösers auf höchste Weise wirksam, auch schon im Voraus zu seinem Erlösungssopfer am Kreuz. Obwohl es keine Schriftstelle im Neuen Testament gibt, die uns einen zeitlichen Index für die Einsetzung der Ehe als Sakrament durch Jesus aufzeigen könnte, so lässt doch die Inkarnation als solche, die innerhalb einer rechtmäßigen jüdischen Ehe erfolgte, eben dieser ehelichen Gemeinschaft eine neue und übernatürliche Qualität zukommen. Mit guten Gründen kann daher vertreten werden, dass die Ehe zwischen Maria und Josef ganz und gar schon dem neuen Bund angehörte und insofern eine wahre sakramentale Ehe war.³³ Als solche ist sie Abbild und Vergegenwärtigung der Beziehung Christi zu seiner Kirche, sodass die Gatten die Hingabe Christi, aber auch die Reinheit seiner Braut, der Kirche, zur Darstellung bringen.³⁴

Die Perspektive des »schon und noch nicht« in der Erwartung der eschatologischen Erfüllung gilt auch für jene besondere, ja einzigartige Ehe zwischen Maria und Josef. Alle Ausdrucksformen der Liebe in dieser Ehe und Familie zielten ab auf die wirksame Vergegenwärtigung der Gnade Gottes. Die Ehe war sakramental, weil Christus

³¹ »Aus dieser Verbindung mit Christus, dem König, erlangt sie nämlich den Glanz und die Erhabenheit, durch die sie die Vorzüglichkeit aller geschaffenen Dinge übertrifft; aus dieser Verbindung mit Christus erwächst die königliche Vollmacht, mit der sie selbst die Schätze des Reiches des göttlichen Erlösers austeilen kann; aus dieser Verbindung mit Christus schließlich rührt die niemals erschöpfte Wirksamkeit ihrer mütterlichen Schirmherrschaft bei Sohn und Vater her. Es besteht also kein Zweifel, dass die heiligste Maria in ihrer Würde über alle geschaffenen Dinge hinausragt und ebenso über alle – nach ihrem Sohn – den ersten Rang innehat.« – Pius XII., Enzyklika »Ad caeli Reginam«, 11. Oktober 1954, in: DZH 3916–3917.

³² »Josef war zu seiner Zeit rechtmäßiger und natürlicher Hüter, Haupt und Verteidiger der göttlichen Familie.« – Leo XIII., Enzyklika »Quamquam pluries«, 15. August 1889, zitiert in: Johannes Paul II., Redemptoris custos, Nr. 28.

³³ Vgl. die Ausführungen in: Josef Spindelböck, Das Leben aus dem Ehesakrament. Der inkarnatorische und dynamische Charakter der christlichen Ehe, in: Forum Katholische Theologie 32 (2016) 182–198.

³⁴ Vgl. Eph 5,21–33.

selber in ihr als Kind und junger Mensch gegenwärtig war, und weil Gott im Hinblick auf das Erlösungswerk Christi diesen Bund der Liebe und des Lebens geheiligt und mit allen nötigen Gnaden ausgestattet hatte.

7. Die Perspektive der Ewigkeit: Vollendung in der Liebe Gottes

Lässt die Perspektive der Ewigkeit Raum für eine Fortsetzung der ehelichen Beziehung von Maria und Josef? Die Relativierung der Ehe und Familie im Hinblick auf das Himmelreich gilt auch von der ehelichen Beziehung zwischen Maria und Josef.³⁵ Jesus spricht davon, dass im Himmel die Menschen nicht mehr heiraten werden. Denn sie werden sein wie die Engel.³⁶ Freilich besagt dies nicht, dass die Menschen den Engeln in ihrer Natur gleich werden. Denn die in Gott vollendeten Seelen der Gerechten sind zugleich hingeordnet auf die endgültige Vereinigung mit ihrem Auferstehungsleib.

Bei Maria ist dies schon verwirklicht: Sie wurde gemäß dem Glauben der Kirche »nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen.«³⁷ Für Josef trifft dies noch nicht zu, ist ihm aber ebenfalls – so wie uns allen – in Aussicht gestellt. Die Ehe als Institution wird es im Himmel nicht mehr geben, auch nicht den sexuellen Akt. Dieser ist im Hinblick auf die nicht mehr nötige Fortpflanzung der Menschen in dieser seiner Zielsetzung überholt. Als Ausdruck der exklusiven Liebe der Ehegatten taugt er ebenfalls nicht mehr, da die hochzeitliche Wirklichkeit des Reiches Gottes neue Ausdrucksmöglichkeiten für die Verbundenheit der Menschen in der Gemeinschaft der Heiligen bereithält, von denen wir jetzt noch nichts wissen.³⁸ Andererseits aber geht im Himmel nichts von dem verloren, was irdische Ehe und Liebe an echter Werthaftigkeit in sich enthalten. So gesehen vollendet sich die eheliche und zugleich jungfräuliche Liebe zwischen Maria und Josef im Himmel auf einzigartige Weise.

Bleibt aber – so sei kritisch gefragt – in der eschatologischen Vollendung der »Hochzeit des Lammes«³⁹ dann noch Raum für die Vollendung der Liebe zwischen

³⁵ Vgl. Josef Spindelböck, Das Familienverständnis Jesu, in: *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, Szczecin 2015, 635–644.

³⁶ Vgl. Mt 22,30: »Denn nach der Auferstehung heiratet man nicht, noch wird man geheiratet, sondern die Menschen sind wie Engel im Himmel.«

³⁷ »... divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.« – Pius XII., Apostolische Konstitution »*Munificentissimus Deus*«, 1. November 1950, in : *DzH* 3903.

³⁸ Der auferstandene Leib wird als jungfräulicher in seiner bräutlichen Bedeutung zum ausdrucksstarken Zeichen der personalen Subjektivität, und auch wenn es die Ehe nicht mehr geben wird (vgl. Mk 12,25; Mt 22,30; Lk 20,36), so ist doch die Erfahrung der Gottesschau sowohl eine Bestätigung und Erfüllung der personalen Subjektivität als auch die Grundlage für eine vollkommene Form der Intersubjektivität, also der Gemeinschaft der Personen in der ›*communio sanctorum*‹. Vgl. Johannes Paul II., 68. Katechese (16.12.1981), *TdL* 408–412.

³⁹ Vgl. *Offb* 19,7; 22,17.

Maria und Josef? Wird nicht vielmehr Maria als neue Eva die bräutlich-jungfräuliche Kirche symbolisieren, die auf ewig Christus, dem neuen Adam, angetraut ist?⁴⁰ Ist da der heilige Josef nicht überflüssig oder gar ein Störfaktor?

Wir müssen uns klar sein darüber, dass jene Wirklichkeit, die mit jenem Bild von der eschatologischen Hochzeit Christi mit seiner Kirche beschrieben wird, jedes menschliche Vorstellungsvermögen sprengt. Insofern ist es müßig, unsere begrenzten Kategorien auf das Himmelreich anzuwenden.

Andererseits werden im Himmel die irdischen Qualitäten und Beziehungen nicht einfach aufgehoben, sondern vollendet. Wir werden an der Hochzeit des Lammes als Gerettete und Erlöste teilhaben, und zwar gemäß unserer Identität, die sowohl die natürlichen Voraussetzungen und Prägungen mit aufnimmt, als auch den geschichtlichen Werdegang der Person umfasst. Das Frau- und Mann-Sein spielt im Himmel ja doch eine Rolle, und zwar eine höchst positive. Dies gilt auch für Maria und Josef. Und auch ihre hier auf Erden einzigartige Beziehung wird im Himmel fort dauern, zwar in neuer Qualität, aber nicht auf mindere, sondern auf hervorragende Weise.

8. Vorbildhaftigkeit der Ehe von Maria und Josef – heilige Ehepaare und Familien

Die einschlägigen lehramtlichen Dokumente heben immer wieder die Vorbildhaftigkeit der Heiligen Familie hervor. Der Eindruck, die Heilige Familie sei allzu ideal im Vergleich mit »normalen« menschlichen Familien übersieht die gemeinsame Basis des Menschseins. Auch Papst Franziskus, der sich dagegen ausspricht, in der christlichen Ehe nur ein unerreichbares Ideal zu sehen⁴¹, nimmt häufig Bezug auf die Heilige Familie. Dies tut er in seinem Wappen, in seinen Katechesen über die eheliche Liebe⁴² sowie in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben über die Liebe in der Familie »Amoris laetitia«.⁴³

Die Kirche hat inzwischen schon einige Ehepaare selig und heilig gesprochen.⁴⁴ Die Heiligen, die als Menschen wie wir auf Erden gelebt haben, zeigen uns, dass sich die eine Grundberufung zur Liebe in verschiedener Weise entfalten kann. Die eheliche und familiäre Liebe ist eine besondere Berufung. Maria und Josef zeigen uns darüber hinaus, dass es eine Qualität dieser Liebe gibt, die ganz in Gott gründet und darum in einzigartiger Weise schon auf Erden partizipiert an der Hochzeit des Lammes. Im Himmelreich wird sich das Geheimnis der Liebe auf jungfräuliche Weise vollenden, weit über das hinaus, was wir hier auf Erden als eheliche Liebe und Gemeinschaft kennen. Die jungfräuliche Ehe von Maria und Josef weist hin auf jenes in Gott verborgene Geheimnis, das sich enthüllen wird in der ewigen Vollendung.

⁴⁰ Vgl. Markus Hofmann, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential* (Mariologische Studien, Bd XXI), Regensburg 2011.

⁴¹ Vgl. Franziskus, *Amoris laetitia*, Nr. 36.

⁴² Vgl. Franziskus, *Die Familien-Katechesen*, Freiburg 2015.

⁴³ Vgl. ebd., Nr. 18; 65–66; 182; 325.

⁴⁴ Vgl. Helmut Moll, *Selige und heilige Ehepaare*, Augsburg 2017.

*The Virginal Marriage of Mary and Joseph in the Light of
the «Theology of the Body»*

Abstract

The mystery of Incarnation is central for our Christian Faith: The eternal Word, namely the second person of the Holy Trinity, became Man by the virginal conception of Mary through the Holy Spirit. Joseph, the virginal spouse of Mary, was the juridical father of Jesus Christ here on earth, according to Jewish law and custom. In this virginal marriage of Mary and Joseph the three goods of marriage were realized, namely faithfulness, progeny and sacramental indissolubility. The marital union of Mary and Joseph was not realized by a sexual act but by an eminent form of virginal love which had its origin and source in God. In this marital love, there was neither sin nor concupiscence, meaning that all sinful acts and inordinate affections and aspirations were excluded. Mary and Joseph were truly united, and their love included both body and soul but was never expressed in the genital sphere. Mary and Joseph were equal, according to their human and marital dignity, despite of the complementary difference in their vocation and in their graces. Their marriage had a truly sacramental character since it was a union with God, and Christ was present in its centre. The loving union of Mary and Joseph finds its fulfilment in heaven in the eschatological perspective of the wedding of Christ the Lamb with his bride, the Church. The marriage of Mary and Joseph, respectively the Holy Family which includes the child Jesus, gives an example and provides help for all married couples and families.

Das Herz Jesu als Angelpunkt christlichen Weltverhältnisses

Von Johannes Nebel FSO, Bregenz (Österreich)

Zusammenfassung

Die Beziehung zum Herzen Jesu, heute weitgehend subjektiver Frömmigkeit zugeordnet, wird in der vorliegenden Studie in ihrer objektiven Bedeutung erschlossen. Ausgehend von einer Darstellung Rudolf Grabers wird zunächst der vor dem Zweiten Vatikanum ausgeformte Lehrstand der Kirche auf den Welt- und Zeitbezug des Herzens Jesu hin beleuchtet. Im Anschluss daran werden die Herz-Jesu-Bezüge in den Texten des Zweiten Vatikanums sowie in den Lehrverkündigungen Pauls VI., Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. untersucht. Deutlich wird dabei ein paradigmatischer Wechsel von einer objektiven kirchlichen Geltung der Herz-Jesu-Verehrung als *cultus* und *devotio* hin zu einem spirituell-anthropologisch ausgerichteten *pium exercitium*.

Die Thematisierung des Herzens Jesu erweckt heute meist einen ›frommen‹ Eindruck. Die vorherrschende Meinung erkennt darin einen Spezialgegenstand für spirituell Interessierte. Die vorliegende Abhandlung möchte dies in ein anderes Licht stellen, indem die objektive Tragweite des Herzens Jesu untersucht wird und diesbezüglich die lehramtliche Entwicklung befragt wird.

1. Rudolf Grabers Sicht der »Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart«

Aufschlussreich ist zunächst eine Rückblende zu jener Zeit theologischer Reflexion, in der die Herz-Jesu-Theologie noch auf der Höhe kirchlichen Empfindens stand. Dies war der Fall in den Jahren nach dem Erscheinen der großen Herz-Jesu-Enzyklika *Haurietis aquas* von Papst Pius XII. (1956).¹ Dazu erschien 1959 das internationale zweibändige Werk »*Cor Jesu*«,² worin Theologen aus vielen Ländern die Enzyklika unter verschiedenen Gesichtspunkten kommentierten. Einer der Beitragenden war Rudolf Graber, damals Fundamentaltheologe der Katholischen Hochschule zu Eichstätt und später Bischof von Regensburg. Thema seiner Abhandlung ist »*Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart*«:³ Das ist insofern

¹ Das Lehrschreiben wurde promulgiert am 15. 5. 1956; vgl. AAS 48 (1956), 309–353; in den folgenden Ausführungen wird der deutsche Text (sofern nicht anders angegeben) zitiert gemäß http://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_15051956_haurietis-aquas.html (aufgerufen am 17. 11. 2017).

² Vgl. A. Bea – H. Rahner – H. Rondet – Fr. Schwendimann (Hrsg.), *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP.XII »Haurietis aquas«*, 2 Bde., Freiburg 1959.

³ Vgl. R. Graber, *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart*, in: ebd., Bd. 2, 373–417; nochmals unter gleichem Titel hrsg. in: ders., *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Krise der Gegenwart*, Eichstätt-Nürnberg 1962, 9–73. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die letztgenannte Ausgabe.

bemerkenswert, als *Haurietis aquas*, im Unterschied zu manchen Enzykliken Leos XIII. und Pius XI., weniger auf den Weltbezug der Herz-Jesu-Verehrung abzielt als vielmehr vor allem deren theologische Grundlagen erschließt. Doch die dabei gegebene bruchlose Fortsetzung des Erbes seiner Vorgänger lässt die Themenstellung Rudolf Grabers als Aspekt zum Verständnis des Lehrschreibens angebracht sein.

Begnügen wir uns damit, wenige Hauptargumente Grabers herauszugreifen: Von vorneherein erblickt er den theologischen Kern der Herz-Jesu-Verehrung im christologischen Erbe des Konzils von Chalkedon (451).⁴ Von der damit gegebenen differenzierten Einheit aus göttlicher und menschlicher Natur grenzt er sowohl eine ›monophysitische‹ Vereinnahmung des Geschöpflichen vom Göttlichen als auch ein ›nestorianisches‹ Auseinanderstreben von beidem ab.⁵ Zu Letzterem erkennt er eine Entsprechung in der neuzeitlichen und vor allem in der im 20. Jahrhundert spürbaren Gesellschaftsentwicklung mit ihren auseinanderstrebenden Kulturbereichen.⁶

Die direkte Gegenkraft dazu sieht Graber in der Liebe, die er mit Thomas von Aquin als »einigende Kraft« (»*vis unitiva*«)⁷ bezeichnet. Mit *Haurietis aquas* gesprochen, ist es die »Gottesliebe«, von der das Reich Gottes seine eigene »Kraft und Gestalt« empfängt, ja »eine heilige und geordnete Liebe« ist »sein Fundament und sein Bestand«.⁸ Dies bezieht Graber auf die gesamte Kultur. Den Ausdruck ›Bestand‹, eine ungenaue Übersetzung des lateinischen Ausdrucks *summa*, fasst Graber genauer als ›Zusammenfassung‹, was er (der Sache nach) im Sinne von Eph 1,10 auffasst (Gott »hat beschlossen, ... das All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen«). Mit der Dimension der Liebe zusammengedacht, führt dies Graber dann zum Herz-Jesu-Bezug: Jegliche ›Spaltung‹ werde nur durch »eine Zusammenfassung, eine Wiedervereinigung in der Liebe des Erlöserherzens Jesu überwunden«.⁹ Dabei geht es nicht nur um eine theoretische Bedeutung, sondern um innere Wirksamkeit:

»[D]ieses Herz, das da am Kreuze verblutete, hat nur scheinbar passiv all das Äußere über sich ergehen lassen, in Wirklichkeit hat es die größte Tat der Welt- und Heilsgeschichte vollbracht, als es ... die Erlösung der ganzen Welt bewirkte.«¹⁰

Was der Gekreuzigte physisch erlitt, hat er in seinem Herzen getragen: Gerade in seinem *Herzen* – das will Graber hier klar machen – war also der Gekreuzigte *aktiv*. Die hiermit gegebene innerlich-sühnende Schwerpunktsetzung überträgt Graber auf die Gläubigen: Diese sind berufen, wie Paulus mit ihrem Lebensopfer zu »ergänzen, was dem Leiden Christi noch fehlt, und zwar zugunsten seines Leibes, der Kirche« (Kol. 1,24)«, und die »Kraft dazu« schöpfen sie »aus dem gebrochenen Herzen des

⁴ Vgl. ebd., 16.

⁵ Vgl. ebd., 16f.

⁶ Vgl. ebd., 20ff. u.ö.

⁷ Ebd., 23 (in Berufung auf Thomas v. Aquin, *In Ps 17 princ*⁰).

⁸ Ebd.; zit. aus: *Haurietis aquas*; vgl. AAS 48 (1956), 352: »Jesu Christi regnum a divina caritate vim et formam sumit: diligere sancte atque ordine, eius est fundamentum et summa« (Pius XII. seinerseits zitiert hier die Enzyklika *Tametsi* von Papst Leo XIII.: ASS 33 [1900], 273–285, hier 278f.).

⁹ Vgl. ebd., 23.

¹⁰ Ebd., 46.

Herrn«. ¹¹ Es geht um eine innere Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi: Deshalb genügt Graber nicht die bereits in den 50er Jahren aufkommende Option, Gegengewichte zur Kulturkrise auf rein anthropologischer Ebene zu suchen – Graber bezieht sich hier auf einen Vortrag von Romano Guardini ¹² –, sondern die »höchste Verwirklichung« ¹³ des geforderten Gegengewichtes muss im Herzen Jesu erkannt werden.

Die heiligende und einigende Weltwirkung geht also vom Herzen Jesu selbst aus; dieses Herz ist sowohl »Wahrzeichen« als auch »Quelle der Einheit, des Heiles und des Friedens«. ¹⁴ Der dem Herzen Jesu verehrend zuerkannte innere Einsatz der Gläubigen fließt dem von diesem Herzen ausgehenden Segen zu. Wichtig zum Verständnis dieser Gedanken ist die doppelte Charakterisierung des sich auf diese Weise ausbreitenden Reiches Gottes: Es ist »geschichtsmächtig« und zugleich »geheimnisvoll verborgen«. ¹⁵ Griffig bringt Graber dies folgendermaßen auf den Punkt: »[D]ie dem Herzen Jesu geleistete Buße und Sühne sind von weltweiter Bedeutung, sie verbürgen geradezu die Rettung der Welt aus der schweren Krise der Gegenwart«. ¹⁶

Das Wachstum des Gottesreiches wird ganz von der Gnade her gedacht, welche vom Herzen Jesu her die Menschen auf verschiedenen Ebenen erreicht: sowohl in der dadurch erhöhten Inspiration zur Glaubensverkündigung als auch in der vermehrten Zugkraft des Glaubens und der Gebote Gottes in Seelen mit unterschiedlichsten Voraussetzungen. Dies alles hat dann auch Einfluss auf das gesellschaftliche Leben (gemäß der oben angesprochenen ›chalkedonensischen‹ Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt).

2. Das Zeugnis des vorkonziliaren Lehramts

Die hiermit zusammengefasste Überzeugung Rudolf Grabers spiegelt den Lehrstand der Kirche wider, wie er sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelt hat. Dies soll nun anhand ausgewählter Dokumente näher dargestellt werden.

2.1. Leo XIII.

Gemäß der Enzyklika *Annum sacrum* von Papst Leo XIII., ¹⁷ welche im Blick auf die von ihm am 11. 6. 1899 vorgenommene Weihe der Welt an das Herz Jesu verfasst

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. ebd., 46f.; R. Guardini, *Kultur als Werk und Gefährdung*, in: ders., *Sorge um den Menschen* (Werke Bd. 1), Mainz-Paderborn 41988, 14–38.

¹³ Vgl. Graber, ebd., 47.

¹⁴ Ebd., 46; zit. aus *Haurietis aquas*, Kap. V; vgl. AAS 48 (1956), 351: »Flagrantissimis quoque Nostris in optatis est, ut devotionis obsequium erga Cor Iesu tamquam unitatis, salutis, pacis vexillum sibi habeant et fontem omnes qui christiano gloriantur nomine, quique ad Regnum Christi in orbe stabiendum operose decertant.«

¹⁵ Ebd., 65.

¹⁶ Ebd., 69.

¹⁷ Das Lehrschreiben wurde am 25. 5. 1899 promulgiert; vgl. ASS 31 (1899), 646–651. Deutsche Texte sind – wenn nicht anders angegeben – entnommen aus: A. Röhrbasser (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, 77–84 (Nrr. 104–118).

worden ist, ist der Kult des Herzens Jesu eine »höchst bewährte Form der Gottesverehrung« (*»probatissima religionis forma«*),¹⁸ und die Weihe der Welt wird kurz zuvor als ein »vorzügliche[r]« (*»praeclarae ... rei«*) Ausdruck davon angesehen.¹⁹ Die Früchte betreffen nicht nur die Christenheit: Leo XIII. legt gerade den Nachdruck auf die gesamte Welt und Gesellschaft mit besonderem Blick auf ihre glaubensfernen Bereiche.²⁰ Der Grund liegt für Leo XIII. im Königtum Jesu Christi, welches die gesamte Welt umfasst, wobei auch hier ein Nachdruck auf die Nichtglaubenden gelegt wird: Christi Herrschaft »dehnt sich ... auch über all jene aus, die den christlichen Glauben nicht besitzen. Somit untersteht im vollsten Sinne die ganze Menschheit der Macht Jesu Christi.«²¹

Sinnspitze des Königtums Christi ist aber das Herz Jesu. Dies begründet Leo XIII. mit dem Primat der Liebe: »Denn Christus übt seine Herrschergewalt über die Menschen aus durch die Wahrheit, durch die Gerechtigkeit und insbesondere durch die Liebe.«²² Was die Theologie des Herz-Jesu-Kultes betrifft, so fasst Leo XIII. die Weltweihe auf als ein von Christus gestattetes, ja gefordertes und erbetenes²³ geschöpfliches Mitwirken an dem von ihm selbst vollbrachten Erlösungswerk: Er »läßt ... , wenn wir es wollen, unsere spontane Hingabe ... hinzutreten«,²⁴ indem wir »ihm das, was ihm schon gehört, so schenken und zu eigen geben«, also »ihm unseren Willen und unser Herz ... schenken.«²⁵ Wichtig ist für Leo XIII. auch die übernatürliche Bedeutung, die der kultischen Ausdrücklichkeit der Weihe zukommt: Sie soll nämlich auf der ganzen Welt zum gleichen Zeitpunkt erfolgen, »damit das gleiche Gelöbnis von vielen Tausenden frommer Seelen zur gleichen Zeit zum Himmel emporsteige.«²⁶

In der Ausbreitung des Reiches Christi gibt es für Leo XIII. eine Komplementarität äußerer und innerer Wirksamkeit; die äußere ist die Glaubensverkündigung, die innere geht – auf das Beten der Kirche hin – direkt vom Herzen Jesu aus:

»Werden Wir nun die ungezählten Scharen jener vergessen, die das Licht der christlichen Wahrheit noch nicht empfangen haben? ... Deshalb sind Wir unablässig bemüht, ... Christi

¹⁸ ASS 31 (1899), 646; Übersetzung von J.N.; Rohrbasser (a.a.O., 87 [Nr. 104]) übersetzt ungenau mit »jene wertvolle Andacht«.

¹⁹ ASS 31 (1899), ebd.; Rohrbasser, ebd.

²⁰ Vgl. Rohrbasser, ebd.: »Wir [erhoffen] mit gutem Grunde herrliche und dauerhafte Früchte ..., in erster Linie für die ganze Christenheit, dann aber auch für die gesamte Menschheit [*societati hominum universae*], falls nur alle mit Überzeugung, Einmütigkeit und Begeisterung sich daran beteiligen«; lat. vgl. ASS 31 (1899), ebd.

²¹ Rohrbasser, 79 (Nr. 106); ASS 31 (1899), 647: »sed complectitur etiam quotquot numerantur christianae fidei expertes, ita ut verissime in potestate Iesu Christi sit universitas generis humani.«

²² Rohrbasser, 81 (Nr. 111); lat. vgl. ASS, a.a.O., 648: »Quae Christi potestas et imperium in homines exercetur per veritatem, per iustitiam, maxime per caritatem.«

²³ Vgl. die Formulierung der Enzyklika: Christus »wünscht es und bittet sogar darum« (Rohrbasser, 81 (Nr. 112); vgl. ASS, a.a.O., 649: »expetit ac rogat«.

²⁴ Rohrbasser, 81 (Nr. 112); vgl. ASS, a.a.O., 648: »benigne ipse sinit ut accedat a nobis, si libet, devotio voluntaria«.

²⁵ Rohrbasser, ebd.; ASS, a.a.O., 649: »quin sibi, quod suum est, perinde demus, addicamus, ... Ergo gratifican [!] illi utique possumus voluntate atque affezone [!] animi«.

²⁶ Rohrbasser, 81f. (Nr. 113); ASS, ebd.: »ut tot millium idem voventium animorum significationes uno omnes tempore ad caeli templa pervehantur«.

Sendboten in alle Weltteile hinaus[zu]schicken, um sie zu unterrichten. Ebenso empfehlen Wir sie jetzt aus tiefem Mitleid mit ihrem Schicksal dem heiligsten Herzen Jesu in ganz besonderer Weise und weihen sie ihm, soweit Wir es vermögen.«²⁷

Die Enzyklika lehrt somit eine Direktwirkung des Herz-Jesu-Kultes auch in die glaubensferne Welt:

»Jene ..., die Christus zwar kennen, seine Gebote und sein Gesetz aber mißachten, werden am göttlichen Herzen ihre Liebe entzünden. Für die noch viel bedauernswerteren Opfer eines blinden Wahns wollen wir endlich einmütig die Hilfe des Himmels erleben: Möge Jesus Christus, dessen Macht sie von Rechts wegen bereits unterstehen, bald auch tatsächlich über sie herrschen! Nicht erst im künftigen Leben, ... sondern schon in dieser Zeitlichkeit, indem er sie zum Glauben und zur Liebe erweckt.«²⁸

Auf dem göttlichen Eingriff in das diesseitige Leben liegt also der Nachdruck. Deshalb stehen sich in der konkreten Weltlage – übrigens ausdrücklich auch im Blick auf staatliche Entwicklungen – Licht und Finsternis direkt gegenüber:

»Man hat sich verirrt; folglich muß man auf den rechten Weg zurückkehren; der Geist ist von Finsternis umnachtet, darum muß die Dunkelheit durch das Licht der Wahrheit verscheucht werden; es herrscht der Tod, darum gilt es, das Leben festzuhalten.«²⁹

Das Weltverhältnis der Christen steht deshalb unter dem Zeichen einer Rückeroberung für Christus. In Entsprechung zur konstantinischen Wende wird das Herz Jesu dafür ein schlechthin identitätsstiftendes Wahrzeichen:

»Als die Kirche in ihrer Frühzeit unter dem Joch der Cäsaren zu leiden hatte, erschien einem jungen Kaiser das Kreuz am Himmel; es war die Verheißung und zugleich die Ursache des baldigen glänzenden Sieges. Heute steht vor unseren Augen ein anderes göttliches Sinnbild als glückverheißendes Zeichen: das heiligste Herz Jesu, vom Kreuz überragt, im herrlichen Strahlenglanz eines Flammenkranzes. Darauf müssen wir unsere ganze Hoffnung setzen. Von ihm müssen wir das Heil der Menschen erbitten und erwarten.«³⁰

²⁷ Rohrbasser, 82 (Nr. 114); ASS, ebd.: »Verum numne elabi animo patiemur innumerabiles alios, quibus christiana veritas nondum affulsit? ... Propterea ... Christi nuntiis in omnes partes ad erudiendum dimissis, ita nunc, eorum miserati vicem, Sacratissimo Cordi Iesu commendamus maiorem in modum et, quantum in Nobis est, dedicamus.«

²⁸ Rohrbasser, ebd. (Nr. 115); ASS, a.a.O., 649f.: »Qui, Christo cognito, praecepta tamen eius legemque negligunt, iis fas erit e Sacro Corde flammam caritatis arripere. Iis demum longe miseris, qui caeca superstitione conflictantur, caeleste auxilium uno omnes animo flagitabimus, ut eos Iesus Christus, sicut iam sibi habet subiectos secundum potestatem, subiiciat aliquando secundum executionem potestatis, neque solum in futuro saeculo, ... sed in hac etiam vita mortali, fidem scilicet ac sanctitatem impertiendo.«

²⁹ Rohrbasser, 83 (Nr. 117); ASS, a.a.O., 650: »Erratum est: redeundum in viam: obductae mentibus tenebrae: discutienda caligo luce veritatis: mors occupavit: apprehendenda vita.«

³⁰ Zit. n. Rohrbasser, 83f. (Nr. 118); ASS, a.a.O., 650f.: »Cum Ecclesia per proxima originibus tempora caesareo iugo premeretur, conspecta sublime adolescenti imperatori crux, amplissimae victoriae, quae mox est consecuta, auspex simul atque effectrix. En alterum hodie oblatum oculis auspiciatissimum divinissimumque signum: videlicet Cor Iesu sacratissimum, superimposita cruce, splendidissimo candore inter nammias elucens. In eo omnes collocandae spes: ex eo hominum petenda atque expectanda salus.« Vgl. den Wiederaufgriff dessen bei Pius XI. in der Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* (Rohrbasser 88 [Nr. 122]; AAS 20 [1928], 167) und bei Pius XII. in der Enzyklika *Haurietis aquas* (AAS 48 [1956], 350f.).

2.2. Pius XI.

In seiner Enzyklika *Miserentissimus Redemptor*³¹ unterstreicht Pius XI. die Bedeutung der dem Herzen Jesu zu entbietenden Sühne. Auch er geht von einer fraglos damit verbundenen direkten Weltwirkung der Herz-Jesu-Verehrung aus: Von der Weihe an das Herz Jesu etwa erwartet der Papst

»sichere und reiche Frucht zu gewinnen und ... alle Völker im Herzen des Königs der Könige und des Herrn der Herrscher mit christlicher Liebe und friedlicher Versöhnung aneinanderzubinden.«³²

Er begründet die Weltwirkung näher, indem er die christliche Stellvertretung von einer auf die Völker der Erde ausgeweiteten Leib-Christi-Theologie herleitet:

»Je vollkommener aber unsere Gabe und unser Opfer dem Opfer des Herrn entspricht, das heißt, je vollkommener wir unsere Eigenliebe und unsere Begierden opfern und unser Fleisch kreuzigen in jener mystischen Art, von welcher der Apostel spricht, um so reichere Früchte der Versöhnung und der Sühne werden wir für uns und andere ernten. Alle Gläubigen nämlich bindet an Christus eine wundersame Verwandtschaft, wie sie zwischen dem Haupt und den andern Gliedern des Leibes besteht. Ebenso werden durch jene geheimnisvolle Gemeinschaft der Heiligen, zu der wir uns als gläubige Katholiken bekennen, die einzelnen wie die Völker unter sich und mit dem verbunden, der das Haupt ist, Christus.«³³

Die Enzyklika *Caritate Christi compulsi*³⁴ trägt als Titel »über die in der gegenwärtigen Menschheitskrise dem Heiligsten Herzen Jesu schuldigen Gebete und Sühneleistungen«. Das die vorrangige christliche Antwort auf die Zeitlage in Gebet und Buße besteht, wird an einer Stelle indirekt theologisch begründet, da die Wurzel aller Zeitübel im Geheimnis der Erbsünde gesehen wird.³⁶ Auch der Aufruf zu Gebet und Buße ist von der Vorstellung einer dadurch erlebten direkten Weltwirkung göttlichen Eingreifens geleitet:

³¹ Das Lehrschreiben wurde promulgiert am 8. 5. 1928; vgl. AAS 20 (1928), 165–178; deutscher Text gemäß Rohrbasser, a.a.O. (wie Anm. 17), 87–100 (Nrr. 120–147).

³² Rohrbasser, 90 (Nr. 126); AAS, a.a.O., 168f.: »Qua de causa tum simul ediximus, ut per constituti illius diei festi occasionem haec eadem consecratio renovaretur quotannis, ad eiusdem fructum consecrationis certius uberiusque consequendum et ad populos omnes in Corde Regis regum et Domini dominantium christiana caritate et pacis conciliatione copulandos.«

³³ Rohrbasser, 93f. (Nr. 133; Hervorhebungen des Orig. wurden entfernt; Hervorhebungen im Zitat von J.N.); AAS, a.a.O., 172 (Hervorhebungen von J.N.): »Quo autem perfectius oblatio nostra nostrumque sacrificio dominico responderit, idest amorem nostri cupiditatesque nostras immolaverimus et carnem crucifixerimus crucifixione ea mystica, de qua loquitur Apostolus, eo uberiores propitiationis atque expiationis pro nobis aliisque percipiemus fructus. Mirifica enim viget fidelium omnium cum Christo necessitudo, qualis inter caput et cetera corporis membra intercedit, itemque arcana illa, quam fide catholica profitemur, Sanctorum communione, cum singuli homines tum populi non modo coniunguntur inter se, sed etiam cum eodem »qui est caput Christus, ...«.«

³⁴ Das Lehrschreiben wurde promulgiert am 3. 5. 1932; vgl. AAS 24 (1932), 177–194; deutscher Text gemäß Rohrbasser, a.a.O. (wie Anm. 17), 627–645 (Nrr. 987–1019).

³⁵ Rohrbasser, 626/Fn. 1; AAS 24 (1932), 177: »De precationibus piaculisque SS.mo Cordi Iesu exhibendis in praesentibus humani generis aerumnis.«

³⁶ Rohrbasser, 640 (Nr. 1010): »[J]e mehr der Glaube an Gott dahinschwindet, umso mehr wird der Begriff von einer Erbsünde und einer ursprünglichen Auflehnung des Menschen gegen Gott verwischt und ausge-

»Männer, die zum Gott des Friedens und der Liebe aufblicken, die durch Vermittlung Christi sich an ihn wenden, ist er doch unser Friede, werden nicht ruhen, bis schließlich doch der Friede, den die Welt nicht geben kann, vom Spender alles Guten auf die Menschen, die guten Willens sind, herniedersteigt.«³⁷

Gebündelt wird dies in einem Aufblick zum Herzen Jesu. Dabei kommt das der gesamten Lehrüberzeugung zugrunde liegende kulttheologische Argument in deutlichster Form zum Tragen. Es ist Jesus, von dem – und zwar auf den seinem Herzen erwiesenen Kult hin – *eine Reaktion*, ein direktes (wenn auch unsichtbares) Eingreifen in die Zeitlage, erwartet wird:

»Das göttliche Herz Jesu kann unmöglich gegenüber den Gebeten und Opfern seiner Kirche teilnahmslos bleiben und wird schließlich zu seiner geliebten Braut, die zu seinen Füßen unter der Last so schweren Leides und so großer Bedrängnis seufzt, sagen: Groß ist dein Glaube. Dein Wunsch gehe in Erfüllung.«³⁸

2.3. Pius XII.

Obwohl die Enzyklika *Haurietis Aquas* den Schwerpunkt auf die Herz-Jesu-Theologie legt, schließt sie sich grundsätzlich und problemlos der eben herausgestellten Linienführung an. Die »Rückkehr Ungezählter zur christlichen Religion« und »der in vielen zu lebendigerem Eifer entfachte Glaube« wird direkt auf die Weihe der Welt an das Herz Jesu zurückgeführt als die »reichen und herrlichen Früchte, die sich aus ihr für die Kirche ergaben«.³⁹ Ganz zum Schluss des Lehrschreibens wird die Verehrung des Herzens Jesu mit einer Wirkung für die gesamte Menschheit in Verbindung gebracht:

»[E]s möge mit Hilfe des Allerhöchsten durch die Feiern dieses Jahres die *Andacht der Gläubigen zum heiligsten Herzen Jesu* täglich wachsen und sich *auf dem ganzen Erdkreis unter allen* seine beseligende Herrschaft und sein Reich ausbreiten, das Reich der Wahrheit und des Lebens; das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens.«⁴⁰

höhl, und noch mehr geht die Einsicht von der Notwendigkeit der Buße und der Sühneleistung verloren.« – AAS, a.a.O., 189: »quo magis enim in Deum fides debilitatur, pronum est ut eo magis primaevi peccati ac pristinae hominis contra Deum rebellionis notio obfuscetur atque evanescat, multoque magis iam nulla piaculi poenitentiaeque necessitas persentiat.«

³⁷ Rohrbasser, 638 (Nr. 1008; Hervorhebungen im Orig. wurden entfernt; neue Hervorhebungen von J. N.); AAS, a. a. O., 187f.: »qui denique ›Deum pacis et dilectionis‹ continenter respiciunt eumque supplices adeunt per Christum, qui est ›Pax nostra‹, ii profecto non acquiescent donec pax illa, *quam mundus dare non potest*, ab omnium bonorum Datore ›hominibus bonae voluntatis‹ tandem *adveniat*« (Hervorhebungen von J. N.).

³⁸ Rohrbasser, 645 (Nr. 1019; Hervorhebungen im Orig. wurden entfernt); AAS, a.a.O., 193f.: »Audiet profecto divinum Cor Iesu Ecclesiae suae voces supplicationesque, dicetque tandem Sponsae amatissimae, tot dolorum angorumque cumulo afflictatae atque ingemiscenti: ›Magna est fides tua! Fiat tibi sicut vis‹.«

³⁹ A.a.O. (aus Kap. V); vgl. AAS 48 (1956), 348: »etiam auctores fuerunt qui eidem Sacratissimo Cordi universum humanum genus sollempni ritu dicarent ac devoverent. Accedunt denique uberes laetissimique fructus exinde in Ecclesiam derivati, hoc est innumeri ad christianam religionem reducti, multorum fides vividius excitata.«

⁴⁰ A.a.O. (Hervorhebungen von J.N.); vgl. AAS, a.a.O., 353 (Hervorhebungen von J.N.): »idque, divino adspirante Numine, auspicato contingat, ut ex statis huius anni celebrationibus *pia christifidelium erga Sacratissimum Cor Iesu voluntas* maiora in dies incrementa capiat, latiusque *in terrarum orbe universo pateat omnibus* suavissimum eius imperium et regnum: regnum nempe ›veritatis et vitae; regnum sanctitatis et gratiae; regnum iustitiae, amoris et pacis‹.«

3. Die Ausrichtung der Herz-Jesu-Spiritualität in der Konzils- und Nachkonzilszeit

Diese einheitliche theologische Linienführung findet in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums keine Fortsetzung. In der großen Textfülle der Konzilsbeschlüsse kann an vier Stellen ein beiläufiger Herz-Jesu-Bezug ausgemacht werden.

3.1. *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium*

Wenden wir uns zunächst nur zwei dieser Stellen zu. Die Liturgiekonstitution und die Kirchenkonstitution erwähnen je einmal die geöffnete Seitenwunde Christi als Ursprung der Kirche:

- Die Liturgiekonstitution sagt im Blick auf die heilige Liturgie: Im Pascha-Mysterium hat Jesus Christus »durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen«. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.«⁴¹
- Auch die Kirchenkonstitution erwähnt innerhalb eines heilsgeschichtlichen Gesamtaufrisses an einer Stelle den Ursprung der Kirche aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten: »Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang *und dieses Wachstum* werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Jo 19,34), ...«.⁴²

Rein theologisch gesehen besteht zwischen diesen Worten und dem, was die bisherige Lehrverkündigung herausgestellt hat, keinerlei Widerspruch; beides ist völlig miteinander vereinbar.⁴³ Was aber die Schwerpunktsetzung betrifft, muss die schlichte Feststellung erlaubt sein, dass die Gegensätze kaum größer sein könnten.

⁴¹ *Sacrosanctum Concilium* 5: »mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit«. Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum« (dt. u. lat. zit. aus: Constitutio de sacra liturgia – Konstitution über die heilige Liturgie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, *Das Zweite Vatikanische Konzil – Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen lateinisch und deutsch*, Teil I, Freiburg u.a. 1966, 14–109, hier 18f.; in der zitierten Stelle wird aus der Osterpräfatation des *Missale Romanum* zitiert. Der lat. Text findet sich auch in: AAS 56 [1964], 97–138, hier 99).

⁴² *Lumen Gentium* 3: »Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit. Quod exordium *et incrementum* significantur sanguine et aqua ex aperto latere Iesu crucifixi exeuntibus (cf. Jo. 19.,34),...« (dt. u. lat. zit. aus: Constitutio dogmatica de Ecclesia – Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche, *Das Zweite Vatikanische Konzil* [wie Anm. 41], 156–347, hier 160f.; Hervorhebung von J.N. – Der lat. Text findet sich auch in: AAS 57 [1965], 5–75, hier 6).

⁴³ In diesem Sinne hat T. T. O' Donnell Recht, dass es generell unsachgemäß wäre, dem Konzil einen Bruch der Lehrtradition vorzuwerfen; vgl. *Heart of the Redeemer. An Apologia for the Contemporary and Perennial Value of the Devotion to the Sacred Heart of Jesus*, San Francisco²1992, 212.

- Das »im Mysterium schon« gegenwärtige Gottesreich, von dem in *Lumen Gentium* die Rede ist, verweist auf das Offenbarwerden des Gottesreiches *nach* dem Ende dieser Weltzeit. Damit ist das Gottesreich schwerpunktmäßig eine *jenseitige* Größe. – Die bisherige lehramtliche Schwerpunktsetzung hingegen betont, dass das Reich Gottes, obwohl freilich erst jenseitig vollendet, doch vor allem *diesseitig* wirksam werden solle. Die ›Geschichtsmächtigkeit‹ des Gottesreiches ist hierbei entscheidend.
- Das Wachstum des Gottesreiches, das im Text von *Lumen Gentium* angesprochen wird, liegt in der »Kraft Gottes«,⁴⁴ vor allem in der objektiven Wirksamkeit des Pascha-Mysteriums in der Liturgie. Die Objektivität wird in dem eben zitierten Text auch dadurch unterstrichen, dass nicht nur für den Ursprung, sondern auch bereits für das Wachstum in der geöffneten Seitenwunde des Gekreuzigten ein Sinnbild gesehen wird. – Gemäß bisheriger Schwerpunktsetzung hingegen wächst das Gottesreich in dem Maße, als Gottes Gebote, sein Wille und seine Gnade in den Herzen und Gewissen lebendig sind, Wurzel schlagen und auf diesem Wege Einfluss auf die Gegenwartskultur haben: Der Akzent liegt hierbei auf dem religiösen Eifer der Glieder der Kirche und dessen dann auch sichtbarer Auswirkung, und im Blick darauf soll das Herz Jesu verehrt und um Gnade gebeten werden.
- Gemäß den Formulierungen des Konzils ist die Welt lediglich ein neutrales Terrain, innerhalb dessen es zu diesem geheimnishaften und beständigen Wachstum des Gottesreiches kommt. – Die bisherige Ausrichtung deutet die Welt hingegen vorrangig von einer um sich greifenden Kulturkrise her, wozu die Ausbreitung des Reiches Gottes einen Kontrast bildet.
- Das Herz Jesu schließlich ist in der Darstellung der zitierten Konzilstexte nur greifbar als die *geöffnete Seite* des Erlösers, das objektiv am Ursprung des Geheimnisses der Kirche (und der Liturgie) steht. – Gemäß bisheriger Akzentsetzung kommt das Herz Jesu hingegen vor allem als wirkmächtiges *christologisches Symbol* in den Blick, gleichsam als das Wahrzeichen, zu dem die Christen in der Konfrontation der Welt verehrend aufblicken sollen.

Trotz dieser Unterschiede muss natürlich von einer theologischen Vereinbarkeit ausgegangen werden. Deshalb könnte man freilich erwarten, dass das Konzil wenigstens mit einer beiläufigen Bemerkung die bisherigen lehramtlichen Gewichtungen als vorausgesetzt und somit weiterhin gültig bezeugt, so dass die neue Akzentsetzung als Ergänzung hinzutrete. Doch eine derartige ausgleichende Bemerkung ist nirgendwo zu finden. Daher kann man nicht umhin, in der Frage des Herz-Jesu-Kultes und dessen Relevanz für das Reich Gottes von einem – allerdings unausgesprochenen und daher nicht als solchen gelehrt, also rein faktischen – *Abbruch* bisheriger lehramtlicher Tradition auszugehen.

⁴⁴ Bekräftigt wird dies nochmals in *Lumen Gentium* 5: »[A]us eigener Kraft sproßt dann der Same und wächst bis zur Zeit der Ernte« – »propria dein virtute semen germinat et increscit usque ad tempus messis« (Lexikon für Theologie und Kirche [wie Anm. 41], 162f. = AAS 57 [1965], 7).

3.2. Die Lehrverkündigung Pauls VI.

Die beiden hiermit behandelten Herz-Jesu-Stellen des Konzils finden einen wichtigen Niederschlag in der Lehrverkündigung Papst Pauls VI. Auf sie einzugehen, bietet sich daher an, bevor wir auf die anderen beiden Herz-Jesu-Bezüge des Zweiten Vatikanums eingehen. Auch im Bewusstsein, am Herz-Jesu-Fest zum Nachfolger Petri gewählt worden zu sein,⁴⁵ ist die Herz-Jesu-Verehrung dem Papst ein Anliegen.

3.2.1. Das Apostolische Schreiben *Investigabiles divitias Christi*

Zum 200jährigen Jubiläum der Einführung des Herz-Jesu-Festes durch Clemens XIII. promulgiert Paul VI. am 6. 2. 1965 das Apostolische Schreiben *Investigabiles divitias Christi*,⁴⁶ worin er »mit Schmerz und Bedauern«⁴⁷ die Abschwächung der Herz-Jesu-Verehrung feststellt und sie den Gläubigen als »herausragende und anzuerkennende Form wahrer Frömmigkeit« (*»egregia probandaque verae pietatis forma«*)⁴⁸ vor Augen stellt.

Bemerkenswert ist dabei nun, dass für Paul VI. die »am meisten geeignet[e]«⁴⁹ Form der Herz-Jesu-Verehrung die Teilnahme an der Messliturgie ist: »An erster Stelle wünschen Wir, daß das Herz Jesu, dessen größtes Geschenk gerade die Eucharistie ist, durch eine viel intensivere Teilnahme am Sakrament des Altars geehrt werde.«⁵⁰ Im Kern fällt damit die Herz-Jesu-Verehrung mit dem Konzilswillen zur *actiosa participatio* aller Gläubigen an der Liturgie in eins zusammen. Diese Beobachtung bestätigt der Papst selbst am Ende seines Schreibens, wo er die Liturgiebindung noch pointierter äußert: Die Herz-Jesu-Verehrung »scheint Uns vorrangig zu anderen Verehrungen verkündet werden zu sollen« (*»prae ceteris praedicandum esse videtur«*).⁵¹ Wichtig ist nun die Begründung: »[T]atsächlich besteht sie ja, wie Wir oben bereits erinnert haben, wesentlich in der Anbetung und in der Sühne, die Christus würdig geleistet wird und die vor allem ja gründet im erhabenen Geheimnis der Eucharistie, aus der, wie aus anderen liturgischen Handlungen, jene Heiligung der Menschen in Christus und jene Verherrlichung Gottes verwirklicht werden, auf die alles Tun der Kirche als sein Ziel hinstrebt« (Liturgie-Konstitution, Art. 10).«⁵²

⁴⁵ Vgl. R. Flessenkemper, *Paul VI. – »Papst des Herzens Jesu«*, in: ders. (Hrsg.), *Mitte allen Lebens. Herz-Jesu-Verehrung auch heute*, Wien 1974, 189–204, hier 191.

⁴⁶ Vgl. lat. Text in: AAS 57 (1965), 298–301; deutscher Text gemäß Flessenkemper, a.a.O., 191–195.

⁴⁷ Zit. n. Flessenkemper, a.a.O., 194 (vgl. AAS 57 [1965], 300: »maerentes«).

⁴⁸ AAS (a.a.O.), ebd.

⁴⁹ Zit. n. ebd., 194 (lat.: »Haec igitur ratio maxime idonea Nobis videtur« [a.a.O., 300]).

⁵⁰ Zit. n. ebd. (lat.: »Inprimis autem optamus, ut SS. Cordi Iesu, cuius praeclarissimum donum est Eucharistia, impensor cultus per augusti Sacramenti participationem tribuatur« [a.a.O., ebd.]).

⁵¹ Übersetzung von J.N.; lat. a.a.O., 300f.

⁵² Zit. n. Flessenkemper, a.a.O. (wie Anm. 45), 195; lat.: »quippe quod, ut supra monuimus, in Christo Iesu rite adorando placandoque totum consistat, atque sacrosancto Eucharistiae mysterio potissimum innitatur, ...« [a.a.O., 301]). Die Wendung *quippe quod* drückt hier die entscheidende Nuance aus: Das Wort *quippe* dient nämlich »zur Bezeichnung eines solchen Grundes, durch dessen Berücksichtigung das eben Gesagte oder Behauptete seine natürliche, sich von selbst ergebende Erklärung findet« (H. Menge, *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik*, Leverkusen ¹²1955, S. 246/Nr. 368); der Konjunktiv *consistat ... innitatur* verleiht der Begründung einen obliquen Nebensinn (vgl. Menge, ebd.), d.h. als Ausdruck der Lehrmeinung des Papstes bzw. des Konzils.

Die Wurzel der besonderen Bedeutsamkeit der Herz-Jesu-Verehrung geht somit auf in allgemeiner Christusverehrung und besonders im objektiven Vollzug der Liturgie. Diese Art, die objektive Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung zu begründen, ist gegenüber bisherigem Denken neu und wird nun Schule machen. Bisher sieht sich die Kirche unter den Ruf von Paray-le-Monial gestellt, den sie als einen die gesamte kirchliche Gemeinschaft betreffenden göttlichen Eingriff angesichts der Zeit auffasst und davon veranlasst allgemein zum Herz-Jesu-Kult aufruft. Daran hält auch die auf theologische Prinzipien bedachte Enzyklika *Haurietis aquas* fest, die »in dieser Andacht ... ein unschätzbare Geschenk« erkennt, »welches ... unser göttlicher Heiland ... der Kirche ... im Verlauf der letzten Jahrhunderte gewährt hat, in denen sie so viel Hartes zu bestehen und so viele Schwierigkeiten durchzukämpfen hatte.«⁵³ Somit steht das Spezifikum dieser Verehrung im Vordergrund: Indem gerade daran der Auftrag an alle Gläubigen festgemacht ist, wird in der kirchlichen Lehrverkündigung eine Haltung des Gehorsams gegenüber einem konkret ergangenen Ruf Gottes erkennbar.

Kraft dieses Nachdrucks auf dem Spezifischen ist außerdem das theologisch Grundsätzliche einer Steigerung inbegriffen: »Im Besitz dieses unschätzbaren Geschenkes kann die Kirche eine *glühendere* Liebe zu ihrem göttlichen Stifter bekunden.«⁵⁴ Dieser Denkrichtung einer Steigerung des Prinzipiellen durch das Spezifische steht seit der Konzilszeit die Denkrichtung einer Reduktion gegenüber: Die besondere Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung wird nämlich durch Rückführung auf jenen Kerngehalt begründet, den sie mit fundamentalen und zeitlosen Wesensausprägungen des Christentums gemeinsam hat.⁵⁵

Natürlich will der Paul VI. damit die Herz-Jesu-Verehrung nicht auf die Teilnahme an der Liturgie eingrenzen. Weil darauf aber spürbar der Hauptakzent des gesamten Schreibens liegt, tritt dahinter eine zuvor gemachte Äußerung fast ein wenig zurück, die das Spezifische der Herz-Jesu-Verehrung anspricht. Der Papst fordert nämlich die Bischöfe auf, die Lehrgrundlagen der Herz-Jesu-Verehrung ihren Gläubigen in Erinnerung

⁵³ So am Beginn des Lehrschreibens; zit. gemäß Anm. 1 (Hervorhebung von J.N.); lat. vgl. AAS 48 (1956), 310: »Nos iure meritoque hoc in eodem cultu ... inestimabile cernimus donum, quod ... *Servator noster ... Ecclesiae* impertiit, ... postremo horum saeculorum cursu, quo tantos eadem exantlare labores difficultatesque eluctari debuit« (Hervorhebung von J. N.).

⁵⁴ Ebd. (Hervorhebung von J.N.); lat. vgl. AAS, ebd.: »Quo quidem inestimabili dono Ecclesia fruens *incentiorem* potest erga Divinum Conditorum suum patefacere caritatem« (Hervorhebung von J.N.).

⁵⁵ Wie eben bei Paul VI., so begegnet es uns wieder, wenn Johannes Paul II. die »Formen, wie sie die hl. Margareta-Maria in ihren Visionen empfangen hat«, auf ihre »wesentlichen Elemente« beleuchtet, und diese »gehören ... bleibend zur Spiritualität der Kirche während ihrer ganzen Geschichte. Denn von Anfang an hat die Kirche auf das Herz Christi geschaut, das am Kreuze durchbohrt wurde und aus dem Blut und Wasser floß, Symbole der Sakramente, die die Kirche begründen« (zit. n. *Der Apostolische Stuhl 1986. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes – Erklärungen der Kongregationen – Vollständige Dokumentation* [hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen *L' Osservatore Romano*], Vatikanstadt-Köln o.J. [1987], 1620f.). Ähnlich drückt sich auch Benedikt XVI. aus: »Dieses Geheimnis der Liebe Gottes zu uns ist aber nicht nur Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung: Es ist in gleicher Weise der Inhalt jeder echten Spiritualität und christlichen Frömmigkeit. Daher ist es wichtig zu betonen, daß die Grundlage dieser Verehrung so alt ist wie das Christentum selbst. Christsein ist nämlich nur mit dem Blick auf das Kreuz unseres Erlösers möglich, mit dem Blick auf den, >den sie durchbohrt haben« (Joh 19,37; vgl. Sach 12,10)« (zit. n.: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060515_50-haurietis-aquas.html [aufgerufen am 15. 12. 2016]; ital. vgl. Anm. 91).

zu rufen und »besondere gottesdienstliche Funktionen« (*»peculiares ritus«*) anzusetzen, »die immer mehr noch die fromme Liebe [*pietas*] für diese Verehrung [*cultus*] entzünden, die höchste Beachtung verdient.«⁵⁶ Diese Formulierung ist aussagekräftig: Ganz im Sinne der Enzyklika *Haurietis aquas* wird in der Herz-Jesu-Verehrung zunächst einmal ein *cultus* der Kirche erkannt, welcher der auf ihn bezogenen subjektiven *pietas* begrifflich *übergeordnet* ist und deshalb Gegenstand päpstlicher *Aufforderung an die alle Bischöfe der Kirche* sein kann. Damit geht ein entscheidender Punkt bisheriger kirchlicher Ausrichtung in die (nach)konziliare Lehrverkündigung ein. Dies berechtigt, auch nach dem Zweiten Vatikanum im Sinne einer Lehrkontinuität zu denken.⁵⁷

Alles in allem ist das Schreiben *Investigabiles divitias Christi* ein im Schatten des Großereignisses des Konzils entstandener knapper Versuch, an die Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung zu erinnern und dies mit konziliaren Schwerpunktsetzungen zu vereinen. Das Verhältnis zwischen dem Herzen Jesu und der Durchsetzung des Reiches Gottes kommt jedoch nirgendwo zur Sprache. Wie wir heute im Rückblick erkennen können, hatte dieser päpstliche Aufruf keine Kraft, die Herz-Jesu-Verehrung im Leben der Kirche zu beleben.

3.2.2. Der Brief *Diserti interpretes facti*

Am 27. 5. 1965, also ebenfalls noch in der Konzilszeit, widmet Paul VI. der Herz-Jesu-Verehrung den Brief *Diserti interpretes facti*, adressiert an die Generaloberen der dem Herzen Jesu geweihten Ordensgemeinschaften.⁵⁸ Darin dringt Paul VI. zu Argumenten von fundamentaler Bedeutung vor, indem er die Herz-Jesu-Aussagen von *Lumen Gentium* und von *Sacrosanctum Concilium*, die ja jeweils auf die Kirche abzielen, im Gegenzug theologisch auf das Herz Jesu ausrichtet:

»[D]as strahlende Geheimnis der Kirche ... kann nicht so, wie es sich gebührt, erkannt werden, wenn die Herzen nicht hingelenkt werden zu jener ewigen Liebe des menschengewordenen Wortes, deren herrliches Symbol Sein verwundetes Herz ist.«⁵⁹

Und im Blick auf die Liturgie ist die bedeutungsschwere Aussage zu lesen:

»Dort, Wir sagen im H[ei]l[ig]st[en] Herzen Jesu, finden wir Ursprung (origo) und Urgrund (principium) der heiligen Liturgie, da es der heilige Tempel Gottes ist, aus dem das Opfer der Versöhnung zum ewigen Vater emporsteigt, ...«⁶⁰

⁵⁶ Zit. n. Flessenkemper, a.a.O. (wie Anm. 45), 193 (lat. a.a.O., 299: »quibus pietas erga hunc maximi aestimandum cultum magis magisque foveatur«). Hier begegnet dann auch einmal noch die im Zusammenhang mit Anm. 54 angesprochene Steigerung.

⁵⁷ Dies ist umso gravierender, als dem Papst offenbar dieses Lehrschreiben innerhalb seiner gesamten Lehrverkündigung besonders am Herzen liegt; vgl. den Hinweis darauf in http://www.kathpedia.com/index.php/Herz-Jesu-Verehrung#Lehramtliches_zur_Herz-Jesu-Verehrung_und_Weihen_an_das_Heiligste_Herz_Jesu (aufgerufen am 15. 10. 2016): »Dieses Schreiben zählt Papst Paul VI. zu seinen wichtigsten«.

⁵⁸ Vgl. den deutschen Text in: Flessenkemper, a.a.O. (wie Anm. 45), 196–200; lat. in: *Acta Romana Societatis Iesu XIV* (1965), Rom 1966, 584–587.

⁵⁹ Zit. n. Flessenkemper, a.a.O., 198; lat. a.a.O. (wie Anm. 58), 586: »Ecclesiae Sanctae fulgens mysterium ... digne intelligi nequit, nisi animi intendantur in Incarnati Verbi aeternum illum amorem, cuius praeclarum symbolum est vulneratum Eiusdem Cor.«

⁶⁰ Zit. n. Flessenkemper, ebd. (Hervorhebung im Orig.); lat. (a.a.O., ebd.): »illic enim, in SS. Corde Iesu dicimus, Sacrae Liturgiae origo et principium invenitur, cum illud sit *templum Dei sanctum*, e quo Aeterno Patri placationis sacrificium ascendit« (Hervorhebung im Orig.).

Dadurch werden die Herz-Jesu-Bezüge des Konzils entscheidend ergänzt: Die geöffnete Seitenwunde des Herrn verbleibt nicht nur eine beiläufig in Konzilsaussagen einfließende Hintergrundwahrheit, sondern auch umgekehrt verweist das, was das Konzil über Kirche und Liturgie hervorhebt, auf das Herz Jesu, und zwar aus einer *objektiven* theologischen Argumentation. Dem entspricht, dass Paul VI. im Blick auf alle Gläubigen von der Notwendigkeit der Herz-Jesu-Verehrung ausgeht und sie auf die Zeitsituation bezieht:

»Daher ist es unbedingt notwendig, daß die Christgläubigen, sowohl in ihrem inneren Frömmigkeitsleben als auch in öffentlichen Gottesdienstfeiern, jenes Herz ... verehren und Ihm huldigen und von Ihm vollkommen lernen, wie sie ihr Leben gestalten sollen, damit es den Forderungen der heutigen Zeit ganz gerecht wird.«⁶¹

3.2.3. Bilanz

Aufs Ganze gesehen versucht Papst Paul VI., die Dringlichkeit und Aktualität der Herz-Jesu-Verehrung von der Schwerpunktsetzung des Konzils her zu begründen, also im Selbstbezug der Kirche auf ihr ekklesiales und liturgisches Wesen. Aussagekräftig sind manche begriffliche Einfassungen und theologische Argumente.

Eine Brücke vom Herzen Jesu zur Ausbreitung des Reiches Gottes ist bei Paul VI. insofern greifbar, als er in den unergründlichen Reichtümern des gottmenschlichen Herzens einen Ansporn zur missionarischen und ökumenischen Ausrichtung der Kirche erkennt⁶² und in einer Ansprache bei der Audienz für das Generalkapitel der Priester des Herzens Jesu auch äußeres apostolisches Tun anspricht: »Ihr müßt eine Herz-Jesu-Verehrung der Tat anstreben, die kraftvolle Werke hervorbringt, durch die das *Reich des Königs* der Liebe auf der Erde ausgebreitet werden kann.«⁶³

Das *innere* Mitwirken hingegen, das, auf das Herz Jesu kultisch ausgerichtet, auf die übernatürlich gelenkte geschichtsmächtige Ausbreitung des Gottesreiches abzielt – ein Zentralanliegen der Päpste Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. –, kommt in den hier behandelten Dokumentennirgendwo zum Ausdruck.

3.3. Das Herz Jesu und die Hinwendung zum Menschen – zwei weitere Hinweise des Konzils

3.3.1. Herz-Jesu-Verehrung als *pium exercitium*

Bei Paul VI. zeigt sich eine Spannung zwischen einem echten Herz-Jesu-Anliegen einerseits und andererseits, im Gesamtblick auf sein Lehramt, einer nur in »kleineren« Dokumenten verbleibenden Lehrverkündigung. Diese Spannung spiegelt sich darin wider, dass er in seinem Schreiben *Investigabiles divitias Christi* zum einen, wie wir sahen, die Herz-Jesu-Verehrung noch als verpflichtenden *cultus* der Kirche in den Blick nimmt, zum anderen sie aber am Ende dieses Schreibens nur als Frömmigkeits-

⁶¹ Ebd.; lat. (a.a.O., ebd.): »Quam ob rem, prorsus necesse est, ut christifideles sive reconditae pietatis sensibus sive publici cultus obsequiis Cor illud ... venerentur et colant, atque ab eo perfecte discant, qua ratione vitam instituant, ut huius temporis postulatis apprime ipsa respondeat«.

⁶² So im Brief *Diserti interpretes facti*; vgl. Flessenkemper, ebd., 199 (lat. a.a.O., ebd.).

⁶³ Zit. n. Flessenkemper, ebd., 201 (Hervorhebung im Orig.).

übung ansehen will. Es lohnt sich, den Ursachen für diese Spannung auf den Grund zu gehen und damit nun auch die anderen beiden Hinweise des Konzils zur Herz-Jesu-Thematik einzubeziehen.

Die Einordnung der Herz-Jesu-Verehrung in die Frömmigkeitsübungen geht auf die Terminologie der Liturgiekonstitution zurück, wo von den von kirchlicher Autorität gutgeheißenen »*pia exercitia*«, also von »frommen Übungen« der Gläubigen die Rede ist.⁶⁴ »Fromme Übungen« werden »sehr empfohlen« (»*valde commendantur*«), vor allem wenn sie von der höchsten kirchlichen Autorität »angeordnet« sind (»*cum de mandato Apostolicae Sedis fiunt*«). In dieser Formulierung liegt eine gewisse Spannung: Kann etwas, was »angeordnet« ist, zusätzlich »empfohlen« werden? Kann nicht eine Anordnung lediglich in Erinnerung gerufen und damit in ihrem verpflichtenden Charakter nochmals bestätigt werden? Die Konsequenz einer »Anordnung« wird abgeschwächt, wenn sie zugleich »empfohlen« wird.⁶⁵

Die an dem Konzilstext erkennbare Spannung liegt letztlich in dem Ausdruck *pia exercitia* verwurzelt, der keine lehramtliche Tradition hat. Er ist eher in rechtlichen Kategorien in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt,⁶⁶ doch dabei werden kaum die Folgen wahrgenommen, die sich, losgelöst vom kirchenrechtlichen Kontext, für die theologisch-inhaltliche Schwerpunktsetzung aus den Wortinhalten ergeben: So gesehen, steht nämlich *pius* für die persönliche Frömmigkeit, und *exercitium* meint soviel wie »Beschäftigung« oder »Übung«. Beide Komponenten gehören daher der *anthropologischen* Ebene an. Indem nun die Herz-Jesu-Verehrung als »Frömmigkeitsübung« angesehen wird, wird sie vorrangig dem Bereich menschlicher Subjektivität zugewiesen; in den Vordergrund rückt somit die Dimension spiritueller Anthropologie. Im Sinne der Verwendung des Ausdrucks im Konzilstext kann außerdem jedes noch so kleine kirchlich gutgeheißene Gebet als Frömmigkeitsübung bezeichnet werden; rein begrifflich gesehen, wird die Herz-Jesu-Verehrung als *pium exercitium* damit gleichgestellt.

Der Eindruck einer terminologischen Degradierung erhärtet sich im Vergleich mit der Enzyklika *Haurietis aquas*: Der Begriff *exercitium* begegnet in dem Lehrschreiben Pius' XII. nie. Ein einziges Mal wird der Begriff *pietas* gebraucht, und zwar dort, wo vom Vorbild der Heiligen die Rede ist. Durchgängig wird die Herz-Jesu-Verehrung mit dem hohen Begriff *cultus* – »Kult« ausgedrückt, daneben begegnet noch zehnmal der Ausdruck *devotio* – »Verehrung«.

- Beide Ausdrücke sind traditionell sowohl liturgisch als auch außerliturgisch gebräuchlich, ja in ihnen verbindet sich liturgische und außerliturgische Gottesverehrung begrifflich zu einer übergreifenden Einheit. – Die Liturgiekonstitution

⁶⁴ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 13 (AAS 56 [1964], 103).

⁶⁵ Dies scheint T.T. O' Donnell (a.a.O. [wie Anm. 43], 213) nicht zu sehen, so dass er den Ausdruck »angeordnet« überbetont.

⁶⁶ J. A. Jungmann zufolge wurde er erstmals während des Pontifikats Johannes' XXIII. von der Ritenkongregation im Blick auf die Fronleichnamsprozession gebraucht (Entscheidung vom 8. 7. 1959), um einen Begriff zu haben für die rechtliche Abgrenzung der liturgischen Oberhoheit des Heiligen Stuhls von der Verantwortung der Bischöfe; vgl. J. A. Jungmanns Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (wie Anm. 41), 14–109, hier 27.

des Konzils reserviert hingegen den Begriff *cultus* für die Liturgie. Der Ausdruck *devotio* begegnet zweimal beiläufig,⁶⁷ ist also faktisch aus der Terminologie der Konstitution verschwunden.

- Wenn in *Haurietis aquas* die Herz-Jesu-Verehrung als *cultus* und *devotio* bezeichnet wird, so liegt der Schwerpunkt auf dem Adressaten, also dem gottmenschlichen Erlöserherzen: objektiv im Falle von *cultus*, subjektiv im Falle von *devotio*; die Argumentation ist also theozentrisch. – Im Falle eines *pium exercitium* wird jedoch der Akzent auf den Ausgangspunkt, also auf den Menschen, gesetzt; die Argumentation ist folglich anthropozentrisch.

3.3.2. Das Herz Jesu als Zeuge christlicher Humanität

In diese Richtung weist auch der letzte der vier Herz-Jesu-Bezüge des Zweiten Vatikanums: In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* wird die Realität des Menschen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt: »Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen.«⁶⁸ Deshalb will das Konzil »Verbundenheit, Achtung und Liebe [des Volkes Gottes] gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie«⁶⁹ zum Ausdruck bringen. Dies schlägt sich nieder in den christologischen Aussagen von *Gaudium et Spes*:

»Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt.«⁷⁰

Auch das im letzten Satzglied erwähnte Herz Jesu dient also dazu, den Duktus der Aussage über die Menschwerdung des Sohnes auf die Realität des Menschen auszurichten, die freilich im weiteren Verlauf des Gedankenganges vom Christusereignis her betrachtet wird. Aber dies alles ist – zumindest auch, möglicherweise sogar vorrangig – als Selbstbetrachtung des Menschen aufzufassen, denn, wie die Pastoralkonstitution etwas vorausgehend aussagt, »[w]onach er [der Mensch] fragt, ist ... er selber.«⁷¹

Das Herz Jesu ist somit – neben anderen christologischen Aspekten – Zeuge eines theologischen Humanitätsempfindens. Hier liegt eine Weichenstellung vor, die einen neuen Zugang zur Herz-Jesu-Spiritualität eröffnet hat. Ihr folgen die Lehrverkündigungen Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. in tiefgründiger Weise.

⁶⁷ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 99 u. 125.

⁶⁸ *Gaudium et Spes* 3; lat.: »Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, totius nostrae explanationis cardo erit« (zit. n.: Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis – Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Lexikon für Theologie und Kirche, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (wie Anm. 41), Teil III, Freiburg u.a. 1968, 280–591, hier 290f.; der lat. Text findet sich auch in: AAS 58 [1966], 1025–1115, hier 1026).

⁶⁹ Ebd., 288; 290f.; lat.: »coniunctionem, observantiam ac dilectionem erga totam hominum familiam« (auch in AAS 58 [1966], 1026).

⁷⁰ *Gaudium et Spes* 22; lat.: »Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit, humano corde dilexit« (a.a.O., 352f. = AAS 58 [1966] 1042).

⁷¹ *Gaudium et Spes* 9; lat. »Unde seipsum interrogat« (a.a.O., 308f. = AAS 58 [1966], 1032).

3.4. Die Herz-Jesu-Verkündigung Johannes Pauls II.

Johannes Paul II. ist lebensgeschichtlich in der Herz-Jesu-Frömmigkeit verwurzelt,⁷² und Bezüge zu ihr durchziehen die Lehrverkündigung des langen Pontifikats. Im Rahmen dieser Studie ist es nicht möglich, diese vollständig zur Kenntnis zu nehmen. Grundlinien der Eigenart, in der Johannes Paul II. das Herz Jesu thematisiert, werden bereits deutlich in der Zusammenstellung an Quellen, welche uns Timothy Terrance O' Donnell über etwa das erste Jahrzehnt der Amtszeit des Papstes bietet.⁷³ Diese liegt den folgenden Überlegungen zugrunde und wird durch wenige Zeugnisse aus späterer Zeit ergänzt.

3.4.1. Der anthropologische Ausgangspunkt

Aus einem systematisch orientierten Blick (der freilich keine Vollständigkeit beanspruchen kann), ergibt sich ein interessantes Bild: Ein markanter Ausgangspunkt der Überlegungen Johannes Pauls II. ist die Wirklichkeit des Herzens als solchen. Dies begründet er im Hinweis auf moderne Geistesströmungen, welche den Menschen zwischen Gegensätzen aufzureiben drohen, indem sie die Wirklichkeit des Herzens ausblenden.

- So spricht der Papst z.B. gegenüber der französischen Jugend am 1. 6. 1980 über die menschliche Liebesfähigkeit, die von der modernen Zivilisation zunehmend behindert wird. Deren Sitz erkennt er im menschlichen Herzen, und im Blick auf dessen Verwundbarkeit erschließt er die Aktualität der unversiegbaren Liebe Jesu, des »Menschen mit dem durchbohrten Herzen«.⁷⁴
- Bei der Generalaudienz am 8. 6. 1994 weist Johannes Paul II. darauf hin, dass sowohl die rational-technisierende als auch die instinktbetonte Tendenz heutigen Verhaltens am Zentrum des Menschen, an seinem Herzen, vorbeigeht. Die nach Überwindung einer aufklärerischen Glaubensferne aufbrechende Sehnsucht nach Gott entbehrt vielfach jenes Ortes im Menschen, wo Intellekt und Freiheit der Gegenwart Gottes begegnen, und dieser Ort ist das menschliche Herz (Nr. 1). Im Herzen Jesu erkennt Johannes Paul II. auch eine Antwort auf den Nihilismus infolge Friedrich Nietzsches, ruft doch gerade das durchbohrte Herz des Gekreuzigten, aus dem die neue erlöste Menschheit hervorgeht, nach der Proklamation des ›Todes Gottes‹ in die Zeit hinein (Nr. 2).

Mit dem Ausgangspunkt beim menschlichen Herzen im Zeitkontext gelingt es Johannes Paul II. zweifellos, der Herz-Jesu-Verehrung eine frische Aktualität zu verleihen. Der Blickwinkel dieses großen Lehrers der Grundlagen christlicher Moral und der »Theologie des Leibes« ist daher anthropologisch.

3.4.2. Die Bedeutung der Kontemplation

Doch angestoßen wird diese Beachtung des menschlichen Herzens gerade im Aufblick auf das Herz des Erlösers. Der Papst lädt die Gläubigen dazu ein, das Herz Jesu

⁷² Vgl. O' Donnell, a.a.O. [wie Anm. 43], 225.

⁷³ Vgl. ebd., 225–255.

⁷⁴ Vgl. *Discours aux jeunes de France* (1. Juni 1980), Nr. 5 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800601_giovani-di-francia.html).

unter verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten. Dies hat eine theologische und eine ethische Ausrichtung.

- In theologischer Hinsicht ist bei Johannes Paul II. die Tendenz erkennbar, im Herzen Jesu einen Exponenten der grundlegenden christologischen Wahrheit zu erkennen;⁷⁵ insofern kommt das Spezifische des Herzens Jesu weniger in den Blick. Wird aber die Wirklichkeit des Herzens theologisch mitberücksichtigt, so findet der Papst in ihr einen Anhaltspunkt, die göttliche Liebe zu betonen.⁷⁶ Der Weltbezug dessen besteht darin, dass die ganze Menschheit von der Liebe umfassen ist, die von der Dreifaltigkeit ausgeht und im Herzen Jesu konkret wird.⁷⁷
- Die ethische Ausrichtung der Herz-Jesu-Betrachtung Johannes Pauls II. geht dahin, von diesem Herzen alle Dimensionen wahren Menschseins zu lernen.⁷⁸ Dieses Lernen findet auf der Herzesebene selbst statt:⁷⁹ Gerade das Herz des Erlösers berührt und ruft den Menschen in seinem vernachlässigten Inneren. Auch dies wird von Johannes Paul II. im Bezug auf Welt und Gesellschaft entfaltet: Als vom Herzen Jesu Lernender soll der Mensch von heute befähigt werden, eine »Zivilisation der Liebe« aufzubauen.⁸⁰

⁷⁵ Vgl. z.B. Ansprache bei der Generalaudienz am 20. 6. 1979, Nr. 2 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790620.html); vgl. z.B. auch die der Herz-Jesu-Litanei gewidmeten Ansprachen zum Angelus am 1. 9. 1985 (*Der Apostolische Stuhl 1985* [vgl. Anm. 55], Vatikanstadt-Köln o.J. [1986], 180f.) und am 15. 9. 1985 (ebd., 192f.). Nicht wenige Ansprachen zum Angelus sind an Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei orientiert, die für den Papst Anlass sind, Aspekte der heilsgeschichtlichen Wahrheit Christi zu betrachten; vgl. aus der Reihe *Der Apostolische Stuhl* z.B. die Bände der Jahre 1985, 1986 und 1989.

⁷⁶ Vgl. z.B. Enzyklika *Dives in misericordia*, Nr. 13 (AAS 72 [1980], 1219); Predigt bei der Messe in Paray-le-Monial am 5. 10. 1986, Nrr. 2–5 (*Der Apostolische Stuhl 1986* [wie Anm. 55], 697–699); Predigt bei der Messfeier in Płock (Polen) am 7. 7. 1991, Nr. 2 (*Der Apostolische Stuhl 1991* [vgl. Anm. 55], Vatikanstadt-Köln o.J. [1992], 478; Botschaft zum 100. Jahrestag der Weihe der Welt an das Herz Jesu vom 11. 6. 1999, Nr. 3 (*Der Apostolische Stuhl 1999* [vgl. Anm. 55], Vatikanstadt-Köln 2008, 327–332, hier 331).

⁷⁷ Vgl. z.B. Ansprache zum Angelus am 9. 6. 1985, Nrr. 2f. (*Der Apostolische Stuhl 1985*, a.a.O., 113f.); ebenso Ansprache in Sacré Cœur de Montmartre am 1. 6. 1980, Nr. 3 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800601_montmartre-paris.html).

⁷⁸ Vgl. z.B. Predigt zur Feier des 24. Todestages von P. Agostino Gemelli am 28. 6. 1984, Nr. 5 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19840628_policlinicogemelli.html); ebenso Ansprache zum Angelus am 1. 7. 1984 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1984/documents/hf_jp-ii_ang_19840701.html).

⁷⁹ Vgl. z.B. Ansprache zum Angelus am 14. 7. 1985, Nrr. 2f.: »Jedes Menschenherz ist dazu berufen, im Rhythmus der Gerechtigkeit und der Liebe zu schlagen. Danach läßt sich die wahre Würde des Menschen ermesen. Das Herz Jesu schlägt im Rhythmus der Gerechtigkeit und Liebe nach göttlichem Maßstab!« (*Der Apostolische Stuhl 1985*, a.a.O., 142; ital. vgl. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1985/documents/hf_jp-ii_ang_19850714.html); auch Paul VI. läßt dies erkennen (vgl. Text in Anm. 61), und schon für Pius XII. ist die Herz-Jesu-Verehrung die wirksamste Schule göttlicher Liebe zum Aufbau christlicher Gesellschaft (»efficacissima divinae caritatis disciplina«; AAS 48 [1956], 352).

⁸⁰ Vgl. z.B. Brief an P. General Peter-Hans Kolvenbach SJ zur Förderung der Herz-Jesu-Verehrung (Paray-le-Monial, am 5. 10. 1986): »Beim Herzen Christi lernt das Herz des Menschen den wahren und einzigartigen Sinn seines Lebens und seiner Bestimmung erkennen, den Wert eines wahrhaft christlichen Lebens begreifen, sich vor gewissen Entartungen des menschlichen Herzens schützen und die Liebe eines Kindes zu Gott mit der Liebe zum Nächsten vereinen. So wird auf den Trümmern, die von Haß und Gewalt aufgehäuft wurden, die so sehr erhoffte Zivilisation der Liebe, das Reich des Herzens Christi, errichtet werden können« (zit. n. *Der Apostolische Stuhl 1986* [wie Anm. 55], 1621).

Dieser markant kontemplative Zugang zum Herzen Jesu ist für Johannes Paul II. nicht nur intellektuell, sondern zugleich soteriologisch fundiert:⁸¹ Der Erlöser ist es, der durch seine Erlösungstat die Menschen innerlich zu dem befähigt, was sie am Herzen Jesu schauend lernen. Die kognitive und die gnadentheologische Ebene der Erneuerung, welche den zum Herzen Christi aufblickenden Menschen erfassen soll, scheinen im begrifflichen Hintergrund vielfach in eins gedacht.⁸² Auf diese Weise gelingt es Johannes Paul II., den Weltbezug des Herzens Jesu ganz neu und mit theologisch-anthropologischem Tiefgang zu begründen. Dies stellt eine echte und substantielle Bereicherung der bisherigen Lehrverkündigung dar.

3.4.3. Der Nachhall bisheriger Kulttheologie

Die vormalige Schwerpunktsetzung der Herz-Jesu-Theologie wird von Johannes Paul II. nicht verneint; andererseits jedoch muss man sie im Gesamten seiner Lehrverkündigung aufmerksam suchen, um sie zu finden. Es sind kleine Bezeugungen von untergeordnetem lehramtlichen Rang, worin der Papst beispielsweise von der ›Verehrung‹⁸³ oder der Sühne spricht, die dem gottmenschlichen Herzen erwiesen werden sollen.⁸⁴ Er weiß zwar ausdrücklich um die bleibende Aktualität der von Margareta Maria Alacoque ausgegangenen Botschaft, auch um die Notwendigkeit der Sühnehaltung gegenüber dem Herzen Jesu für das Leben der Kirche,⁸⁵ belässt es aber bei einer Wertschätzung für jene Gläubige, die sich dazu inspiriert fühlen. Ein in diese Richtung gehender päpstlicher Aufruf an *alle* Gläubigen, wie dies noch bei Paul VI. erkennbar ist, scheint sich bei Johannes Paul II. – den untersuchten Texten zufolge – nicht zu finden. Andererseits erkennt er freilich in der von Leo XIII. vorgenommenen Weihe der Welt an das Herz Jesu eine »wichtige kirchliche Handlung«.⁸⁶

Der Brückenschlag zu der bisherigen lehramtlichen Bezeugung ist also *irgendwie* da. Ist er aber im Kern erreicht? Eine Andeutung davon, dass der Papst vom Herzen Jesu für die ihm seitens der Gläubigen erwiesene Verehrung eine gnadenhafte Weltwirkung erhofft, findet sich immerhin in folgender Äußerung:

⁸¹ Vgl. z.B. Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 9: »Die Erlösung der Welt ... ist in ihrer tiefsten Wurzel die Fülle der Gerechtigkeit in einem menschlichen Herzen: im Herzen des Erstgeborenen Sohnes, damit sie Gerechtigkeit der Herzen vieler Menschen werden kann« – lat.: »Redemptio mundi ... est profecto secundum intimam suam naturam plenitudo iustitiae in corde humano: in corde Primogeniti Filii, ut ea fieri possit cordis iustitia multorum hominum« (AAS 71 [1979], 272f.); vgl. auch Predigt bei der Messe am Flughafen Abbotsford (Vancouver) am 18. 9. 1984, Nr. 5/Ende u. Nr. 6/Anfang (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19840918_messa-vancouver.html); ebenso Ansprache zum Angelus am 30. 6. 1985, Nr. 3 (*Der Apostolische Stuhl* 1985, a.a.O., 130).

⁸² Vgl. z.B. Ansprache zur Generalaudienz am 20. 6. 1979, Nr. 3 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790620.html).

⁸³ Vgl. z.B. Ansprache zum Angelus am 2. 6. 1985, Nr. 2 (*Der Apostolische Stuhl* 1985, a.a.O., 107).

⁸⁴ Vgl. z.B. Ansprache zum Angelus am 24. 6. 1979, Nr. 1 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19790624.html).

⁸⁵ Vgl. ebd. (aufgerufen am 19. 12. 2017): »Quanto è necessaria nella Chiesa questa schiera di cuori vigilianti, perché l'Amore del Cuore Divino non rimanga isolato e non ricambiato!«

⁸⁶ So in der Botschaft zum 100. Jahrestag der Weihe der Welt an das Heiligste Herz Jesu, Nr. 1 (a.a.O. [vgl. Anm. 76], 327).

»Eine besondere Erwähnung verdienen all jene, welche ihre Leiden als lebendige Opfergaben in Einheit mit dem am Kreuz durchbohrten Herzen Jesu darbieten. Auf diese Weise von der Liebe umgestaltet, wird das menschliche Leiden ein besonderer Sauertheit des Heilswerkes Christi in der Kirche.«⁸⁷

Das Bild vom ›Sauertheit‹ ist in diesem Kontext ist eine zarte Formulierung, und zudem mehr auf den Wert des Leidens als auf die Dimensionen der Verehrung und der Sühne bezogen. – Von der auf das Herz Jesu bezogenen eucharistischen Anbetung her klingt eine kultisch getragene Weltwirkung in folgenden Worten an, die Johannes Paul II. innerhalb einer Predigt in Sacré Cœur de Montmartre (Paris) gehalten hat:

»Wir sind nicht nur gerufen, dieses Geheimnis der Liebe Christi zu meditieren und zu betrachten; wir sind auch gerufen, daran teilzunehmen. Dies geschieht im Mysterium der heiligen Eucharistie, dem Zentrum unseres Glaubens. Sie ist das Zentrum jenes Kultes, den wir der barmherzigen Liebe Christi erweisen, welche sich in seinem Heiligsten Herzen offenbart; sie ist jenes Mysterium, das tags und nachts hier in dieser Basilika angebetet wird, welche durch sich selbst zu einem jener Zentren wird, von wo aus die Liebe und die Gnade des Herrn geheimnisvoll, aber wirklich auf eure Stadt, auf euer Land und auf die erlöste Welt ausstrahlen.«⁸⁸

Die Worte sind schön und tiefgehend, und die Formulierung »geheimnisvoll, aber wirklich« erinnert an Rudolf Grabers Charakterisierung der vom Herzen Jesu ausgehenden Weltwirkung. Doch das ›Ausstrahlen‹ der Liebe und Gnade Christi wird, genau besehen, von der Sacré-Cœur-Basilika ausgesagt, insofern diese durch die Gläubigen sozusagen ›eingebetet‹ ist; und die Wirkung gilt schwerpunktmäßig der bereits erlösten Welt. Ein Hineinwirken in jene Welt, die für den Glauben (oder die Vertiefung des Glaubens) noch geöffnet werden muss, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht ausdrücklich greifbar.

Diese beiden Stellen aus der Verkündigung Johannes Pauls II. lassen eine gewisse Nähe zum alten kulttheologischen Denken erkennen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass es sich um Bekundungen untergeordneten Ranges handelt, um schlichte Ansprachen zu konkreten Gelegenheiten. Im Gesamten der Lehrverkündigung des Papstes scheint auf diesem Aspekt also kein nennenswerter Ak-

⁸⁷ Ansprache zum Angelus am 24. 6. 1979, Nr. 1: »Tra questa schiera meritano una particolare menzione tutti coloro che offrono le loro sofferenze come vive vittime in unione con il Cuore di Cristo trafitto sulla croce. Trasformata così con l'amore, la sofferenza umana diventa un particolare lievito della salvifica opera di Cristo nella Chiesa« (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19790624.html [aufgerufen am 19. 12. 2017]; Übersetzung von J.N.).

⁸⁸ Ansprache in Sacré Cœur de Montmartre am 1. 6. 1980, Nr. 4 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800601_montmartre-paris.html [aufgerufen am 19. 12. 2017]; Übertragung: J.N.): »Ce mystère de l'amour du Christ, nous ne sommes pas appelés à le méditer et à le contempler seulement; nous sommes appelés à y prendre part. C'est le mystère de la Sainte Eucharistie, centre de notre foi, centre du culte que nous rendons à l'amour miséricordieux du Christ manifesté dans son Sacré-Cœur, mystère qui est adoré ici nuit et jour, dans cette basilique, qui devient par là-même un de ces centres d'où l'amour et la grâce du Seigneur rayonnent mystérieusement mais réellement sur votre cité, sur votre pays et sur le monde racheté.«

zent zu liegen, und auch inhaltlich gesehen deutet sich das, was aus dem Lehramt Leos XIII., Pius' XI. und Pius' XII. bekannt ist, in den zitierten Stellen nur hauchartig an. Eine am Herzen Jesu orientierte Identitätsfindung des Christentums als solchen innerhalb der globalen Zeitlage kann an diesen Texten nicht festgemacht werden.

3.4.4. Gesamteindruck

Bei Johannes Paul II. begegnet man, aufs Ganze gesehen, einem Umgang mit dem Herzen Jesu, der eine Vielheit an Dimensionen zu einer Gesamtsicht integriert. Darin liegt eine Stärke. Gelingt es ihm aber dabei, unter dem starken Fokus auf der ›Betrachtung‹ des Herzens Jesu – bzw. auf dem ›Lernen von‹ ihm – die ›Verehrung‹ und (in umgekehrter Richtung) die ›Begnadung‹ auch in deren begrifflichem Eigenwert zu wahren und auszudrücken? Zumindest im Rahmen des hier Untersuchten zeigt sich dies kaum. Nicht mehr recht greifbar scheint somit das kultische Zueinander von ›Verehrung‹ einerseits und von ›Gnade‹ als ›Frucht‹ der Verehrung andererseits (wobei damit keineswegs behauptet werden soll, diese beiden aufeinander bezogenen Dimensionen seien im früheren Denken einander ›extrinsezistisch‹ ausschließende Pole, die im Sinne eines ›Do-ut-des‹ aufeinander folgen würden; aber sie können darin doch so unterschieden werden, dass ein solches Zueinander teilweise sogar in problemloser Beiläufigkeit aussagbar bleibt).

Tritt daher bei Johannes Paul II. das Kultprinzip praktisch in den Hintergrund, wird der Herz-Jesu-Bezug zu einer Angelegenheit christlicher Spiritualität. Das ist er im bisherigen Kultdenken zwar auch, aber nicht nur: Der Ausgangspunkt von einem *cultus*, der dem Herzen Jesu allgemein zu erweisen ist, führt vielmehr inmitten der Zeitlage zu einer kultischen Gesamtsicht von Christentum und Kirche, welche alle Gläubige betrifft und sich auch an alle Gläubigen richtet. Spiritualität ist darin ein wertvoller (ja unverzichtbarer) Teilaspekt; bei Johannes Paul II. aber wird sie zum Einigen. In dieser Verengung verwirklicht der Papst zugleich auf tiefgründige Weise die Weichenstellung des Zweiten Vatikanums, die Herz-Jesu-Verehrung als *pium exercitium* anzusehen. Johannes Paul II. hält nur noch daran fest, dass ein Vorhandensein dieses *pium exercitium* für die Kirche notwendig ist; doch eine allgemeine Vorschrift, wie wir sie noch bei Paul VI. finden, scheint in diesem Denken, soweit es hier untersucht wurde, keinen Platz mehr zu haben.

3.5. Die Herz-Jesu-Verkündigung Benedikts XVI.

In bestimmter Perspektive scheint die Lehrverkündigung Papst Benedikts XVI. noch einen Schritt weiter zu gehen, insofern nämlich auch das bisher noch greifbare Festhalten an einer Notwendigkeit der Herz-Jesu-Verehrung nicht mehr direkt auf die Belange der Kirche ausgerichtet wird: Für Benedikt XVI. ist es vielmehr die Gottesbeziehung, für die der Aufblick auf die geöffnete Seite des Gekreuzigten wesentlich bleibt: »Die Anbetung der Liebe Gottes, die im Symbol des ›durchbohrten Herzens‹ ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Ausdruck gefunden hat, bleibt für eine lebendige Gottesbeziehung unverzichtbar«, weshalb »der Blick auf die ›von der Lanze durchbohrte Seite‹, in welcher der unendliche Heilswille Gottes auf-

leuchtet, ... nicht lediglich als eine vorübergehende Frömmigkeitsform betrachtet werden« darf.⁸⁹

Dass sich dies freilich in der Gemeinschaft der Kirche und für sie verwirklicht, muss für einen Theologen wie Benedikt XVI. nicht eigens herausgestellt werden. Dass er dies aber nicht in diesem Zusammenhang explizit erklärt, entspricht wiederum – positiv gesehen – der Eigenart, wie er die Lehre über die Herz-Jesu-Verehrung bereichert: weniger durch eine an der Zeitsituation orientierte theologische Anthropologie als vielmehr durch einen Innenblick auf die spirituelle Eigenart der angesichts des Herzens Jesu möglichen Christus- und Gottesbeziehung. Tiefgründig stellt er z.B. in seinem Brief an den General der Jesuiten heraus, wie sich im Blick auf das Herz Jesu ›Erkenntnis‹ und ›Erfahrung‹ ineinander verschränken, dabei die »Haltung demütigen Gebets und hochherziger Verfügbarkeit« voraussetzen und so »zur stillen Anbetung« führen.⁹⁰

Grundlegend sind für Benedikt XVI. die Liebe Gottes und die Liebe Christi. Dies ist aber, wie festgestellt wird, »nicht nur Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung: Es ist in gleicher Weise der Inhalt jeder echten Spiritualität und christlichen Frömmigkeit«.⁹¹ Ausdrücklicher als bei Johannes Paul II. ist somit die Herz-Jesu-Verehrung *eine unter vielen anderen* christozentrischen Frömmigkeitsformen; letztere sieht Benedikt XVI. in der Beziehung zum Herzen Jesu »eingeschlossen«,⁹² so dass die Herz-Jesu-Verehrung die Gläubigen für andere Arten christlicher Frömmigkeit öffnet. Der Welt- und Zeitbezug der Herz-Jesu-Verehrung wird in diesem Denken, ähnlich wie bei Johannes Paul II., nur greifbar in den aus dieser Frömmigkeit zur Nächstenliebe befähigten Menschen:

»Wer die Liebe Gottes innerlich annimmt, wird von ihr geformt. ... Die anbetende Betrachtung der von der Lanze durchbohrten Seite macht uns für den Heilswillen Gottes empfänglich. ... Die aus der geöffneten Seite, aus der ›Blut und Wasser‹ floß (vgl. Joh 19,34), empfangenen Gaben bewirken, daß unser Leben auch für die anderen Menschen zur Quelle wird, von der ›Ströme lebendigen Wassers‹ (Joh 7,38) kommen (vgl. Deus caritas est, 7). Die aus der Verehrung der durchbohrten Seite des Erlösers geschöpfte Erfahrung der Liebe schützt uns vor der Gefahr, uns in uns selbst zu verschließen, und macht uns verfügbarer für ein Leben für die anderen.«⁹³

⁸⁹ Brief an den General der Jesuiten zum 50. Jahrestag des Erscheinens der Enzyklika *Haurietis aquas* (zit. aus http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060515_50-haurietis-aquas.html; aufgerufen am 15. 12. 2016); ital.: »Lo sguardo al ›costato trafitto dalla lancia‹, nel quale rifulge la sconfinata volontà di salvezza da parte di Dio, non può quindi essere considerato come una forma passeggera di culto o di devozione: l'adorazione dell'amore di Dio, che ha trovato nel simbolo del ›cuore trafitto‹ la sua espressione storico-devozionale, rimane imprescindibile per un rapporto vivo con Dio« (AAS 98 [2006], 461).

⁹⁰ Ebd.; ital.: »atteggiamento di umile preghiera e di generosa disponibilità« – »silenziosa adorazione« (AAS, a.a.O., 460).

⁹¹ Ebd.; ital.: »Questo mistero dell'amore di Dio per noi, peraltro, non costituisce soltanto il contenuto del culto e della devozione al Cuore di Gesù: esso è, allo stesso modo, il contenuto di ogni vera spiritualità e devozione cristiana« (AAS, a.a.O., 459).

⁹² Ebd.; ital.: »comprese« (AAS, a.a.O., 460).

⁹³ Ebd.; ital.: »Chi accetta l'amore di Dio interiormente, è da esso plasmato. ... La contemplazione adorante del costato trafitto dalla lancia ci rende sensibili alla volontà salvifica di Dio. ... I doni ricevuti dal costato aperto, dal quale sono sgorgati ›sangue e acqua‹, fanno sì che la nostra vita diventi anche per gli altri sorgente da cui promanano ›fiumi di acqua viva‹. L'esperienza dell'amore attinta dal culto del costato trafitto del Redentore ci tutela dal rischio del ripiegamento su noi stessi e ci rende più disponibili ad una vita per gli altri« (AAS, a.a.O., 461).

4. Hauptaspekte zur Unterscheidung und Orientierung

4.1. Gegenüberstellung der unterschiedlichen Schwerpunkte

Infolge theologischer Schwerpunkte des Zweiten Vatikanums bereichert die nachkonziliare lehramtliche Verkündigung die Herz-Jesu-Verehrung durch eine bis dahin nicht erreichte Reflexion auf der Ebene theologischer Anthropologie und Spiritualität. Zugleich fasst die Kirche seit dem Konzil die Idee vom Gottesreich eschatologisch und in einem mysterienhaften Sinne ekklesial: Mit der Liturgie als Quelle und Höhepunkt ihres Lebens ist die Kirche somit objektiv die mysterienhaft-keimhafte Anwesenheit des jenseitigen Gottesreiches in dieser Welt. Diese theologische Objektivität wird als so fundamental gewichtet, dass die religiöse Subjektivität des Menschen dem geradezu gegenübersteht als *pium exercitium*, als Frömmigkeitsform (oder aber direkten äußeren Welteinsatz meint).

Die vorkonziliare lehramtliche Schwerpunktsetzung vermeidet eine Gegenüberstellung von einer mysterienhaften Objektivität des Gottesreiches in der Kirche einerseits und einer subjektiven Frömmigkeit andererseits, indem sie den Begriff des *cultus* in den Vordergrund rückt, der sowohl die Frömmigkeitshaltung als auch die offizielle Liturgie umfasst und in eine umgreifende Einheit und gemeinsame Stoßrichtung bringt.⁹⁴ Das liturgische Handeln und das subjektive Bemühen in Gebet und Sühne strömen hierbei zu einer gemeinsamen Kultkraft zusammen. Indem diese Kultkraft aber auf die Verehrung des Herzens Jesu ausgerichtet wird, rückt genau jene Realität ins Zentrum, die Gott selbst vor allem durch die Privatoffenbarungen an Margarete Maria Alacoque der Kirche für ihren Weg durch die Zeitsituation der Moderne bereitet hat: Die *Kirche als solche* sieht sich somit zum Herz-Jesu-Kult gerufen und blickt hoffend und vertrauend darauf aus, dass Jesus ihren Gehorsam gegenüber diesem Ruf wiederum mit seinem (im Ruf verheißenen) Gnadeneingriff beantworte. Hier wird eine lebendige Dialogik zwischen der pilgernden Kirche und dem sie konkret führenden Gott inmitten konkreter Zeitlage sichtbar, und es ist nachvollziehbar, dass Pius XII. dies theologisch mit dem Bild der bräutlichen Beziehung zwischen Christus und der Kirche qualifiziert.⁹⁵

⁹⁴ Wenn das von Paray-le-Monial inspirierte Spezifikum der Herz-Jesu-Verehrung zusammen mit der Liturgie unter den einen Begriff des *cultus* gebracht wird, bleibt Liturgie nicht nur von ihrem objektiven theologischen Wesen, sondern auch von der sie mittragenden Frömmigkeit her aufgefasst. Dies tritt nach dem Konzil weitgehend in den Hintergrund, wie auch die Neufassung der Herz-Jesu-Präfation veranschaulicht. Der bisherige Text lässt die Frömmigkeit der Beter in folgenden Worten einfließen: »Dies Herz, in dem die Glut der Liebe zu uns nie erlischt, sollte den Frommen eine Stätte der Ruhe werden, den Büßenden aber als rettende Zuflucht offen stehen.« (lat. »apertum Cor . . . , quod amore nostri flagrare numquam destitit, piis esset requies et poenitentibus pateret salutis refugium«; dt. u. lat. zit. n. A. Schott, *Das vollständige Römische Messbuch lateinisch und deutsch*, Freiburg 1961, 486). Der neue Text hingegen begnügt sich – bei allem Tiefgang der Aussage – mit den objektiven Gegebenheiten des von Christus gewirkten Heils, denen (in der Wortwahl freilich in deutlicher Anlehnung an den Beginn der Enzyklika *Haurietis aquas*) der Mensch nur als Empfangender zugeordnet ist, nicht mehr jedoch als kultisch aktiv Mitwirkender: »Das Herz des Erlösers steht offen für alle, damit sie freudig schöpfen aus den Quellen des Heiles« (zit. n. *Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg u. a. ²1988, 258f.; lat.: »ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attracti, iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio« [Missale Romanum, Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, 494]).

⁹⁵ So wird im Prooemium der Enzyklika *Haurietis aquas* genau in diesem Zusammenhang die Kirche als »mystische Braut« (»mystica sponsa«) Christi bezeichnet (dt. a. a. O. [wie Anm. 1]; lat. AAS, a. a. O. [wie Anm. 1], 310).

Darin erkennt die Kirche eine entscheidende Grundlage für ihre Wirksamkeit in der Welt und tritt so dieser Welt gegenüber. Das Lehramt Leos XIII., Pius' XI. und Pius' XII. hebt dabei das Reich Gottes hervor im Sinne einer Rückgewinnung der konkreten, dem Christentum zunehmend entfremdeten Gesellschaft für Christus-König unter einem betend-sühnenden Aufblick gläubiger Allgemeinheit zum Herzen Jesu. Dadurch erhält das Herz Jesu objektive Zeitrelevanz. So kann Pius XII. in seiner Enzyklika *Haurietis aquas* die gesamte Kirche zur Herz-Jesu-Verehrung förmlich verpflichten,⁹⁶ und wir sahen, wie dies bei Paul VI., und eigentlich ja auch im Zweiten Vatikanum, noch ansatzhaft greifbar bleibt.

Doch im Zuge des Konzils steht die Welt der Idee des Gottesreiches nicht mehr begrifflich polar gegenüber.⁹⁷ Damit verliert eine so profilierte Reich-Gottes-Idee an religiöser Zugkraft und infolgedessen auch die Herz-Jesu-Verehrung an einer über das Anthropologische hinausgehenden objektiven Relevanz für das Leben der Kirche in der Zeit. Von einer anlassbedingten Andeutung bei Johannes Paul II. abgesehen,⁹⁸ wird sie kaum noch mit dem Christkönigsgedanken in Verbindung gebracht.

Statt des Christkönigsbezugs dominiert der Blick auf den Menschen, indem der Sinn der Herz-Jesu-Frömmigkeit vor allem – aber theologisch und spirituell tiefgehend – in dem anthropologischen Ertrag und dem dadurch freigesetzten humanen Beitrag zu einer »Zivilisation der Liebe« gesehen wird.

4.2. Wege zur Integrierung

Weder das konziliare noch das nachkonziliare kirchliche Lehramt verpflichten zu der hiermit herausgestellten Schwerpunktverlagerung: Kann man daher nicht beide Akzentsetzungen, die kultische und die anthropologische, in ihren positiven Anliegen ineinander integrieren? Denkerisch relativ problemlos wäre es, das kultisch ausgerichtete Denken mit den anthropologisch-spirituellen Akzenten zu bereichern: Die hohen Begriffe des *cultus*, der *devotio* und der Sühne können davon nur profitieren und somit der Gefahr ihres Abgleitens in hohle Ideale vorbeugen. In umgekehrter Richtung aber wäre es nötig, neu anzuerkennen, dass die Herz-Jesu-Verehrung nicht auf den spirituellen und existentiellen Tiefgang eingegrenzt werden darf, sondern den Rang eines Identitätsmerkmals des Christentums in der modernen Zeitlage verdient.

⁹⁶ So spricht Pius XII. ebd. im Prooemium von der »Verehrung, die dem heiligsten Herzen Jesu Christi zu erweisen ist [*adhibendus est*]« (dt. a.a.O. [wie Anm. 1]; lat. AAS, a.a.O. [wie Anm. 1], 311; Hervorhebung von J.N.). Und noch deutlicher ist in Kap. V zu lesen: »Es besteht also kein Zweifel, daß, wenn die Christgläubigen dem heiligsten Erlöserherzen huldigen, sie einer schweren Verpflichtung nachkommen [*officio obtemperant sane gravissimo*], durch die sie Gott zu dienen gehalten sind [*tenentur*]« (ebd.; lat. a.a.O., 346f.).

⁹⁷ Der Begriff »Welt« ist auf dem Konzil, wie J. Ratzinger diagnostiziert, »in einem weitgehend vorthologischen Stadium verblieben ... undeutlich bleibt, was in jedem Einzelfall mit Welt gemeint ist« (*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 397). Auch für L. Scheffczyk »stellt sich ... das Problem der genaueren Bestimmung oder Definition des Begriffes »Welt«, den das Konzil nicht präzise und eindeutig fasste, sondern mehrdeutig gebrauchte« (*Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: ders., *Glaube in der Bewahrung*, St. Ottilien 1991, 11–31, hier 11).

⁹⁸ Vgl. Botschaft anlässlich des 100. Jahrestages der Weihe der Welt an das Heiligste Herz Jesu (a.a.O. [wie Anm. 76]).

Darin behalten die kultischen Begriffe eine über ihren spirituellen Tiefgang hinausgehende Tragweite, eine Bedeutung also, welche einerseits zwischen Liturgie und Frömmigkeit eine Einheit herstellt, und andererseits auch den weniger fromm veranlagten Mitläufer noch in die Gesamtbewegung einbezieht. Außerdem wird das anthropologisch ausgerichtete Denken von dem kultischen dadurch bereichert, dass Begriffe wie ›Betrachtung‹, ›Erkenntnis‹ oder ›Lernen‹ davor bewahrt bleiben, in erster Linie auf den Menschen rückbezogen zu werden. Bei allem anthropologisch-spirituellen Gewinn muss die Stoßrichtung der Gottesverehrung führend sein: Benedikt XVI. deutet dies spirituell ja an, freilich ohne es in diesem Zusammenhang kulttheologisch auszuschöpfen. Deshalb darf neu anerkannt werden, dass die Wurzel des Weltbezuges des Herzens Jesu nicht im Wirken der von ihm geprägten Menschen, sondern in der durch den *cultus* erlebten Gnade selbst liegt: Gott ist es, der so in die Welt eingreift und sie innerlich führt, geheimnishaft und real zugleich. Das Geheimnis übernatürlicher Stellvertretung darf hierbei grundlegende Bedeutung behalten:

»Der gerechte Gott, der um zehn Gerechter willen Sodoma barmherzig geschont hätte, er möge erst recht die ganze Menschheit schonen. Die Gemeinschaft der Gläubigen, die, eins mit Christus, ihrem Mittler und Haupte, alle Menschen betend vertritt, möge mit ihrem demütigen Rufen das Glück finden, ihn zu versöhnen.«⁹⁹

Darin hat auch die Fruchtbarkeit und überhaupt die Inspiration christlichen Apostolats und Welteinsatzes eine theologisch zu wenig beachtete, jedoch entscheidende Quelle. Indem der christliche Weltbezug in kultischer Weise vom Herzen des Erlösers ausgeht, wird seine Kraft, der Durchsetzung der *Erlösung* in der Welt zu dienen, in ihrem innersten Wesen angesprochen und freigesetzt. Darin erweist sich die Herz-Jesu-Verehrung als objektiv bedeutsam und notwendig.

The Sacred Heart of Jesus as Core Aspect of the Christian Relation to the World

Abstract

Devotion to the Sacred Heart of Jesus is nowadays mostly associated with private piety. However, the present study intends to open up its objective value. Inspired by arguments of Rudolf Graber, it examines the magisterial teaching of the Church as formed before the Second Vatican Council in view of the significance of the Sacred Heart to the world in our time. Afterwards the Council's references to the Sacred Heart of Jesus and their influence in the teaching of Paul VI, John Paul II and Benedict XVI are pointed out. This shows a paradigmatic shift: The emphasis of an objective ecclesial value of the devotion to the Sacred Heart as *cultus* and *devotio* has changed to a focus on the spiritual and anthropological dimension of a *pium exercitium*.

⁹⁹ Pius XI., Enzyklika *Miserentissimus Redemptor*; zit. n. Rohrbasser, a.a.O. (wie Anm. 17), Nr. 146 – lat: »Atque illud praecipue optamus vehementer speramusque fore, ut ea divini iustitia Numinis, quae propter decem iustos misericors Sodomis pepercisset, multo magis hominum generi universo sit partitura, a fidelium communitate, una cum Christo Mediatore et Capite, omnium loco ac nomine comprecantum, suppliciter invocata et placata feliciter« (AAS 20 [1928], 178).

»Verus philosophus est amator Dei«¹ Augustinus und die inversive Methode religiösen Erkennens

Von Ciril Rüttsche, Wiezikorn

Zusammenfassung

Wie bei Augustinus immer wieder zu lesen ist, erkennt der Mensch die ewigen Wahrheiten (*veritates aeternae*) nur dann, wenn er sie liebt. Doch wie lässt sich angesichts der Aussage aus *De spiritu et littera* (412), dass es unmöglich sei, »etwas zu lieben, ohne es zu kennen«, daran festhalten? Wie kann die Liebe dem Erkennen vorhergehen, da doch niemand etwas lieben kann, ohne es erkannt zu haben? Hängt dies allenfalls damit zusammen, dass Augustinus nur den Gottliebenden als wahren Philosophen bezeichnet, weil nur er jenes Verlangen in sich trägt, das ihm die prinzipielle Möglichkeit eröffnet, alles, was immer die Menschen Wahres zu erkennen vermögen, auch wirklich zu erkennen?

Im Rahmen dieses Beitrags wird der Nachweis zu erbringen gesucht, dass sich bei Augustinus schon findet, was im letzten Jahrhundert die Phänomenologen nicht nur zu behaupten, sondern auch zu begründen wussten. Damit wird Bezug genommen auf die entscheidende Rolle, die der Willensrichtung für die Erkenntnis der objektiven Wahrheit zukommt.

Dass das, was erkannt wird, immer ein Sachverhalt ist und nur ein Sachverhalt sein kann, das haben die Phänomenologen vor gut 100 Jahren ausdrücklich zur Sprache gebracht. Dass der Sachverhalt das objektive Korrelat des Erkennens ist, setzte auch Augustinus voraus. Denn immer ist es das Verhalten einer Sache, das in dieser oder jener Hinsicht erkannt wird. Mit einem Beispiel: Die Farbe »gelb« kann gesehen werden. Doch erkennen ist ein anderer Akt. Dies kann man beispielsweise, dass der Himmel wolkenfrei, das Essen bekömmlich oder der Schwefel gelb ist.

Was sodann die Methode betrifft, mit der Sachverhalte erkannt werden können, so müssen die Sachverhalte erst geschieden werden. Denn es sind nicht alle Sachverhalte philosophisch von Interesse. So verständlicherweise auch diejenigen nicht, die gerade benannt wurden. Sondern philosophisch interessant sind nur die unwandelbaren, oder wie Augustinus sie nennt, die ewigen Wahrheiten (*veritates aeternae*). Die Methoden zur Erlangung solch bleibenden Wissens schied Augustinus in mehrere Arten, von denen hier nur die *Widererinnerung* benannt sei, die er von Platon übernommen hat, und die Theorie der *Erleuchtung*, welche seinen weltanschaulichen Wandel dokumentiert.

¹ *Civ.* 8,1 (CCSL 47, S. 216).

1. *Fides quaerit, intellectus invenit*

Das Hauptwerk des Augustinus zur Philosophie der Religion sind die fünfzehn Bücher über die Trinität (*De trinitate*, 399–419). Dabei sucht er die Methode zur Anwendung zu bringen, nach der der Glaube sucht und die Einsicht findet.² Die wissenschaftstheoretische Begründung dieser Methode liegt für Augustinus darin, wie er an verschiedenen Stellen zum Ausdruck bringt, dass das Denken derer, die nach Wissen streben, auf einem doppelten Weg geführt werden müsse: »durch die Autorität und durch die Vernunft«³.

Nach *De vera religione* (389–391) sind Autorität und Vernunft »zwei verschiedene Heilmittel, die aufeinanderfolgend zur Anwendung kommen müssen«⁴. »Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zur Einsicht und Erkenntnis.«⁵ Wobei dem Glauben dennoch ein gewisses Mass an Vernunft vorhergeht, denn es erscheint ja gerade als vernünftig, dass der Glaube der Vernunft vorhergeht.⁶ Nach *De utilitate credendi* (391–392) muss man, um Zugang zur wahren Religion als der »Verehrung und Erkenntnis Gottes«⁷ zu finden, »zunächst das glauben, was man später erst erfasst und einsieht«. Was für Augustinus heisst, dass »man [...] sich der strengen Herrschaft der Autorität unterwerfen [muss]«.⁸

Doch welcher Autorität unterwerfen? Die Autorität, der man sich unterwerfen muss, auf der der Glaube gründet, ist die Katholische Kirche (*ecclesia catholica*).⁹ Ihre »Vorschriften für den besten Lebenswandel«¹⁰ sind zu befolgen.¹¹ Durch das Befolgen der sittlichen Vorschriften wird man »den Geist reinigen und fähig machen, die geistigen Wahrheiten zu fassen«¹². »Die Autorität dient somit dem Menschen, der die Wahrheit nicht schauen kann, zu dem Zweck, zur Schau fähig zu werden und sich reinigen zu lassen.«¹³ Zu glauben sei dabei so, dass man zugleich hoffte, es dereinst zu sehen.¹⁴ In *De ordine* (386) erklärt Augustinus die Auswirkung des Autoritätsglaubens so, dass der Mensch, sofern er im Glauben an die Autorität der Kirche die sittlichen Vorschriften befolge, lerne, »wieviel Vernunft sich in demjenigen [verberge], nach dem er strebte, bevor er den Weg der Vernunft beschreiten konnte«¹⁵. Zudem

² Vgl. *trin.* XV, 2,2: *fides quaerit, intellectus invenit*

³ *Ord.* 2,26 (CCSL 29, S. 121): *auctoritate atque ratione*.

⁴ *Vera rel.* 45 (CCSL 32, S. 215).

⁵ Ebd. (ebd.)

⁶ Vgl. *ep.* 120,3 [CCSL 31B, S. 144 f.] sowie Karl LÖWITZ, »Wissen und Glauben«, in: *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*. 3 Bde. Paris: Études augustinienes, 1954, Bd. 1, S. 403–410; hier S. 406f.

⁷ *Util. cred.* 27 (CSEL 25, S. 34).

⁸ Vgl. ebd. 21 (ebd., S. 26).

⁹ Vgl. ebd. 31 (ebd., S. 38).

¹⁰ *Ord.* 2,26 (CCSL 29, S. 122).

¹¹ Vgl. *vera rel.* 13 (CCSL 32, S. 196).

¹² Ebd. (ebd.)

¹³ *Util. cred.* 34 (CSEL 25, S. 43).

¹⁴ Vgl. *ep.* 120,8 f. (CCSL 31B, S. 149.).

¹⁵ *Ord.* 2,26 (CCSL 29, S. 122).

werde er verstehen, was die Vernunft ihrem Wesen nach ist, wenn er der Wiege der Autorität entwachsen sei.¹⁶

2. Willenstheorie und Inversion

Zu Beginn seiner Willenstheorie, d. h. im ersten Buch der Schrift *De libero arbitrio* (388–391), vertrat Augustinus jedenfalls die Auffassung, dass der Mensch frei sei, sein Wollen selbst zu wählen.¹⁷ Im Zuge der Entfaltung der Gnadenlehre wird Augustinus den Glauben dann allerdings nicht mehr als frei wählbare »pädagogische Vorstufe im Erkenntnisprozess«¹⁸ begreifen, der man letztlich entwachsen soll. Vielmehr wird der Glaube für eine adäquate Gotteserkenntnis schlechthin unerlässlich.

Doch im Zuge der Vertiefung in die paulinischen Schriften sieht er sich gezwungen, diese Auffassung zu modifizieren. So schreibt er im dritten Buch von *De libero arbitrio* die volle Willensfreiheit, das Schlechte oder das Gute zu wählen, nurmehr dem paradiesischen Menschen zu¹⁹. Dieser sei frei gewesen, aus den ihn berührenden höheren und niedrigeren Vorstellungen, durch die alleine der Wille zum Handeln ange-regt werde, zu wählen.²⁰ Er hätte »der niedrigeren Vorstellung und ihrer Verlockung nicht nachzugeben«²¹ gebraucht. Da er aber gerade dies getan habe, seien alle Nachkommen »von Geburt an«²² mit den Strafen²³ der Unwissenheit (*ignorantia*) und des Unvermögens (*difficultas*) belastet.²⁴ Während Unwissenheit heisse, »das Falsche für wahr zu halten«²⁵, stehe das Unvermögen dafür, »sich nicht von den Werken der Lust zurückhalten zu können«²⁶. Zwar selbst noch keine Sünden, würden sie aber dazu, wenn die göttliche Hilfe ausgeschlagen werde. Denn es »wird dir nicht als Schuld

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. *lib. arb.* 1,76 (CCSL 29, S. 225 f.); 1,86 (ebd., S. 228); 1,97 (ebd., S. 230 f.).

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München: Karl Zink, 1954; hier S. 228.

¹⁹ Vgl. ebd. 3,179 (ebd., S. 306).

²⁰ Vgl. ebd. 3,255 (ebd., S. 319).

²¹ Ebd. 3,257 (ebd.).

²² *Retr.* 1,9,6 (CCSL 57, S. 29).

²³ Die Strafen der Unwissenheit und des Unvermögens versteht Augustinus hier als Erbübel, noch nicht aber als Erbschuld, wie er dies ab *Ad Simplicianum* tun wird (vgl. Johannes BRACHTENDORF, Einleitung zu: Augustinus, *De libero arbitrio*, Paderborn: Schöningh, 2006, S. 7–69; hier S. 31).

²⁴ Vgl. *lib. arb.* 3,178 (CCSL 29, S. 306).

²⁵ Ebd. 3,179 (ebd.). Die Strafe der Unwissenheit ist auch der Grund, weswegen das Wissen um das Glück nicht ebenso allgemein ist wie das Verlangen danach. Augustinus dazu:

Verwunderlich aber ist es, dass, wo doch alle den einen Willen haben, die Glückseligkeit zu ergreifen und zu bewahren, doch eine so grosse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Willensrichtungen hinsichtlich der Glückseligkeit selbst besteht, nicht als ob jemand sie nicht wünschte, sondern weil nicht alle sie kennen. Könnten sie nämlich alle, dann würden nicht die einen glauben, sie bestehe in der Tugend der Seele, andere, sie bestehe in der Lust der Sinne, andere, sie bestehe in beiden, wieder andere, sie bestehe wieder in anderem. Je nachdem nämlich ein Ding sie besonders ergötzte, verlegen sie darein das glückliche Leben. (*Trin.* 13,7 [CCSL 50A, S. 389 f.])

²⁶ *Lib. arb.* 3,179 (CCSL 29, S. 306).

angerechnet, was du wider Willen nicht weißt, sondern was du, da du es nicht weisst, versäumst zu fragen, und [...] den verachtest, der sie heilen will«²⁷. Nur das Nicht-Bitten um göttliche Hilfe sowie das Ausschlagen des göttlichen Hilfsangebots, nur dies, so Augustinus, »sind deine eigenen Sünden«²⁸. Dieselbe Sprache spricht er in der Auslegung zu einigen Themen des Römerbriefes des Apostels Paulus.²⁹ Auch in dieser Schrift wird dem Willen die Fähigkeit zugesprochen, sich für den Glauben zu entscheiden, und auch hier folgt dem Glauben die göttliche Hilfe, auf dass er das Gute auch zu tun vermag.³⁰

Desgleichen spricht sich Augustinus in seiner Schrift an Simplicianus (*Ad Simplicianum* [396–398]) zuerst dafür aus, dass der Mensch die göttliche Hilfe in dem Moment empfangen, in dem er anfangs, an Gott zu glauben,³¹ und »niemand glaubt, ausser mit freiem Willen«³². In dieser Schrift spricht sich Augustinus dann erstmals auch dafür aus (wie er in *De praedestinatione sanctorum* betont), dass der Glaube der göttlichen Gnade nicht vorhergeht, sondern »vor jedem Verdienst [steht] die Gnade«³³.

Stand bei Platon am Beginn des erkenntnismässigen Aufstiegs noch der spontane Akt des Individuums, so kommt es bei Augustinus zur Umkehrung der Positionen von Subjekt und Objekt. Beginn und Ziel des Erkenntnisprozesses liegen jetzt bei Gott. Nun ist »auch der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«³⁴. Will Augustinus damit sagen, dass nun bereits der gute Wille von Gott bewirkt ist und »die freie Entscheidung des Willens«³⁵ damit zur Illusion geworden ist? Was sich in bzw. ab seiner Schrift an Simplician geändert hat, ist die entschiedeneren Berücksichtigung des menschlichen Sündenfalls und seiner Folgen³⁶: Weil die Menschheit, wie es nun heisst, »von der höchsten Gerechtigkeit die Todesstrafe verdient

²⁷ Ebd. 3,181 (ebd.).

²⁸ Ebd. (ebd.).

²⁹ *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* (394).

³⁰ Vgl. *exp. prop. Rm.* 52,12 (CSEL 84, S. 35): *Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat spiritum sanctum*. Oder auch *exp. prop. Rm.* 53,7 (ebd., S. 36): *Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas dei diffunditur in cordibus nostris, ut nos misericordes efficiat*.

In *retr.* 1,23,2 f. (CCSL 57, S. 68 ff.) wird Augustinus diese Position korrigieren. Auch in *praed. sanct.* 7 (PL 44, Sp. 964) (428–429) sagt er, dass er sich in der Auslegung im Irrtum befunden hätte, »der Glaube an Gott sei kein Geschenk Gottes, sondern er sei in uns aus eigenem Vermögen; und durch ihn würden wir die Gaben Gottes erhalten«. Doch dann »würde sie aufhören, Gnade zu sein, wenn ihr irgendwelche Verdienste vorausgingen«.

³¹ Vgl. *Simpl.* 1,2,2 (CCSL 44, S. 25).

³² Ebd. 1,2,5 (ebd., S. 29).

³³ Ebd. 1,2,7 (ebd., S. 32).

³⁴ Ebd. 1,2,12 (ebd., S. 36). Vgl. auch ebd. 1,2,21 (ebd., S. 53 f.).

³⁵ *Lib. arb.* 2,1 (CCSL 29, S. 236).

³⁶ Dazu gehört neben dem sog. »zweiten Tod« (*civ.* 13,2 [CCSL 48, S. 385]) v. a. die Konkupiszenz (vgl. *Simpl.* 1,2,20 [CCSL 44, S. 51 f.]). Weil die ersten Menschen – Adam und Eva – dem übergeordneten Gott »keinen Gehorsam leisten wollten«, sollte ihnen auch der ihnen untergeordnete Leib nicht mehr gehorsam sein (vgl. *pecc. mer.* 2,35 f. [CSEL 60, S. 106 ff.]). Behaftet mit diesem »Übel der Sünde« wird jeder Mensch geboren (vgl. ebd. 1,57 [ebd., S. 56]), es wird »durch Fortpflanzung zugezogen« (ebd. 3,21 [ebd., S. 148]): »Mit der Begehrlichkeit sind wir geboren« (*ep. Io. tr.* 4,11 [PL 35, Sp. 2011]).

hat«³⁷, vermag kein Mensch aus eigener Kraft das Gute zu wollen. »Der freie Wille hat sehr grossen Wert, gewiss, es gibt ihn, aber welchen Wert hat er bei denen, die unter die Sünde verkauft sind?«³⁸

Wie Augustinus in einem seiner letzten Werke schreibt (*De praedestinatione sanctorum* [428–429]), hätte sich ihm in der Schrift an Simplicianus [396–398] das Verhältnis erschlossen, in dem der menschliche Wille und die göttliche Gnade zueinander stünden.³⁹ Von daher begreiflich, dass seine *Confessiones* (397–401) darauf aufbauen.⁴⁰ Der autobiographischen Erzählung seiner Bekehrung im achten Buch der *Confessiones* lässt sich denn auch entnehmen, wie er angesichts dessen, dass »der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«⁴¹ ist, zugleich an der Willensfreiheit des Menschen festhalten kann.

3. Wie lässt sich die Aussage, dass »der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«⁴² ist, zusammendenken mit der Willensfreiheit des Menschen?

Ohne an dieser Stelle auf Augustinus' Bekehrungsgeschichte einzugehen, die er im achten Buch seiner *Confessiones* beschreibt, ist die Beschränkung auf die einschlägigen Ergebnisse angezeigt, die hier von Interesse sind. Sie bringen seine Auffassung zum Ausdruck, wie die Aussage aus der Schrift *Ad Simplicianum*, dass »der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«⁴³ sei, sich zusammendenken lässt mit der Willensfreiheit des Menschen. Diese beiden Wirklichkeiten lassen sich auf der Grundlage zusammendenken, auf der Augustinus die Phase vor der eigentlichen Bekehrung als einen »Kampf meiner selbst gegen mich selbst«⁴⁴ beschreibt. Wobei sein freies Entscheidungsvermögen (*liberum arbitrium*)⁴⁵ mit den divergierenden Willensregungen

³⁷ *Simpl.* 1,2,16 (CCSL 44, S. 42).

³⁸ Ebd. 1,2,21 (ebd., S. 53).

³⁹ Vgl. *De praedestinatione sanctorum* 8 (PL 44, Sp. 966).

⁴⁰ Vgl. *persev.* 53 (PL 45, Sp. 1026).

⁴¹ *Simpl.* 1,2,12 (CCSL 44, S. 36).

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ *Conf.* 8,27 (CCSL 27, S. 130).

⁴⁵ Gleich zu Beginn des neunten Buches sagt Augustinus mit Rückblick auf die der Bekehrung vorangegangene Zeit:

Wo war die langen Jahre hindurch, aus welcher heimlichen Tiefe wurde in einem Augenblick zurückgerufen, mein freier Wille [liberum arbitrium], mit dem ich unter Dein sanftes Joch meinen Nacken beugen und die Schultern Deiner leichten Last darbiegen sollte, Christus Jesus, »mein Helfer und mein Erlöser?« (Ebd. 9,1 [ebd., S. 133])

Wichtig zu erwähnen, dass das freie Entscheidungsvermögen nach Augustinus auch nach dem Sündenfall erhalten geblieben ist. Die einzige gegenteilige Aussage findet sich *ench.* 30 (CCSL 46, S. 65 f.), doch erklärt sie sich vom Kontext her (vgl. Nico W. DEN BOK, »Freedom of the Will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing«, in: *Augustiniana* 44 (1994), S. 237–270; hier S. 263).

(*voluntates*) rang.⁴⁶ Was solange dauerte, bis er »sich endlich zu einem entschliesst, und so den bisher gespaltenen Willen ganz auf dies eine richtet.«⁴⁷ Aber gerade dies vermochte Augustinus eben nicht aus eigener Kraft. Zwar war er frei, sich für Einzelhandlungen des Körpers zu entscheiden, aber seine *voluntates* zu einen, und zwar in der Gottesliebe zu einen, das ging über seine Kräfte hinaus.⁴⁸ Er bedurfte der Gnade Gottes.

Mittels der inneren Differenzierung des Willens begründet Augustinus das Bedürfnis nach göttlicher Hilfe. Der menschliche Wille bedarf dieser, weil das *liberum arbitrium* in seinem Entscheiden wesentlich abhängig ist von der Qualität der *voluntates*, es diese aber nicht selbst zu wählen vermag. Auch ist Augustinus mit dieser Unterscheidung im Besitze des denkerischen Mittels, um angesichts des Bedürfnisses nach göttlicher Hilfe trotzdem an der menschlichen Willensfreiheit festhalten zu können. Unmissverständlich die diesbezüglichen Worte in *De spiritu et littera* (412)⁴⁹: Das Verhältnis von freiem Willen und göttlicher Gnade stellt sich ihm nun so dar, dass er zugleich an der Willensfreiheit des Menschen wie an der Bewirkung des guten Willens durch Gott festhalten kann. Was er so erklärt, dass Gott die entsprechende *voluntas* hervorruft, woraufhin der Mensch, dessen *liberum arbitrium* dadurch an Kraft gewinnt, es nun vermag, dieser *voluntas*, dieser Neigung zuzustimmen, sich für sie zu entscheiden.

Nichts anderes sagt er in seiner Schrift an Simplician: Denn: »In wessen Macht steht es,« so fragt er an dieser Stelle, »dass sein Denken von etwas, das er gesehen hat, derart beeindruckt wird, dass sein Wille sich dem Glauben zuwendet?«⁵⁰ Und: »Wer wendet sich mit ganzer Seele einer Sache zu, die ihn nicht erfreut? Oder in wessen Macht liegt es, dass ihm etwas begegnet, was ihn erfreuen kann, bzw. dass ihn erfreut, was ihm begegnet?«⁵¹ Folglich: »Wenn uns also erfreut, was uns zu Gott bringt, wird auch das durch Gottes Gnade eingegeben und geschenkt.«⁵² Dem Menschen aber ist es aufgetragen, dem Erfreulichen kraft seines freien Willens zuzustimmen.⁵³

4. Wahrheit und Liebe

Stellt man daraufhin die kritische Frage, weswegen die einen Menschen die Wahrheit nicht in Gott (*Deus veritas est*⁵⁴), sondern in Zeitlichem erblicken wollen, und

⁴⁶ D. h. den Neigungen zur Geschlechtlichkeit und zur Nachfolge Christi. Dabei scheidet sich eine jede dieser Neigungen zur Geschlechtlichkeit und zur Nachfolge Christi einerseits nochmals in eine Vielzahl von *voluntates* (siehe *conf.* 8,24 [CCSL 27, S. 128]), andererseits sind auch sie bereits Konkretisierungen der beiden allgemeinsten Liebesarten: der *cupiditas* und der *caritas*.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen *liberum arbitrium* und *volunta(te)s* findet sich deutlich herausgearbeitet in DEN BOK, »Freedom of the Will«, S. 237–270. Siehe auch Christoph HORN, »Willensschwäche und zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII«, in: Michael FIEDROWICZ (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*. Trier: Paulinus, 2004, S. 105–122.

⁴⁷ *Conf.* 8,24 (CCSL 27, S. 128).

⁴⁸ Vgl. ebd. 8,21 (ebd., S. 126 f.).

⁴⁹ Vgl. *spir. et litt.* 58 (CSEL 60, S. 216).

⁵⁰ *Simpl.* 1,2,21 (CCSL 44, S. 53).

⁵¹ Ebd. (ebd., S. 53 f.).

⁵² Ebd. (ebd., S. 54).

⁵³ Vgl. *ep. Io. tr.* 4,7 (PL 35, Sp. 2009).

⁵⁴ *Trin.* 8,3 (CCSL 50, S. 271).

sie die Wahrheit um der Sache willen hassen, die sie als Wahrheit lieben,⁵⁵ so muss dies im Sinne der genannten Theorie so verstanden werden, dass Gott die entsprechende *voluntas* hervorruft, worauf der Mensch, dessen *liberum arbitrium* dadurch an Kraft gewinnt, es nun vermag, dieser *voluntas* oder Neigung zuzustimmen, sich für sie zu entscheiden. Einmal mehr veranschaulichen dies die *Confessiones*. Wie Augustinus in seinem neunzehnten Lebensjahr Ciceros *Hortensius* las, ergriff ihn schlagartig ein inbrünstiges Verlangen nach der Weisheit.⁵⁶ Die er zwar bereits liebte und kannte, die er aber plötzlich noch besser zu kennen begehrte. Und mit der Zustimmung zu diesem geschenkhaft in ihm aufgestiegenen Verlangen war sein erkenntnismässiger Weg denn auch bereitet.

Nur dann erkennt der Mensch die ewigen Wahrheiten (*veritates aeternae*), wenn er sie liebt, wie bei Augustinus immer wieder zu lesen ist. Doch wie lässt sich angesichts der Aussage aus *De spiritu et littera* (412), dass es unmöglich sei, »etwas zu lieben, ohne es zu kennen«⁵⁷, daran festhalten? Wie kann die Liebe dem Erkennen vorhergehen, da doch niemand etwas lieben kann, ohne es erkannt zu haben? Wie dies zusammengeht, sei im Folgenden anhand der Ausführungen aus *De trinitate* dargestellt. Da die Wahrheit selbst immer schon der *Memoria* (Erinnerung) gegenwärtig ist,⁵⁸ – so die erste Prämisse seines Arguments –, wird sie erst dann erkannt, wenn »eine Art Verlangen« »von der Art der Liebe« vorausgeht.⁵⁹ Liebe jedoch kann dieses Verlangen aber noch nicht sein, denn es ist ja unmöglich, »etwas zu lieben, ohne es zu kennen«⁶⁰. Und da es noch nicht erkannt ist, kann es auch nicht eigentlich geliebt werden, denn »darauf nämlich, dass es erkannt wird, wird erst noch hingezielt«⁶¹. Doch infolge des Verlangens wird das gesuchte Wissen schliesslich gefunden, das immer schon der *Memoria* gegenwärtig ist,⁶² welches nun »durch die Liebe als drittes geeint«⁶³ wird.⁶⁴ Die *Memoria* versteht Augustinus dabei als Abgrund des Geistes (*abditum mentis*); was so zu verstehen ist, dass das Vermögen, die ewigen Wahrheiten zu erkennen, nicht mehr auf einen anderen Grund zurückgeführt werden kann.

An dieser Stelle ist die richtungweisende Bemerkung am Platz, dass das Erkennen für Augustinus nicht nur eine zweigliedrige Struktur hatte, die aus einem Subjekt und einem Objekt besteht. Das Erkennen hatte ihm vielmehr eine dreigliedrige Struktur: Zwischen dem Subjekt des Wissens und den Objekten seines Wissens ist der Wille die Motivation zum Erkennen.

⁵⁵ Vgl. *conf.* 10,34 (CCSL 27, S. 173).

⁵⁶ Vgl. *conf.* 3,7 (CCSL 27, S. 29 f.).

⁵⁷ *Spir. et litt.* 64 (CSEL 60, S. 224).

⁵⁸ Vgl. *trin.* 14,10 (CCSL 50A, S. 435).

⁵⁹ Vgl. *ebd.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

⁶⁰ *Spir. et litt.* 64 (CSEL 60, S. 224).

⁶¹ *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

⁶² Vgl. *ebd.* 14,10 (CCSL 50A, S. 435).

⁶³ *Ebd.* 14,8 (*ebd.*, S. 432).

⁶⁴ Robert E. CUSHMAN drückt das folgendermassen aus: »At the very minimum, all cognition is directly dependent upon interest, nor is anything fully known to which the consent of the will has not been given. [...] Thus full cognition is re-cognition« (Robert E. CUSHMAN, »Faith and Reason in the Thought of St. Augustine«, in: *Church History* 19 (1950), S. 271–294; hier S. 273).

Und auch wenn die Sensibilia nicht gleichermaßen erkennbar sind wie die Intelligibilia,⁶⁵ so spricht ihnen Augustinus dennoch zu, Wissenschaft (*scientia*) zu ermöglichen. Worunter er das diskursive Erkennen der zeitlichen Dinge bzw. das rationale Verarbeiten der Daten der Sinneserfahrung versteht.⁶⁶ Die ewigen Wahrheiten dagegen findet der Mensch in seinem Innern.⁶⁷ Zugleich sind sie »höher und vorzüglicher«⁶⁸ als der menschliche Geist.⁶⁹ Denn wären sie dem menschlichen Geiste gleich, wären sie ebenso veränderlich wie dieser. Dass er dies ist, erweist sich einerseits daran, dass er von einer gegebenen Wahrheit »manchmal weniger und manchmal mehr«⁷⁰ erfasst, andererseits auch daran, dass er sich irren kann.⁷¹ Doch wo befinden sich die ewigen Wahrheiten, die sowohl *im* Menschen als auch *über* dem Menschen sind? »Von wo sonst«, fragt der Lehrer in *De musica* (388–390) seinen Schüler, »sollte der Seele dargeboten werden, was ewig und unveränderlich ist, als von dem einen ewigen und unveränderlichen Gott?«⁷² Denn »was sich immer in derselben Weise verhält, sich auf jede Weise gleich ist, an keiner Stelle beschädigt oder verändert werden kann, nicht der Zeit unterliegt, und sich jetzt nicht anders verhalten kann als vorher«, das »ist nichts anderes als Gott«.⁷³

Jedenfalls geht der Erkenntnis dieser ewigen Wahrheiten das bereits erwähnte Verlangen vorher, denn ohne Verlangen, ohne dass etwas gesucht wird, wird auch nichts gefunden. Nur, was bestimmt die Richtung der Suche? Wie Augustinus ausführt, kann dieses Verlangen »schon Wille genannt werden, da jeder, der sucht, finden will, und wenn etwas gesucht wird, was in den Bereich des Erkennens fällt, dann will jeder, der sucht, erkennen«⁷⁴. Doch da der Gegenstand ja gerade noch unbekannt ist, so ist wiederum zu fragen, wie soll denn gewusst werden, wonach gesucht werden soll? Augustinus klärt dieses Problem so, dass nicht die Liebe zu einem gegebenen Gegenstand dessen Erkenntnis vorhergeht, sondern vorher geht die Liebe zu etwas bereits teilweise Bekanntem, von dem noch mehr zu erkennen verlangt wird. In diesem Sinne ist die Liebe notwendig, um zu erkennen: Sie muss auf etwas bereits Bekanntes gerichtet sein, dem das zu Erkennende in gewissem Sinne zugehört.⁷⁵ Eine jede Wahrheit aber ist der Wahrheit selbst zugehörig, die alle Menschen auch immer schon lieben und kennen.⁷⁶ Dass alle Menschen die Wahrheit lieben und kennen, jedoch nicht alle suchen, davon noch mehr zu erkennen, nicht also von jenem Verlangen erfüllt sind, das einer jeden »Geburt im

⁶⁵ Der vermeintliche Widerspruch löst sich in dem Moment auf, in dem beachtet wird, dass hier einerseits von Gott, andererseits vom Menschen her gedacht wird.

⁶⁶ Vgl. *trin.* 12,25 (CCSL 50, S. 379).

⁶⁷ Vgl. *vera rel.* 72 f. (CCSL 32, S. 234 f.).

⁶⁸ *Lib. arb.* 2,136 (CCSL 29, S. 261).

⁶⁹ Vgl. *mag.* 11,38 (ebd., S. 195 f.).

⁷⁰ *Lib. arb.* 2,135 (ebd., S. 260).

⁷¹ Vgl. *vera rel.* 56 (CCSL 32, S. 224).

⁷² *Mus.* 6,36 (PL 32, Sp. 1183).

⁷³ Vgl. *mor.* 2,1 (CSEL 90, S. 88).

⁷⁴ *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

⁷⁵ Vgl. ebd. 13,26 (CCSL 50A, S. 419).

⁷⁶ Vgl. *conf.* 10,33 (CCSL 27, S. 173).

Geist«⁷⁷, einer jeden Einsicht vorhergeht,⁷⁸ hat nach Augustinus darin seinen Grund, wie bereits erwähnt, »weil die Wahrheit so geliebt wird, dass jeder, der etwas anderes liebt, darin die Wahrheit erblicken will«⁷⁹.

5. Augustinus' Erkenntnisweg

In seinem Streben nach der Erkenntnis Gottes, nahm Augustinus seinen Ausgang von der sinnlichen Welt, überstieg dieselbe auf die unveränderlichen und ewigen Wahrheiten hin und erkannte Gott als die Wahrheit selbst. Doch auch diese Einsicht überstieg er, und zwar durch den Glauben an die Menschwerdung der Wahrheit. Zuerst vom Zeitlichen zum Ewigen, dann vom Ewigen wiederum zum Zeitlichen, in diese knappe Formel lässt sich der augustiniische Erkenntnisweg fassen.

Nach den Schilderungen im siebten Buch der *Confessiones* gelang Augustinus der erkenntnismässige Überstieg vom Zeitlichen zum Ewigen durch die Wendung nach innen, die durch die Platoniker angeregt wurde.⁸⁰ Hier wurde es ihm »durch ein inneres Schauen zur Gewissheit«⁸¹: das Ewige und Unveränderliche, das ist Gott.⁸² Möglich war ihm diese Wendung dank eines gewissen Masses an Liebe. Das jedoch noch steigerbar war, denn wie Augustinus selbst bekennen muss, »ich stand noch nicht fest genug, um meines Gottes zu geniessen«⁸³. Womit nichts anderes zum Ausdruck gebracht sein will, als dass sein Wille gespalten war und seine Liebe nicht Gott allein galt. Nichtsdestotrotz reichte die Liebe hin, um Gott als die ewige und unveränderliche Wahrheit zu erkennen.

Da die Liebe das Erkennen determiniert, die zur Bewältigung des erkenntnismässigen Überstiegs vom Zeitlichen zum Ewigen notwendige Liebe jedoch noch steigerbar ist, ist es folglich auch das Erkennen. So begreift sich das daraufhin erwachte Verlangen – mit Augustinus gesprochen – »die hinreichenden Kräfte zu gewinnen, Deiner zu geniessen«⁸⁴, zu gleichen Stücken als Verlangen, vom bereits erkannten

⁷⁷ *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

⁷⁸ Wenn nun der Einsicht das Verlangen, vom Geliebten noch mehr zu erkennen, vorausgeht, das Verlangen nach Erkenntnis von etwas also, das noch nicht erkannt wurde, die Erkenntnis sich aber durch die liebende Einung von *memoria* und *intelligentia* vollzieht, dann muss es eine Phase geben, in der sich das Verlangen in Liebe transformiert. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob diese Umformung plötzlich geschieht, oder ob sie gleichsam in Stufen vonstatten geht. Vergegenwärtigt man sich die letzte Phase vor Augustinus' eigentlicher Bekehrung (vgl. *conf.* 8,25 ff. [CCSL 27, S. 129 ff.]), dann ist offensichtlich: die Annäherung ereignet sich stufenweise, die Einsicht aber plötzlich. »Denn kaum hatte ich den Satz zu Ende gelesen, ergoss sich wie ein Licht die Gewissheit in mein Herz, und alle Schatten des Zweifels waren zerstoßen« (ebd. 8,29 [ebd., S. 131]). Ebenso geschieht das die kognitive Annäherung beschliessende Einsehen des Unveränderlichen – im siebten Buch der *Confessiones* – »im Blitz eines erschauernden Anblicks« (ebd. 7,23 [ebd., S. 107]).

⁷⁹ Ebd. 10,34 (ebd., S. 173).

⁸⁰ Vgl. ebd. 7,16 (CCSL 27, S. 103).

⁸¹ Ebd. 7,12 (ebd., S. 101).

⁸² Vgl. *lib. arb.* 2,56 (CCSL 29, S. 247).

⁸³ *Conf.* 7,23 (CCSL 27, S. 107).

⁸⁴ Ebd. 7,24 (CCSL 27, S. 108).

Gott noch mehr zu erkennen. Dieses Verlangen gewinnt Gestalt im Glauben. Von wo her sich auch das bekannte augustinische Wort versteht: *crede ut intellegas*.⁸⁵ In dem Sinne nämlich, dass mit dem Wachstum der Demut des Glaubens die Liebe sich dergestalt vermehrt,⁸⁶ dass der Glaube im Masse seines Wachstums übergeht in religiöses Erkennen, in »Erleuchtung durch Glauben [*illuminatio per fidem*]«⁸⁷.⁸⁸ Damit ist der Bereich der *intelligibilia* aber überschritten, denn während alles, was erkannt, auch geglaubt wird, wird nicht alles, was geglaubt wird, auch erkannt.⁸⁹ Was Letzteres auf den Menschen im gegenwärtigen Zustand zutrifft.⁹⁰ Erst in der Ewigkeit wird sich der Glaube erübrigen, dann erst wird die Liebe vollkommen sein und Gott »von Angesicht zu Angesicht« geschaut werden.⁹¹

Wenn nun aber jede Einsicht ein vorausgehendes Verlangen oder Wissenwollen bedingt, so muss dies als die augustinische Begründung des fehlenden Konsenses in der Philosophie gelesen werden. Und in Verbindung damit, weswegen es sehr wohl Disziplinen gibt, in denen ein allgemeiner Konsens grundsätzlich erreichbar ist. Nach den Untersuchungen der vergangenen Seiten lässt sich festhalten: Ob es sich um Sachfragen handelt, bei denen ein allgemeiner Konsens erreichbar ist oder nicht, entscheidet sich daran, ob der in Frage stehende Gegenstand in einem Zusammenhang mit der *beata vita* steht oder nicht. Das deswegen, weil alle Menschen diesbezüglich von einer bestimmten Liebe, einem bestimmten Begehren oder Verlangen erfüllt sind⁹² und als Endziel entweder die Welt oder Gott anstreben und ihr Glück ebendavon erhoffen. Insofern also Sachfragen zur Diskussion stehen, die inhaltlich in einem Zusammenhang mit der *beata vita* stehen, ist darum kein allgemeiner Konsens zu erwarten, weil die Liebhaber dieser Welt unmöglich ein Verlangen in sich tragen, die jeweilige Wahrheit wirklich zu erkennen.⁹³ Womit sich denn auch erweist, dass Augustinus darum nur den Gottliebenden als wahren Philosophen bezeichnet,⁹⁴ weil nur der Gottliebende jenes Verlangen in sich trägt, das ihm die prinzipielle Möglichkeit eröffnet, alles, was immer die Menschen Wahres zu erkennen vermögen, auch wirklich zu erkennen. Denn da die Gottesliebe, wie Augustinus in seiner Schrift über

⁸⁵ Vgl. *s.* 43,4,7 (CCSL 41, S. 509, 511); 118,1 (PL 38, Sp. 672); *Io. ev. tr.* 29,6 (CCSL 36, S. 287).

⁸⁶ Vgl. *conf.* 7,26 (CCSL 27, S. 110); *ep. Io. tr.* 1,6 (PL 35, Sp. 1982).

⁸⁷ *Ep. Io. tr.* 4,8 (PL 35, Sp. 2010). Siehe auch *ep.* 120,8 (CCSL 31B, S. 149). Vgl. zu den von Augustinus beschriebenen Bedingungen der religiösen Gotteserkenntnis – Wendung nach innen, Glaubensdemut, Gottesliebe – auch Joseph RATZINGER, »Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus«, in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Herausgegeben von Patrick GRANFIELD und Josef A. JUNG-MANN. Münster i. W.: Aschendorff, 1970, S. 553–564.

⁸⁸ Als diesbezügliches Beispiel bietet sich der Versuch an, die Dreieinigkeit Gottes an seinem Bilde aufzuweisen. Alleine vom Masse des Glaubens ist es dabei abhängig, ob das über die trinitarische Struktur des menschlichen Geistes Gesagte hinreicht, um über die Trinität Gottes (Glaubens-)Gewissheit zu erlangen.

⁸⁹ Vgl. *mag.* 37 (CCSL 29, S. 195).

⁹⁰ Vgl. *ep.* 120,8 (CCSL 31B, S. 149).

⁹¹ Vgl. *retr.* 1,7,4 (CCSL 57, S. 19 f.).

⁹² Vgl. *pecc. mer.* 2,30 (CSEL 60, S. 101 f.).

⁹³ Vgl. *conf.* 10,34 (CCSL 27, S. 173 f.).

⁹⁴ Vgl. *civ.* 8,1 (CCSL 47, S. 216): *verus philosophus est amator Dei*. Diese Liebe ist nach Augustinus das unterscheidende Merkmal, denn »nicht alle sind wirkliche Liebhaber der wahren Weisheit, die sich Philosophen nennen« (ebd. [ebd.]).

»Die Lebensführung der katholischen Kirche«⁹⁵ festhält, Verlangen nach Glück ist,⁹⁶ das Glück aber darin besteht, »durch Erkenntnis Ewiges zu besitzen«⁹⁷, ist das Verlangen nach Glück folglich Verlangen nach Erkenntnis der ewigen Wahrheit. Ein Verlangen, auf das die »Geburt im Geist«⁹⁸, d. h. die Einsicht folgt.

Schluss

Schliesslich bleibt das Fazit, dass Augustinus den denkerischen Grund legte, auf dem die Philosophen nach ihm die Meinungsverschiedenheiten, die in der Philosophie zu allen Zeiten bestehen, zu denken vermochten. Doch bleibt nichtsdestotrotz bestehen, dass bereits vor Augustinus es schon Denker gab, wie zum Beispiel Platon oder Aristoteles, die um den Einfluss wussten, den der Mensch auf sein Erkenntnisvermögen ausübt. Doch da Augustinus als Denker des christlichen Ethos im Gegensatz zu den alten Griechen wesentlich schärfer um den Einfluss der menschlichen Freiheit wusste, wird er mit gutem Grund als derjenige Denker bezeichnet, der erstmals den Willen als freies Entscheidungsvermögen verstand.⁹⁹ Und mittels seines trinitarischen Bildes vom Menschen, dessen Geist über die Kräfte des Denkens, Fühlens und Wollens verfügt, war es folgerichtig, dass er nach angemessenen Erklärungen für die intellektöffnende Wirkung der Willensrichtung suchte und sie mittels den ihm zu seiner Zeit zur Verfügung stehenden denkerischen Mitteln letztlich auch fand.

Augustine and the Inversive Method of Religious Knowledge

Abstract

Augustine often wrote that people know the eternal truths only if they love them. But how to hold it in the face of the statement in *De spiritu et littera* (412) that it is impossible to love something without knowing it? How can love precede the knowing, if nobody can love something without knowing it? Does it depend on the fact that for Augustine only the god-lover is a real philosopher, because only he holds the desire that opens him in principle the possibility to know everything whatever a human being can know?

⁹⁵ *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (387–388).

⁹⁶ Vgl. *mor.* 1,18 (CSEL 90, S. 21).

⁹⁷ *Div. qu.* 35,2 (CCSL 44A, S. 52).

⁹⁸ *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

⁹⁹ Vgl. Albrecht DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, S. 143.

Maria in der Hoffnung

Die Bogenberg-Wallfahrt als Vorbereitung auf das 100-Jahr-Jubiläum des Hochfestes »Patrona Bavariae«

Von Josef Kreiml, St. Pölten

*»Wohl den Menschen, die Kraft finden in dir,
wenn sie sich zur Wallfahrt rüsten« (Ps 84,6).*

Zur Vorbereitung auf das Jubiläum »100 Jahre Hochfest Patrona Bavariae« am 1. Mai 2017 haben die bayerischen Bischöfe im Herbst 2010 beschlossen, dass ab 2011 – unter dem Motto »Mit Maria auf dem Weg« – jedes Jahr in einer anderen bayerischen Diözese eine Wallfahrt stattfinden soll.¹ Es wurden folgende Wallfahrten festgelegt: 2011 Altötting, Bistum Passau; 2012 Vierzehnheiligen, Erzbistum Bamberg; 2013 Bogenberg, Bistum Regensburg; 2014 Retzbach, Bistum Würzburg; 2015 Augsburg: Dom mit anschließender Prozession zur Kirche St. Peter am Perlach; 2016 Eichstätt, Residenzplatz; 2017 München, Marienplatz. Am 1. Mai 2013 pilgerten die bayerischen Bischöfe, zusammen mit einer sehr großen Schar von Gläubigen, zum Marienheiligtum auf dem Bogenberg (Landkreis Straubing-Bogen).

1. Die Bedeutung von Wallfahrtsorten

Wallfahrtsorte sind »geistliche Kraftzentren«.² An ihnen wird – so Manfred Müller (1926–2015), der ehemalige Bischof von Regensburg, – »Hilfe erfleht, wird gedankt, wird Sühne geleistet.«³ Die Geschichtsforschung hat gezeigt, dass in der Frühphase christlicher Wallfahrten der Lebensweg Christi selbst Vorbild der Wallfahrt war. »In seiner Nachfolge wurden schon sehr früh die heiligen Stätten seines Erdenlebens aufgesucht und seine Wege begangen.«⁴ Auch Pilger aus dem Bistum Regensburg suchten das Heilige Land auf, wie z. B. Herzogin Judith (um 955), die Gemahlin Herzog Heinrichs I. von Bayern und Erbauerin der Niedermünsterkirche in Regensburg. Es verbreitete sich auch die Sitte, Heilig-Land-Wallfahrten an anderen Orten nachzuahmen, z. B. in den Stationskirchen Roms. Später zogen die Pilger zu den Gräbern der

¹ Vgl. auch folgende Publikation: Josef Kreiml / Veit Neumann (Hg.), 100 Jahre Patrona Bavariae. Marienverehrung in Bayern. Mit einem Geleitwort von Bischof Rudolf Voderholzer, (Regensburger Marianische Beiträge, Bd. 1), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017.

² Bischof Manfred Müller in seinem Geleitwort, in: Hans J. Utz, Wallfahrten im Bistum Regensburg. Neubearbeitet von Karl Tyroller, München – Zürich 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. 1989, 6.

³ Ebd.

⁴ Hans J. Utz, Wallfahrten im Bistum Regensburg (Anm. 2), 9.

Apostel und Märtyrer, besonders zu den Gräbern der Apostelfürsten Petrus und Paulus oder zum Grab des hl. Jakobus nach Compostela. Auch Kathedralen wurden beliebte Pilgerziele. Neben den großen Fern-Wallfahrten entstanden Nah-Wallfahrten – auch im Bistum Regensburg, v. a. zum Grab des hl. Emmeram.

Die ältesten Wallfahrten im Bistum Regensburg führten zu Gräbern oder Reliquien von Heiligen (Emmeram, Gaubald, Wolfgang, sel. Wolfsindis von Reisbach). Bettbrunn eröffnete die Salvator-Wallfahrten und gilt als die älteste dieser Art in Bayern.⁵ Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau entstanden im 13. Jahrhundert (z. B. Alte Kapelle, Regensburg;⁶ Niederviehbach⁷). Seit dem Mittelalter begannen zunehmend die Wallfahrten zu Marienbildern aufzublühen. Ihre Zahl stieg um 1500 stark an. Unter einem Gnadenbild versteht man »die bildliche Darstellung von Geheimnissen oder Personen, die mit besonderen Gebetserhörungen in Verbindung stehen.«⁸ Einige marianische Gnadenbilder gehen auf Ikonen der Ostkirche zurück (z. B. Maria Schnee-Darstellungen oder das Gnadenbild der Alten Kapelle in Regensburg).

Zu den wichtigsten marianischen Gnadenbildtypen der Wallfahrten im Bistum Regensburg gehören folgende: 1) das Mariahilf-Bild: Es geht auf die biblisch begründete Anrufung Marias als »Hilfe der Christen« zurück. Das Gnadenbild von Mariahilf in Passau ist die Kopie eines Madonnenbildes von Lukas Cranach dem Älteren (1472–1553), das sich heute in Innsbruck befindet. Der Bildtypus ist eine »freie Umarbeitung eines griechischen Bildschemas, das von den Russen die Zärtlichkeit genannte wurde.«⁹ 2) Maria Schnee: Ausgangspunkt ist das römische Bild *Salus populi romani* in der Kirche Santa Maria Maggiore, das auf das byzantinisch Vorbild des Typs der *Hodegetria* zurückgeht. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gilt es als das so genannte »Lukasbild«. D. h. das Bild wurde dem Evangelisten Lukas zugeschrieben. Bekannt wurde es als Gnadenbild Maria Schnee. 1570 gelangte eine Kopie des Bildes nach Ingolstadt, eine Nachbildung auch nach Weltenburg. 3) Maria Loreto: Als die Türken – so die Legende – 1291 Nazareth bedrohten, wurde das Haus Marias von Engeln nach Dalmatien und – da es auch dort nicht sicher schien – 1294 nach Recanati bei Rom auf das Grundstück der Witwe Lauretta und ein Jahr später nach Loreto entrichtet. Die bald entstandene Wallfahrt fand im 14. Jahrhundert eine große Ausweitung in den »Loretokapellen«, noch mehr im 17. Jahrhundert, nachdem seit 1558 die »Lauretanische Litanei« verbreitet wurde.¹⁰ Sossau bei Straubing, eine der ältesten Muttergottes-Wallfahrten im Bistum Regensburg, reicht in das 14. Jahrhundert zurück. Durch die Legende von der wunderbaren Verlegung des dortigen Gotteshauses gilt Sossau als das »bayerische Loreto«. 4) Maria vom guten Rat: Besondere Förderung erfuhr das 1467 von Skutari (Albanien) nach Genazzano übertragene Bild durch den Augustinerorden. Seit 1735 zählte man in Rom allein 40 angesehene Kopien. In

⁵ Zum Wallfahrtsort Bettbrunn vgl. Hans J. Utz, *Wallfahrten im Bistum Regensburg* (Anm. 2), 61 f.

⁶ Vgl. dazu ebd., 197 f.

⁷ Vgl. ebd., 181–183.

⁸ Ebd., 26.

⁹ Ebd., 27.

¹⁰ Vgl. ebd.

Bayern wurde die Verehrung dieses Bildtypus besonders durch die bayerische Prinzessin Antonia Maria gefördert. Ein lebendiger Wallfahrtsort dieses Typs ist Wörth an der Isar.¹¹

2. Das Gnadenbild »Maria in der Hoffnung« auf dem Bogenberg

Eine besondere Stellung unter den Marienwallfahrtsorten im Bistum Regensburg nimmt das Gnadenbild vom Bogenberg ein. Es gehört zum seltenen Bildtypus Maria in der Hoffnung.¹² Maria ist gesegneten Leibes, der geöffnet das vom Strahlenkranz umgebene Jesuskind zeigt. Die vertrauten Metaphern und Anrufungen »Gefäß«, »Schrein«, »Turm« und »Haus« werden »durch diesen Typus veranschaulicht. Er hatte in der Ostkirche Vorläufer.«¹³ Seit dem 12. Jahrhundert gab es die so genannten »Schreinmadonnen«, die auf der Vorderseite tabernakelartig aufklappbare Bilder der Heilsgeschichte aufweisen. Das Gnadenbild vom Bogenberg ist im Bistum Regensburg einmalig. Es ist eine Darstellung der Mater gravida,¹⁴ die in Europa nicht sehr häufig vorkommt (z. B. in Prag, Barcelona und in Chissey in Frankreich). Unter dem Herzen der Madonna ist eine rechteckige, mit Strahlen umgebene Öffnung, in der das Jesuskind aufrecht steht. Darin ist der Gottesname in elf Sprachen geschrieben. Die Hände der Muttergottes ruhen auf dem gesegneten Leib. Diese wunderbare Sandsteinmadonna vom Bogenberg (um 1400; Höhe: 1,05 Meter) trägt eine moderne Krone. Erst um 1650 wurde die Sandsteinfigur mit einem Ährenkleid gefasst. Möglicherweise ersetzte dieses Gnadenbild die romanische Steinmadonna, die heute im Chor angebracht ist.¹⁵

Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte die Wallfahrt auf den Bogenberg eine neue Blüte. Von Mai bis Oktober ist die Kirche auf dem weithin sichtbaren Berg das Ziel vieler Beter und Wallfahrtsgruppen. In einer Restaurierungsphase von 1953 bis 1961 wurden zwei völlig neue Altäre – Hochaltar und Gnadenaltar – errichtet. 1954 wurde das Gnadenbild vom Hochaltar heruntergenommen und an einem eigenen Altar am Aufgang zum Chor neu platziert – in einem Schrein, der mit Strahlen und silberge-

¹¹ Zum Wallfahrtsort Wörth an der Isar vgl. ebd., 231 f.

¹² »Unsere Liebe Frau in der Hoffnung« ist auch der Titel der Predigt, die Joseph Kardinal Ratzinger am 15. August 2004 beim Pontificalgottesdienst in der Wallfahrtskirche auf dem Bogenberg gehalten hat (vgl. Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, hg. vom Schülerkreis, Augsburg 2009, 378).

¹³ Hans J. Utz, Wallfahrten im Bistum Regensburg (Anm. 2), 28.

¹⁴ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf folgende Studie: Gregor Martin Lechner, Maria gravida: Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst, (Münchner Kunsthistorische Abhandlungen, Bd. 9), München 1981, 404–407. – Vgl. auch die zweite Strophe des Liedes »Maria durch ein Dornwald ging« (Text und Melodie: bei August von Haxthausen 1850): »Was trug Maria unter ihrem Herzen? Kyrie eleison. Ein kleines Kindlein ohne Schmerzen, das trug Maria unter ihrem Herzen. Jesus und Maria.«

¹⁵ Diese Figur ist »eines der wenigen erhaltenen Zeugnisse romanischer Volkskunst und dürfte um 1200 entstanden sein. Sie lässt sich stilistisch kaum mit erhaltenen Werken dieser Zeit vergleichen« (Konrad Schmidleitner / Hans Neueder, Pfarr- und Wallfahrtskirche Bogenberg [Kirchenführer], Bayreuth 3. Aufl. 2011, 15).

triebenen Engeln geziert ist. Dieses moderne Werk ist eine Arbeit des Münchener Bildhauers Roland Friederichsen.

Der Bogenberg ist ein 432 Meter hoher, bis nahe ans Donauufer vorgeschobener Ausläufer des Bayerischen Waldes und ein weithin sichtbares Wahrzeichen der Donaulandschaft um Bogen.¹⁶ Aus Bodenfunden im Gebiet der Bergkrone schließen die Fachleute, dass der Bogenberg schon in der Bronze- und Urnenfelderzeit (ca. 1800 bis ca. 800 v. Chr.) besiedelt war. Die erste Kirche (um 740 n. Chr.) ließen die Grafen von Bogen erbauen und »schenkten sie dem nahen Benediktinerkloster Oberaltaich, dessen Mönche Bogen und den Bogenberg betreuten.«¹⁷ Nach einer Legende soll Graf Aswin von Bogen die Marienwallfahrt im Jahre 1104 gegründet und sie unter die Obhut der Benediktiner von Oberaltaich gestellt haben. Tatsächlich sind zwischen 1100 und 1115 eine Kirche und ein Marienaltar für den Bogenberg urkundlich bezeugt.

Nach der frommen Überlieferung, die in ähnlicher Form auch für andere Gnadenbilder an der Donau zutrifft, z. B. in Sossau bei Straubing und in Mariaort bei Regensburg, schwamm das steinerne Gnadenbild – eine Sandsteinfoigur der Muttergottes – gegen die Strömung, landete auf dem so genannten Marienstein, wurde vom Grafen Aswin auf den Berg gebracht und in seiner Schlosskapelle aufgestellt; der immer mehr anwachsende Pilgerstrom veranlasste den Grafen, die ganze Bergkrone samt Schloss und Kapelle den Benediktinern von Oberaltaich zu schenken. Er selbst habe sich auf dem Nordausläufer des Bogenberges ein neues Schloss gebaut. 1224 erscheint Bogenberg als »Berg der heiligen Maria« in einer Urkunde des Papstes Honorius III. Für die Jahre 1286 und 1294 ist die Existenz der Wallfahrt durch bischöfliche Ablassbriefe bezeugt. 1295 wurde mit dem Bau einer neuen Kirche begonnen; 1298 wurde der Bogenberg Priorat des Benediktinerklosters Oberaltaich.

Das Marienbild auf dem Bogenberg ist seit dem Mittelalter das Ziel vieler Pilger. Den heutigen Kirchenbau, in den der frühgotische sechseckige Turm integriert wurde, vollendete Prior Benedikt Beham, der spätere Abt von Oberaltaich, im Jahre 1463. Der Kirchenraum hat die typische Prägung einer bayerischen spätgotischen Hallenkirche. Die zahlreichen Spenden zum Bau der Kirche belegen das hohe Ansehen der Wallfahrt im 15. Jahrhundert.

Nach schweren Schädigungen und Plünderungen durch die Schweden im Dreißigjährigen Krieg (v. a. im Winter 1633/34) hat das Wallfahrtsgeschehen sehr gelitten; Kirche und Gnadenbild erfuhren schwere Zerstörungen. 1652 wurde das Gotteshaus erneuert.¹⁸ Seit 1624 sind Mirakelbücher erhalten, deren wichtigstes – der »Azwinsche Bogen« des Oberaltaicher Priors Balthasar Regler (1679) – neben 100 Wunder-

¹⁶Zu verweisen ist hier auf folgende Literatur: Gerhard Luber, Art. Bogenberg, in: Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk (Hg.), *Marienlexikon*. Bd. 1, St. Ottilien 1988, 527 f; auch Michael Harder, *Bogen und der Bogenberg*, Straubing 1904; Hans Bleibrunner, *Unsere Liebe Frau vom Bogenberg*, Bogen 1975 und Hans Neueder, *Der Bogenberg in Niederbayern. 900 Jahre Marienheiligum. Geschichte der Wallfahrt, Mirakelbücher*, Straubing 2004. ¹⁷Albert Bichler, *Wallfahrten in Bayern. 60 beliebte Gnadenstätten von der Rhön bis zu den Alpen*, München aktualisierte Neuaufl. 2011, 92 f, hier 92.

¹⁸Das mächtige Wiederaufleben der Wallfahrt nach den Schreckensjahren des Dreißigjährigen Krieges wird durch die Tatsache bezeugt, dass die hiesige Rosenkranzbruderschaft 30 000 Mitglieder zählte (vgl. Hans J. Utz, *Wallfahrten im Bistum Regensburg* [Anm. 2], 125).

berichten auch die Geschichte der Wallfahrt schildert.¹⁹ Weitere »Guttatenberichte« finden sich in Schriften von 1731, 1738 und 1791, in letzteren in Auseinandersetzung mit wallfahrtsfeindlichem Gedankengut der Aufklärung. Die Kirche auf dem Bogenberg wurde zwischen 1722 und 1730 im frühen Rokokostil ausgestattet. Davon sind heute noch die Kanzel (um 1735), sechs Oratorien im Chor, das Orgelgehäuse und mehrere Altarbilder (von Josef Anton Merz) erhalten. »Bis auf diese Stücke wurde die Ausstattung zwischen 1870 und 1881 entfernt und versucht, den gotischen Charakter des Kirchenraumes wieder herzustellen.«²⁰ Mit der Aufhebung des Klosters Oberaltaich im Jahr 1803 endete die über 500-jährige Wallfahrtsseelsorge der Benediktiner auf dem Bogenberg. Unter König Ludwig I. erfuhr die Wallfahrt wieder eine Belebung. Ab 1844 betreuten Weltpriester die aufblühende Wallfahrt und die Pfarrei.

Seit 525 Jahren pilgern jedes Jahr an Pfingsten die Wallfahrer aus Holzkirchen (bei Vilshofen) zu Fuß mit ihrer 13 Meter langen »Kerze« donauaufwärts. Als der Borkenkäfer und schwere Schauerwetter 1492 die Waldbestände zu vernichten drohten, gelobten die Holzkirchener diese jährliche Wallfahrt. Die Votivkerze wird im Volksmund auch »lange Stang« genannt. »Burschen tragen einen geschälten Fichtenstamm, den man mit 75 Pfund rotem Wachs umwunden hat, unter äußerster Kraftanstrengung senkrecht auf den Berg hinauf. Es sind atemberaubende Minuten für alle Beteiligten und Zuschauer. Die Kerze darf nicht fallen, sonst gibt es Krieg, sagt man.«²¹ In der Kirche wird die Kerze dann am Chorbogen aufgestellt.

¹⁹ Vgl. G. Luber, Art. Bogenberg (Anm. 16), 527; auch A. Bichler, Wallfahrten in Bayern (Anm. 17), 92.

²⁰ Konrad Schmidleitner / Hans Neueder, Pfarr- und Wallfahrtskirche Bogenberg (Anm. 15), 4.

²¹ Hans J. Utz, Wallfahrten im Bistum Regensburg (Anm. 2), 125.

Marienverehrung

Josef Kreiml / Sigmund Bonk (Hg.), *100 Jahre Botschaft von Fatima. Mitverantwortung für das Heil der anderen. Mit einem Geleitwort von Bischof Rudolf Voderholzer*, 280 S., durchgehend farbig bebildert, Hardcover, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017, ISBN: 978-3-7917-2918-3, € 29,95.

Neben dem 500-jährigen Reformationsgedenken im Jahr 2017, das in ökumenischem Miteinander hätte begangen werden sollen, dürfen die katholischen Christen zwei Jubiläen feiern: 100 Jahre Patrona Bavariae und 100 Jahre Erscheinung der Gottesmutter in Fatima. Im Hinblick auf das letztgenannte Jubiläum gaben der St. Pöltener Fundamentaltheologe Josef Kreiml und der Regensburger Philosophieprofessor Sigmund Bonk einen lesens- und zugleich sehenswerten Band heraus. Wegen der großen Zahl an Beiträgen kann im Folgenden nicht jeder einzelne Beitrag ausführlich besprochen werden, vielmehr soll auf das wissenschaftliche Panorama, den Aufbau und die Intention des Sammelbandes aufmerksam gemacht und einzelne Aufsätze näher vorgestellt werden.

Sowohl der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer als auch die Herausgeber würdigen die für Frömmigkeitspraxis und Theologie herausragende Rolle Mariens und ihr Erscheinen in Fatima. Neben der (theologie-)geschichtlichen Einordnung und Hommage der Erscheinungen in Fatima soll im vorliegenden Band vor allem eine theologische Reflexion in Gang gesetzt werden, die zu einer erneuten und intensiven Beschäftigung mit der Rolle Mariens im 21. Jahrhundert führen möge. In seiner Einleitung erörtert Josef Kreiml (14–20) zentrale Aspekte der Marienverehrung. Er tut dies auf der Grundlage des Apostolischen Schreibens Papst Pauls VI. *Marialis cultus* von 1974. Auf den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils aufbauend, plädierte der Papst für eine Erneuerung und Förderung der Marienverehrung in Pastoral und Liturgie und entwarf auf christologischem Fundament Reformansätze für eine nachkonziliare Verehrung Mariens.

Auf diese Ausführungen folgt die erste Sektion »Fatima – Theologie und Spiritualität« (21–100). Bevor der Zisterzienserabt Maximilian Heim den Konnex zwischen den Engelserscheinungen in Fatima und dem damaligen Zeitgeschehen thematisiert und dies auf seine Bedeutung für unsere Tage befragt (40–44), entwirft Juniorprofessor Wolfgang Vogl eine christliche Sühnespiritualität, die ihre Wurzeln in Fatima hat (22–39). Dem Verhältnis von

Transzendenzenerfahrung und den Visionen von Fatima geht der Mitherausgeber und Philosoph Sigmund Bonk in einer philosophisch-theologischen Spurensuche nach (45–54). Eine seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts mannigfach diskutierten Streitfrage der Theologie nimmt Manfred Hauke zum Anlass seines Beitrags (55–68): Wirkte Maria am Erlösungswerk mit? Diese theologischen Frage wird unter besonderer Berücksichtigung der Erscheinungen in Fatima reflektiert und bringt den Mariologen zu der Schlussfolgerung: »Die einzigartige Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen ermuntert alle Christen, auch ihrerseits mit der empfangenen Gnade mitzuwirken, um Gott zu verherrlichen, die Menschen vor der Gefahr der ewigen Verdammnis zu bewahren und das Friedensreich Christi überall auszubreiten« (66). Es tut der Theologie unserer Tage gut, dass Hauke durch seinen Zugang nicht nur Maria als Gefährtin des Erlösers im wissenschaftlichen Diskurs verortet, sondern dass er auch dies zum Anlass nimmt, die Christen unserer Tage zu einer aktiven, ja geradezu mariengleichen Partizipation im heilsgeschichtlichen Plan Gottes zu ermutigen. Der Augsburgische Dogmatiker Anton Ziegenaus dokumentiert das Werden des Wallfahrtsortes und die Rezeption seiner Botschaft (69–76). Eine Stätte, die umstritten war und über die diskutiert wurde, die aber vor allem aufgrund der Frömmigkeitspraxis der Menschen zu dem wurde, was sie heute ist: ein Pilgerort der *Catholica*. Dass von einem solchem Ort, dem dort gelebten Brauchtum, der erlebten Gemeinschaft und der religiösen Erfahrung eine bestimmte Identität entsteht, ist verständlich. Aus diesem Grund legt der Dogmatiker Michael Sticklebroeck einen interessanten Fokus auf die Botschaft von Fatima, indem er nach der christlichen Identität Europas fragt und tagesaktuelle Diskurse vor dem christlichen Ethos thematisiert (77–87). Der emeritierte Bamberger Erzbischof Karl Braun denkt über die Mitverantwortung des einzelnen Christen für das Heil des Nächsten und für die Rettung der Welt nach (88–94). Die erste Sektion beschließt der Beitrag von Emmeram H. Ritter, der die Geschichte der Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens von ihrem biblischen Ursprung bis hin zu den Erscheinungen in Fatima skizziert (95–100).

Im zweiten Kapitel wird in vier Beiträgen das Verhältnis der Päpste zu Fatima gewürdigt (101–162). Josef Kreiml stellt sowohl Papst Pius XII. (102–105) als auch Papst Johannes Paul II. (106–113) als große Verehrer der Madonna von Fatima vor. Er zeichnet die theologischen und spirituellen Grundlinien der beiden Pontifikate nach, von denen aus die enge Verbindung der beiden Päpste zu Fati-

ma verstanden werden kann. Auch Papst Benedikt XVI. besuchte im Mai 2010 den portugiesischen Wallfahrtsort und betonte, wie Christian Schulz anhand von Äußerungen Benedikts XVI. sowohl in seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation wie auch dann als Papst treffend herausarbeitet, dass die Botschaft von Fatima auch 100 Jahre später weder an Aktualität noch an Bedeutung für die kirchliche Lehre und ihre missionarische Praxis verloren habe (114–120). Die Theologin Julia Wächter lässt textlich und mit kunstvollen, selbstgemachten Fotografien die Pilgerfahrt von Papst Franziskus im Mai 2017 nach Fatima anlässlich des 100-jährigen Jubiläums Revue passieren (121–162). Sie zeichnet die 100-jährige Geschichte der Päpste mit dem Wallfahrtsort Fatima nach, zieht kluge Parallelen und schafft es, die unterschiedlichen Akzentuierungen der Päpste pointiert herauszuarbeiten.

Im dritten Kapitel analysieren vier Theologen das Anliegen Fatimas und seine Deutung. Michael Sticklebroeck stellt die Deutung des Fatima-Geheimnisses in der Theologie des Spaniers Joaquín María Alonso vor (164–173), während Josef Spindelböck Überlegungen zur Hingabe an Jesus Christus durch Maria anstellt, die auf den heiligen Ludwig Maria Grignon von Montfort zurückzuführen sind (174–186). Der am Anfang des 18. Jahrhunderts lebende französische Priester war ein entscheidender Denker der Ganzhingabe an Gott durch Maria und sozusagen die spirituell-theologische Antizipation der Botschaft von Fatima. Auch die Ausführungen von Zisterzienserpater Karl Josef Wallner gehen auf den französischen Priester zurück (187–199). Wallner postuliert den Konnex zwischen Ganzhingabe und Kommunion als Hauptanliegen von Fatima und sieht die große Chance, dass aus dieser marianischen Christusverbundenheit ein apostolisch-missionarischer Drang erwachsen kann. Die Mariologie des ehemaligen Regensburger Bischofs Rudolf Graber – vor seiner Ernennung zum Hirten des Bistums Professor für Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Aszetik und Mystik – wird von Bertram Stubenrauch auf die Botschaft von Fatima hin gelesen. Der Münchener Dogmatiker leistet einen wichtigen Beitrag zur Rekonstruktion der Rezeptionsgeschichte Fatimas in der Theologie des vergangenen Jahrhunderts (200–206).

Die vierte Sektion des Bandes widmet sich Fatima als einem Ort der Frömmigkeit und des Glaubens (207–256). Die Kunsthistorikerin Susanne Biber stellt in ihrem Beitrag den Künstler Albert Figel vor, der 1931 die erste in Deutschland veröffentlichte Darstellung der Erscheinung von Fatima schuf (208–217). Biber untersucht, welche Quellen die künstlerische Vorstellung des frommen Münch-

ners beeinflussten. Der Pastoraltheologe Ludwig Mödl fragt nach der pastoralen und theologischen Bedeutung der Fatima-Wallfahrt »im Reigen der christlichen Wallfahrtsorte« (218–225). Von den biblischen Wurzeln, über den Wallfahrtsboom des Mittelalters und der Barockzeit bis hin zu den Marienwallfahrten der Neuzeit gelingt es Mödl, kompakt eine Kurzgeschichte der Wallfahrt darzustellen, die abschließend Fatima auf seine vier Proprien hin analysiert: Buße, Rosenkranz, Sühnekommunion und Weihe der Welt. Dass die Botschaft von Fatima ihren Weg in die ganze Welt gefunden hat, steht außer Frage. Umso wichtiger ist es, zu prüfen und zu schauen, welche Auswirkungen die Botschaft konkret vor Ort hatte. Von diesem Interesse geleitet, stellt Julia Wächter die Fatima-Wallfahrtstraditionen im Bistum Regensburg anhand von Tirschenreuth und Haader vor (226–238). In die gleiche Richtung gehend – jedoch unter historischer Perspektive – erinnert Adolfine Treiber an das im Bistum Regensburg gefeierte Fatima-Triduum anlässlich des Heiligen Jahres 1950 (239–244). Grundlage hierfür sind die Predigten des damaligen Dompredigers Kapuzinerpater Leo Maria Ort. Der Bamberger Hochschulprofessor Ludwig Fischer (1890–1967) war es, der auf allen nur möglichen Wegen die Botschaft von Fatima in Deutschland und ganz besonders im bayerischen Raum verbreitete. Der Pastoraltheologe Veit Neumann stellt Fischers Wirken vor und analysiert mit interdisziplinärer Methode – Sprachwissenschaft und Theologie – dessen Vorträge und Berichte (245–252). Erzbischof Karl Braun beschließt den Band mit einem Appell an alle Lesenden, dass die Botschaft von Fatima alle Glaubenden zu einem neuen Glaubenseifer entfachen möge. So könne neue Freude im Glauben und neue Hoffnung aus dem Glauben im 21. Jahrhundert erwachen (253–256). Am Ende des Bandes wurde von Carl Prämaßing ein A bis Z der Marienverehrung zusammengestellt, das grundlegende Begriffe für das Verstehen dieser Thematik erörtert (258–272).

Den Herausgebern und ihren Mitarbeitern ist zweierlei gelungen: Erstens konnten sie sowohl renommierte Fachleute als auch Nachwuchswissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen für die Beiträge gewinnen. Dass manche Autoren mehrere Beiträge verfassten und nicht noch weitere für ein solches Projekt gewonnen werden konnten, ist zu bedauern, wengleich die Gründe dem Rezensenten unbekannt sind. Trotz dieser minimalen Kritik ist festzustellen, dass es gelungen ist, bei der Konzeption des Bandes eine sehr umfassende und vielfältige Perspektive auf das 100-jährige Jubiläum der Erscheinungen von Fatima zu geben. Der dem Band gegebene Untertitel führt als roter Faden durch die

gesamte Publikation hindurch, wurde jedoch in den einzelnen Studien teilweise stärker, teilweise schwächer auf die jeweilige Themenstellung reflektiert. Die Herausgeber haben eine Publikationsform konzipiert, die sowohl eine theologische Reflexion der Botschaft von Fatima ermöglicht als auch im Dienst der apostolisch-missionarischen Verkündigung steht. Denn die herausragenden Fotoaufnahmen und Abbildungen dokumentieren nicht nur die Strahlkraft des Wallfahrtsortes und die Momente gelebten Glaubens, sondern zeigen auch, dass die Botschaft von Fatima 100 Jahre später Menschen bewegt, begeistert, glauben und hoffen lässt.

Joachim Werz, Tübingen

Kreiml, Josef / Neumann, Veit (Hg.), 100 Jahre Patrona Bavariae. Marienverehrung in Bayern. Mit einem Geleitwort von Bischof Rudolf Voderholzer, (Regensburger Marianische Beiträge, Bd. 1), 360 S., kart., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017, ISBN 978-3-7917-2892-6, € 29,95.

Neben der 100-Jahr-Feier der Erscheinungen der Gottesmutter in Fatima begeht das katholische Bayern auch das Jubiläum der offiziellen Einführung des Festes »Maria, Schutzfrau Bayerns« durch Papst Benedikt XV. auf Bitten König Ludwigs III. An den jeweiligen Marienorten trafen sich, in Erinnerung an dieses Jubiläum, die Bischöfe und Gläubigen zur Verehrung der Schutzpatronin. Bischof Rudolf Voderholzer verweist in seinem Geleitwort auf die lange Tradition der Verehrung der Patrona Bavariae, die besonders von Maximilian I. im 16. Jahrhundert gefördert wurde. Um diese Thematik bewegen sich die Beiträge der 17 Autoren.

Josef Ammer (»100 Jahre Fest Patrona Bavariae«) wirft einige Schlaglichter auf die Wirkungsgeschichte dieses bayerischen Hochfestes: Mitten im ersten Weltkrieg, als Benedikt XV. in die Lauretanischen Litanei die Anrufung der »Königin des Friedens« einfügte, bat König Ludwig III. um das Marienfest. Im Dekret »Conspicua erga« wurde die lange Tradition (seit Maximilian I.) der Verehrung der Patrona Bavariae hervorgehoben. Im fränkischen Teil des heutigen Bayern wurde in ähnlicher Weise die Patrona Franconiae verehrt. Kurfürst Maximilian I. ließ im 30-jährigen Krieg an seiner Münchener Residenz die Statue der Patrona Boiariae aufstellen und errichtete 1638 die Mariensäule. Ammer schildert die Schwierigkeiten mit dem Festdatum, das heute der 1. Mai ist. Er nennt auch Kirchen mit dem Patronat der Patrona Bavariae. Dann werden die einzelnen Treffen in den sieben bayerischen Diöze-

sen – ab 2011 – unter dem Motto »Mit Maria auf dem Weg« skizziert. Papst Benedikt XVI. sagt in einem Gebet: »Sie haben dir Krone und Zepter, die damaligen Symbole der Herrschaft über das Land gegeben, weil sie wussten, dass dann die Macht und die Herrschaft in den rechten Händen sind – in den Händen der Mutter.« – Florian Trenner beschreibt dann die Marianische Ausbildung des späteren Kurfürsten Maximilian I., der die Marienverehrung zum Staatskult erhob und sein Land zur Hochburg der Marienverehrung machte, mitten im 30-jährigen Krieg.

Julia Wächter (»Siegsmotivik im Kontext der Patrona Bavariae«) hebt den Gedanken des Sieges hervor, der ein Geschenk der Marienverehrung ist, ein gerade heute wichtiges Thema. Der Gedanke des Sieges begegnet schon bei der Schlacht von Lepanto, ebenso wird der Sieg am Weißen Berg (1620) unter Führung Maximilians der Fürbitte Mariens zugeschrieben. Wächter legt dann die Symbolik der Mariensäule als Sieg über die teuflische Schlange aus; Krone, Zepter, Reichsapfel sind Herrschaftszeichen. – Albert Schmid (»Gott ist groß, lehrt uns Maria«) knüpft an den Lobpreis Mariens bei Elisabeth an: Magnificat heißt »macht groß«. Die Präambeln der Verfassungen Bayerns und der Bundesrepublik Deutschland betonen die Würde des Menschen aus Respekt vor dem Höheren.

Adolfine Treiber (»Pieta Bavaria im Spiegel der Jubiläumsfeiern zum Hochfest der Patrona Bavariae«) gibt einen Überblick über die bisherigen Feiern des Hochfestes der Patrona Bavariae. Die Verfasserin weist sich wiederum als Kennerin der Zusammenhänge mit der Literatur aus, indem sie Rudolf Graber zitiert, der die erste Festfeier am 14. Mai 1917 mit der Bischofsweihe des für Bayern bestimmten Nuntius Eugenio Pacelli und der Erscheinung in Fatima in Verbindung bringt. Treiber schildert die 50-Jahr- und 60-Jahr-Feier in Altötting (statt in München vor der Mariensäule, wie für 1977 geplant). Bei dieser Feier ist neben dem Haus Wittelsbach auch der bayerische Ministerpräsident Alfons Goppel vertreten, der hervorhebt, dass bei allen naturwissenschaftlichen Errungenschaften das Herz ohne die Mutter zugrunde gehen kann. – Veit Neumann (»Maria und die Massenmedien«) beschreibt dann die sechs diözesanen Wallfahrten anlässlich der 100-Jahr-Feier nach Altötting, Vierzehnheiligen, Bogenberg, Retzbach, Augsburg (wobei Neumann zurecht vermerkt, dass der Eindruck der Knotenlöserin auf Papst Franziskus das Thema Patrona Bavariae zu überlagern schien) und Eichstätt. München (2017) stand noch aus. Nach Neumann haben die Medien »phasenweise positiv bis hin zu sehr positiv« über die Wallfahrten berichtet. Dafür dürfte

der diözesane Pressedienst eine gute Vorarbeit geleistet haben. Es fehlte der Negativismus. Die Franken scheinen offensichtlich noch nicht in Bayern integriert zu sein, wenn die Patrona Franconiae gegen die Patrona Bavariae ins Spiel gebracht wird (92). Theologisch gibt es nur eine Patrona.

Nach diesen zeithistorischen Erwägungen folgen »theologische und pastorale Gesichtspunkte der Marienverehrung«. Christoph Kardinal Schönborn eröffnet die Reihe mit »Maria – Herz der Theologie – Theologie des Herzens«. Schönborn behandelt zunächst die Einwände oder Vorbehalte mancher gegen die Theologie des Herzens bzw. gegen die Marienverehrung. »Die Verehrung dieses Herzens wird zur Einübung der Hingabe, der Verherrlichung Gottes und seiner Barmherzigkeit, die in diesem Herzen ein nie endendes Echo gefunden hat. Dieser Herr wird hier als reales und personales Zeichen für die Glaubensgewissheit erfahren, dass die Gnade unwiderruflich gesiegt hat« (130). – Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (»Tausend Bilder«) versucht eine Ordnung der verschiedenen Ausdrucksformen der Marienverehrung und entwickelt »Prüfsteine rechter Verehrung«, die in der Gottesmutterchaft gründen. Sie zitiert Erasmus von Rotterdam, der (gegen Luther?) sagen lässt, man wird Maria nur zusammen mit ihrem Sohn »hinauswerfen können«; d. h. wer Maria aufgibt, gibt auch den menschgewordenen Sohn auf.

Manfred Hauke gibt eine theologische Begründung der geistlichen Mutterchaft Mariens (»Maria, Mutter aller Menschen«). Er entfaltet die Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung, d. h. bei der Grundlegung des Heils durch Jesus Christus von der Inkarnation bis zum Kreuzestod, und bei der subjektiven Erlösung, nämlich bei der Gnadenmitteilung an den einzelnen Gläubigen. Haukes Beitrag ist eine Mariologia in nuce, wobei er den besonderen Akzent auf die Miterlöserschaft legt. – Josef Kreiml (»Maria, der neue Anfang der Würde und Berufung der Frau«) stellt die Würde der Frau im Geheimnis Christi und der Kirche heraus. Die Gottesmutterchaft bildet den Grundstock der Argumentation. Mit Maria, der neuen Eva, beginnt der neue Anfang der Würde der Frau. Als eigenständige Person hat sie mit ihrem Jawort für die gesamte Menschheit gehandelt. Jesus setzt sich souverän über die in seiner Zeit übliche Diskriminierung der Frau hinweg. Kreiml stellt dann die Mutterchaft und die Jungfräulichkeit als die zwei Dimensionen der Berufung der Frau heraus. Dabei lehnt sich der Verfasser stark an »Mulieris dignitatem« von Johannes Paul II. an, wobei er sich bewusst wird, dass aufgrund der Komplementarität der Geschlechter auch Sinn und Würde des Mannes besprochen werden müssten.

María Luisa Öfele handelt von »Maria – Heimat gottgeweihten Lebens«. Nach einem Wort von Papst Benedikt XVI. trägt der gottgeweihte Mensch den Segnenden und wird wie Maria selbst zum Segen. Er ist bei Maria, der Mutter des Herrn, daheim, um ihn in die Welt hinauszutragen. – Christian Schulz (»Mit Maria Christus zur Welt bringen«) will im Kontext der Neuevangelisierung Impulse zur Notwendigkeit des gelebten Wortes geben. Schulz behält das Generalthema des Bandes, nämlich die Patrona Bavariae, Bayern als Marienland und die Erosion dieser Tradition, im Auge, reflektiert auch den Patronatsgedanken und sieht in Maria den Stern der Neuevangelisierung. In ansprechender Weise interpretiert er ihren Gang zu Elisabeth (gleich nach der Empfängnis) als missionarisches Zeugnis und als Urmodell jeder missionarischen Tätigkeit der Kirche. Abschließend zeigt Schulz mit Verweis auf die Gnadenvolle in Bezug auf den häufigen Vorwurf, die christliche Moral überfordere den Menschen, dass dieser von Christus erlöst (und nicht mehr von der Begierde beherrscht) ist. Tatsächlich ist die Gnadenvergessenheit ein Manko heutiger Pastoral.

Hubert Windisch handelt vom Gebet (unter Berücksichtigung des Mariengebets). Der Mensch ist von Anfang an – im Gegensatz zum Tier – ein sich selbst übersteigendes Wesen, nicht nur in der Erkenntnis und in der Kunst, besonders im Gebet, das dem Absoluten gilt. Das Gebet ist ein geschöpflicher Grundakt. Windisch warnt vor der Gebetslosigkeit, denn »ohne mich könnt ihr nichts tun« (Joh 15,5), und bringt dann die bekannten Mariengebete nahe. – Ludwig Mödl gibt homiletische Leitlinien über die »Marienpredigt«. Er klärt zunächst die inhaltliche Seite der Predigten, also die Mariendogmen. Dann bespricht er im Einzelnen die Marienfeste und die gebotenen Gedenktage. Schließlich behandelt er die Besonderheiten der Marienpredigt. – Abschließend werden noch Themen der Marienverehrung in Regensburg (Susanne Biber) und in Augsburg (Karlheinz Sieber und Günter Grimme) – jeweils mit Fotos – besprochen. J. Kreiml berichtet über den Marienwallfahrtsort Bogenberg.

Insgesamt handelt es sich um einen instruktiven Band in spiritueller und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht. Der Akzent auf Altbayern lässt Franken und seine Diözesen leider außer acht; es gibt auch eine »Patrona Franconiae«. Der Titel und seine Geschichte hätte es verdient, eigens thematisiert zu werden. Aber das Jubiläum lässt auch eine Konzentration auf Altbayern verstehen. Heimatfreunde und Marienverehrer werden nach diesem Band greifen.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Neuere Kirchengeschichte

Eduard Werner, Helden und Heilige in Diktaturen, 253 S., Media Maria Verlag, Illertissen 2017, ISBN 978-3-945 4013-0-9, € 17,95

Die Leser der Monatszeitschrift »Der Fels« waren beim Erscheinen eines Heftes nach einem glaubwürdigen Ondit zuerst an der letzten Seite interessiert, auf der Werner einen Glaubenszeugen aus der NS-Zeit vorstellte. Dem Media-Maria-Verlag ist zu danken, dass er diese Schilderungen in einem einzigen Buch zugänglich macht.

Zunächst handelt es sich um 108 Kurzbiographien über Leben und Sterben, Mut und Glaubens-treue von Männern und Frauen der katholischen Kirche. Sie stehen für den kirchlichen Widerstand gegen das NS-Regime. Dieser wird in der Einleitung kurz skizziert, etwa an der Verwerfung des Antisemitismus und dem Verbot für Katholiken, die NSDAP zu wählen. Die Beachtung dieses Verbots dokumentieren Karten, die belegen, dass Katholiken in auffallender Weise die Hitlerpartei nicht gewählt haben (16f). Eine katholische Abwehrstelle brachte 17 Millionen Gegenbroschüren und sechs Millionen »Katechismuswahrheiten« heraus als Antwort auf die braunen »Glaubenswahrheiten«, Rosenbergs »Mythos des 20. Jahrhunderts« wurde nicht nur von Rom auf den Index gesetzt, sondern mit einer wissenschaftlichen Gegenschrift widerlegt. Werner spricht vom falschen Klischee, gepflegt von einer linken Präferenz und von der 68-er Kulturrevolution, dass die Kirche, die Päpste und die Elterngeneration Schuld an der NS-Zeit hätten. So kurz und bündig Werner den Sachverhalt klarstellt: Ideologen wird man nie überzeugen können. Wichtig ist auch sein Hinweis, dass die Katholische Kirche in ihrer Gegnerschaft zum Nationalsozialismus viele Konvertiten aus dem jüdischen und protestantischen Bereich gewonnen hat (25).

Werner erwähnt auch die Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen (27ff). Gerade Menschen aus Südtirol. Danach kommt die Gruppe der Juden und Judenhelfer, wie Prälat Bernhard Custodis, der jüdische Konvertiten monatelang versorgte. Er und andere genannte sind Zeugen für die Menschenrechte und die Unvereinbarkeit von Antisemitismus mit dem katholischen Glauben. P. Max Josef Größer unterstützte ausreisewillige Juden, bis er selbst verhaftet wurde. Angesichts der enormen Hilfe seitens Pius XII. und der Unterstützung durch private Helfer überrascht die geringe Anerkennung dieser Hilfe seitens offizieller jüdischer Sprecher. Wie der Autor vermerkt, waren »zum Verstecken und zur Versorgung eines einzelnen Juden mindestens fünfzehn

Personen im Hintergrund nötig«; deshalb muss die Zahl der heimlichen Helfer sehr groß gewesen sein. Als Helfer wird auch der spätere Staatssekretär Adenauers Hans Glocke genannt, der in der Presse als großer Nazi beschuldigt wird (7 f). Häufig wird hervorgehoben: Christus war ein Jude (174); man war sich wie Edith Stein bewusst, dass nach der Judenverfolgung eine Kirchenverfolgung kommen würde (80).

Die 108 Titel sind aufgeteilt unter »Kriegsdienstverweigerer und Befehlsverweigerer«, »Juden und Judenhelfer«, »Opfer des Kommunismus«, »Priester im Widerstand« (mit 41 Vertretern die größte Gruppe!), »Katholische Laien im Widerstand«.

Eine Literaturangabe hilft dem Interessierten zu persönlichen Nachforschungen. Ein Wort von Ricarda Huch schließt das »Martyrologium«: »Es war ihnen nicht beschieden, Deutschland zu retten, nur für Deutschland sterben durften sie«. Im Licht des Glaubens ist das Sterben nicht sinnlos, sondern fruchtbar. Eduard Werner verdient Dank und Anerkennung, so viele Helden vor dem Vergessen bewahrt zu haben.

Nach Goethe sollte man jeden Tag wenigstens ein »kleines Lied hören und ein gutes Gedicht lesen«. Warum nicht auch jeden Tag die Kurzbiographie eines »Helden und Heiligen« auf sich wirken lassen. Sie reinigen die Gedanken.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Metaphysik

Helmut Holzhey, »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel«. Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens, 157 S., kart., Schwabe Verlag, Basel 2017, ISBN: 978-3-7965-3650-2; 17,50 Euro.

Was hat Denken mit Leiden zu tun? Helmut Holzhey stellt diese Frage am Ende einer Reihe von Aufsätzen, entstanden in den letzten Jahren, die er jetzt zu einer *catena aurea* verknüpft hat: allesamt im ständigen Ringen mit der Ungewissheit, wie Denken möglich bleiben kann, wenn unsere menschliche Vernunft an ihre Grenzen stößt. Anders gefragt: Ist Metaphysik im Lichte der kritischen Philosophie nach Kant noch möglich?

Holzhey, der seit langem zu den ausgewiesenen Interpreten des Königsberger Philosophen zählt, kommt immer wieder auf jenen eindrucksvollen Satz am Beginn des Vorworts zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zu sprechen, wo Kant von dem »besonderen Schicksal« (A VII) der Vernunft spricht: dass diese durch Fragen belästigt wird,

die sie nicht abweisen kann, weil sie ihr von der Natur der Vernunft selbst – als Folge einer *inclinatio naturalis*, könnte man sagen – aufgegeben sind, die sie aber auch nicht beantworten kann, da sie alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen.

Für Kant war die Natur des Menschen – anders als heute viele meinen, die den prädispositionalen Charakter von Natur leugnen – eine feste, vorgegebene Größe, die sich nicht nach Belieben einfach umformen und umgestalten lässt. Dieses Verständnis von Natur, wonach diese für den Menschen eine ziel- und grenzbestimmende Bedeutung hat, verleiht dem Kantischen Satz seine Dramatik, weil damit der Ausweg, die Dinge einfach auf sich beruhen und den lieben Gott einen guten Mann sein zu lassen, versperrt ist. Denn immer wieder meldet sich das Bedürfnis nach Sinnerkenntnis unüberhörbar zu Wort; es lässt sich nicht aus der Welt schaffen, und so ist die Gefahr groß, dass sich der Mensch, unter diesem unabwieslichen und zugleich unstillbaren Bedürfnis leidend, flugs jenem Blendwerk verschrieben hat, das sich den Namen der Metaphysik nur anmaßt.

Steht also am Ende des Denkens das Leiden der Vernunft, herausgefordert von dem lästigen Bedürfnis nach Sinn – einem Bedürfnis, das ausnahmslos an den Klippen seiner Unerfüllbarkeit zerschellt? Kann sich der Mensch mit der Schwäche seiner Vernunft einfach abfinden? Holzhey konfrontiert die Aussagen von zwei Philosophen, die beide Zeitgenossen waren (145 f): nämlich einerseits Paulus im *Zweiten Brief an die Korinther*, wo er schreibt, dass die Kraft ihre Vollendung in der Schwachheit erreicht und der Mensch im Glauben leiden lernt, sowie andererseits Seneca, der feststellt, dass der Mensch über allem Erleiden steht und das Leid zu verachten lernen, notfalls sich ihm durch Selbsttötung entziehen soll. Kants Antwort auf die Frage, die gemeinhin als das Problem der Theodizee verhandelt wird, steht deutlich näher bei Paulus als bei Seneca. In Kants Sicht ist das späte Bekenntnis Hiobs, zunächst unverständlich über den Ursprung und den Grund seines Leidens geredet zu haben, Ausdruck einer inneren Haltung, nämlich Ausdruck von Aufrichtigkeit und Redlichkeit »in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft«.

An diesem Unvermögen leidet das Denken, wenn es vergeblich und doch nicht aufgebbar versucht, das metaphysische Bedürfnis nach Einsichtnahme in das, was die Welt im Innersten zusammenhält, einzulösen. Metaphysisches Denken leidet an sich selbst. Aus diesem Leiden, so Holzhey, entspringt ein »Neues«, nämlich Philosophie, die in dieser Leiderfahrung, wenn sie von Einsicht zu Einsicht durch die jeweilige Negation eines vorgeblichen angemessenen Wissens »systematisch vorangetrieben wird« (149), entsteht.

Holzhey hält am Zutrauen in die Vernunft fest, auch wenn diese das Welträtsel nicht zu entschlüsseln vermag, und setzt das philosophische Argument in Analogie zu dem religiösen Plädoyer, wonach man an Gott sehr wohl festhalten kann, auch wenn das Böse in der Welt unerklärlich gegenwärtig bleibt. Hier kommt wiederum Hiob ins Spiel: Dieser verliert das allein Sinn verbürgende Vertrauen zu Gott nicht. Und damit wiederum ist er nicht weit entfernt vom Denken Kants, der die Idee Gottes zwingend vorausgesetzt sieht, wenn die Vernunft angesichts der Widersprüche, in die sie sich unaufhaltsam verwickelt und unweigerlich verstrickt, am Ende nicht im Tohuwabohu verzweifelter Sinnlosigkeit versinken soll. Denn das Bedürfnis nach Sinn ist der Natur des Menschen so tief eingeschrieben, dass der Entschluss, auf Sinn zu verzichten, keine Lösung bringt; auch der scheinbare Sinnverzicht baut sich eine eigene Sinnordnung.

In neun Abschnitten entfaltet Holzhey seine Gedanken – bis hin zu einem eindrucksvollen persönlichen Bekenntnis am Schluss: Das Leiden der Vernunft bleibt unumgänglich, ja, das metaphysische Denken leidet an sich selbst (vgl. 142). Aber in diesem Leiden wird eine Stimme, die Stimme eines – in Anlehnung an Gianni Vattimo geprägten Begriffs – »schwachen Gottes« (153) hörbar, wenn sich das aufs Transzendente zielende philosophische Denken zum Wort von der Torheit des Kreuzes bekennt. In dieser Hinwendung öffnet sich der Philosoph für eine Antwort auf die metaphysischen Fragen – einer Antwort, die dann nicht mehr aus dem Gebrauch seiner Vernunft erwächst, sondern im Geist der Weisheit Gottes erfolgt, die alle menschliche Weisheit übertrifft, wie es im *Ersten Korintherbrief* heißt. Holzhey schreibt unmissverständlich: »Indem Philosophen das Wort vom Kreuz als Torheit zurückweisen, statt es als Torheit anzunehmen, erweisen sie sich in dessen Licht selbst als Toren« (152). Dann aber bezeichnete Vattimos Begriff des »schwachen Gottes« nicht das Ende der Metaphysik, sondern eher ihren neuen Anfang – als ein Beginnen im Erinnern der »Fleischwerdung oder *kenosis* Gottes« (154).

Holzhey beschließt sein Buch mit einem sehr eindrucksvollen Bekenntnis: »Wenn ich meinen eigenen Weg hin zu einer derartigen Öffnung überdenke, so stoße ich in der Rückbesinnung sowohl auf Erfahrungen, die in wiederholter Konzentration mit den Grenzen des menschlichen Vernunftgebrauchs zu machen waren, wie auf Widerfahrnisse, in denen sich – wenn auch häufig überhört – jene andere Stimme vernehmen ließ« (155).

Dass Philosophie ihre Ohren öffnen möge für »jene andere Stimme«, klingt fast wie ein Ver-

mächtnis des Autors. Und vielleicht ist in der gegenwärtigen Lage der Philosophie nach der Postmoderne keine Mahnung angebrachter als eben diese. Holzhey spürt aufmerksam und kenntnisreich den Möglichkeiten der Vernunft an den Grenzen unserer Erfahrung nach, auf eine unaufgeregte Weise, in verständlicher, fast schon unterkühlter Sprache, die gerade deshalb den Leser fesselt – und nicht zuletzt die reife Frucht jahrzehntelangen Nachdenkens ist. Das Buch ist ein eindrucksvolles Plädoyer für die Legitimität der Metaphysik und ein Bekenntnis zu dem, was Philosophie im besten Sinn sein kann und soll: vernünftiges Denken an jener Grenze von Erfahrung, an der jeder Mensch nicht umhin kann, eine existentielle Entscheidung zu treffen – in verzweifelter Ablehnung oder hoffender Aneignung der Sinnfrage.

Der Titel des Buches ist ein Zitat aus 1 Kor 1,12; diese Bezugnahme, so Holzhey, mag verwundern. Bei näherem Hinsehen bringt sie gut zum Ausdruck, was dem Verfasser am Herzen liegt: Die Metapher stellt ins Licht, wie »verständlich-unverständlich« (14) es ist, dass menschliche Vernunft in der Erfahrung des Scheiterns bei all ihren Versuchen, die Sinnfrage letztgültig zu beantworten, an dieser Frage unverdrossen festhält. Was Spiegel im Bild erscheinen lassen, darf nie ungeprüft als das Wirkliche gelten. Manchmal aber kommt das Spiegelbild dem Urbild sehr nahe und ist dann mitnichten nur irreführendes Blendwerk. Aber es bleibt ein Rätsel, ob und inwieweit sich im Spiegelbild tatsächlich das Urbild zeigt.

Christoph Böhr, Heiligenkreuz

Dogmatik

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, (Herder Spektrum, Bd. 6950), 224 Seiten, kart., Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2017, ISBN 978-3-451-06950-5, 12,99 Euro

Mit diesem Buch wird vom Verlag eine Aufsatzsammlung neu aufgelegt, die der *papa emerito* erstmals 2003 veröffentlicht hat. Die Publikation enthält beachtenswerte, noch immer lesenswerte Aufsätze, die Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation z. T. in den 1990er-Jahren zur Theologie der Religionen veröffentlicht hat. Sie stehen in thematischem Zusammenhang mit den Aussagen der Erklärung »Dominus Iesus« (2000) über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche.

Im ersten Teil des Buches (13–90) behandelt Joseph Ratzinger den Themenkreis »Der christliche Glaube in der Begegnung mit den Kulturen und Religionen«: Dabei stellt er fest, dass eine Theologie der Religionen zur Zeit des Zweiten Vatikanums noch ein Randthema gewesen ist. Die »eher zufällig« entstandene Erklärung »Nostra aetate« habe sich nachträglich als besonders zukunftsweisend herausgestellt. Um die damalige Diskussionslage zu dokumentieren, nimmt der emeritierte Papst in sein Buch seinen Aufsatz »Einheit und Vielfalt der Religionen – Der Ort des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte« auf, der 1964 in der Festschrift für Karl Rahner erschienen ist. Das Panorama der Religionsgeschichte stellt uns – so Joseph Ratzinger in seinem »Zwischenspiel« (38–45) – vor die Grundentscheidung zwischen zwei Wegen: Auf der einen Seite steht die Mystik der Identität im Sinne der asiatischen Religionen, auf der anderen Seite die Mystik der personalen Liebe im Sinne der jüdisch-christlichen Offenbarung. Der Vortrag »Glaube, Religion und Kultur« (46–65), den der Verfasser bei den Salzburger Hochschulwochen 1992 gehalten hat, enthält Überlegungen über das Recht und die Fähigkeit des christlichen Glaubens, sich den Menschen anderer Kulturen mitzuteilen. In den »Variationen« zu diesem Thema (66–90; 2003) wird noch einmal die grundlegende Alternative zwischen asiatischer Identitätsmystik und christlicher Mystik der personalen Liebe entfaltet.

Der zweite Teil des Buches (91–208), in dem Benedikt XVI. das Phänomen der Vielfalt der Religionen mit der philosophischen Wahrheitsfrage konfrontiert, enthält Überlegungen von bestechender Brillanz und intellektueller Schärfe. Ihnen soll im Folgenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden: In einem Beitrag von 1996 (93–111) demonstriert Joseph Ratzinger, warum der Relativismus in der Gegenwart »zum zentralen Problem für den Glauben« geworden ist. Im politisch-gesellschaftlichen Bereich kann man dem Relativismus ein gewisses Recht einräumen. Er erscheint als die philosophische Grundlage der Demokratie, die darauf beruht, dass niemand in Anspruch nehmen darf, allein den richtigen Weg zu kennen. Ein gravierendes Problem besteht aber darin, dass der Relativismus von vielen als umfassende Theorie verstanden wird, die auch auf dem Gebiet der Religion und der Ethik anzuwenden sei. Theologen wie John Hick vertreten einen theologischen Relativismus, der auf eine »Rücknahme der Christologie« hinausläuft. Der Glaube, dass es in Jesus Christus und im Glauben der Kirche »verbindliche Wahrheit« gibt, wird von theologischen Relativisten als Fundamen-

talismus qualifiziert. Der Begriff »Dialog«, dem in der christlichen Tradition durchaus ein bedeutender Stellenwert zukommt, mutiert zum Inbegriff des relativistischen Credo, zum »Gegenbegriff« zu Konversion und Mission. Die pluralistischen Religions-theologen verbinden die postmetaphysische Philosophie Europas und die negative Theologie Asiens auf merkwürdige Weise. Der areligiöse und pragmatische Relativismus der westlichen Welt leiht sich von Indien her eine Art religiöse Weihe, die seinem Verzicht auf definitive Glaubensaussagen die Würde höherer Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes zu geben scheint.

Wie kann die Theologie auf diese Situation reagieren? Joseph Ratzinger hält die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Vernunft, d. h. die Frage nach möglichen philosophischen Prämissen des Glaubensverständnisses, in der gegenwärtigen Theologie für äußerst wichtig. Die Exegese muss »die Philosophie der eigenen Methode kritisch überprüfen«. Weil die Not, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert hat, heute zur allgemeinen Not des Glaubens geworden ist, kommt in der Exegese der Gegenwart eine »neue Grundlagenbesinnung in Gang«. Benedikt XVI. plädiert für einen »neuen dialogischen Umgang von Glaube und Philosophie«, weil beide einander brauchen. Die Tatsache, dass heute trotz aller relativistischen Infragestellungen des Glaubens »noch christlich geglaubt wird«, sei im Letzten darauf zurückzuführen, dass der Glaube zutiefst dem Wesen des Menschen entspricht.

Auch in seinem Hamburger Vortrag »Glaube zwischen Vernunft und Gefühl« von 1998 (112–130) verfolgt der Verfasser die Absicht, die innere Rationalität des Christentums freizulegen: Vernunft und Religion müssen »wieder zueinander kommen, ohne sich ineinander aufzulösen« (117). Dabei geht es nicht um die Interessenwahrung der Kirche, sondern um das Heil der Menschen, das davon abhängt, dass Gott »auf eine überzeugende Weise in Sicht kommt«. Joseph Ratzinger zeigt auf, was dem jungen Christentum angesichts des Verfalls der antiken Religionen jene Überzeugungskraft gegeben hat, durch die es den Untergang der antiken Kultur aufzufangen und zugleich den auf die Bühne der Weltgeschichte hereintretenden neuen Kräften Antworten geben konnte, die für eineinhalb Jahrtausende zur tragenden Form des Wirklichkeitsverständnisses geworden sind.

Im Vortrag »Das Christentum – die wahre Religion?« (131–147), den der damalige Präfekt der Glaubenskongregation an der Pariser Universität Sorbonne gehalten hat, setzt sich der Verfasser mit der These des evangelischen Theologen Ernst

Troeltsch von der unlösbaren Bindung der Religion an die jeweilige Kultur und der Unübersteigbarkeit der Kulturen auseinander. Troeltsch sieht im Christentum »nur die Europa zugewandte Seite des Antlitzes Gottes«. Im Blick auf die Frage nach der Wahrheit des Christentums ist die Auseinandersetzung des Augustinus mit der Religionsphilosophie des gelehrten Römers Marcus Terrentius Varro äußerst erhellend. Die christliche Synthese von Vernunft, Glaube und Leben hat dem Christentum eine Kraft verliehen, die es zur Weltreligion werden ließ. Kirche und Theologie müssen sich heute mit der »entscheidenden Frage« auseinandersetzen, ob der Anspruch des Christentums, die wahre Religion zu sein, durch den Fortgang der Aufklärung überholt ist. Dabei wird der Disput über die Grenzen positivistischer philosophischer Methoden eine entscheidende Rolle spielen.

Überaus beachtenswert sind die Reflexionen Joseph Ratzingers über »Glaube, Wahrheit und Kultur« (148–169), die sich auf die Enzyklika »Fides et ratio« (1998) beziehen: In der Philosophie geht es um die Frage, ob der Mensch die grundlegende Wahrheit über sich selbst erkennen kann oder ob er erkenntnistheoretisch in einem nicht aufzuhellenden Zwielicht lebt und sich deshalb letztlich auf die Frage nach dem Nützlichen zurückziehen muss. Der christliche Glaube behauptet, uns die Wahrheit über Gott, Welt und Mensch zu sagen. Auf diesem Anspruch gründet die missionarische Tendenz des Glaubens. Nur wenn dieser wirklich Wahrheit enthält, geht er alle Menschen an. Die Wahrheitsfrage ist deshalb die zentrale Frage der christlichen Theologie. Insofern bezieht sich der Glaube notwendigerweise auf Philosophie. Mit »Fides et ratio« wollte Papst Johannes Paul II. die Wahrheitsfrage in einer vom Relativismus geprägten Welt rehabilitieren und zum Abenteurer der Wahrheit ermutigen. Die Wahrheitsfrage, die heute weithin als unwissenschaftlich abqualifiziert wird, soll wieder als rationale Aufgabe zur Geltung kommen.

Symptomatisch für die heute übliche Verabschiedung der Wahrheit ist eine Bemerkung von Umberto Eco: »Die einzige Wahrheit heißt: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien«. Als wesentliche Grundlage für diese Absage an Wahrheit dient die sog. »linguistische Wende«, die auf der Voraussetzung beruht, die Vernunft sei sprachlich bedingt, hinter die Sprache könne man nicht zurückgehen. Der Streit um die Wahrheit bildet den Kernpunkt der Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit einer bestimmten Spielart der modernen Kultur, die sich als die moderne Kultur schlechthin ausgeben will. Der agnostische italienische Philosoph Paolo Flores d'Arcais behauptet

in seinem Kommentar zu »Fides et ratio«, »die offizielle katholische Kultur ... habe der `Kultur tout court´ nichts mehr zu sagen«. Joseph Ratzinger hält die hinter dieser Äußerung stehende Anmaßung, die Kultur schlechthin zu sein, für arrogant und menschenverachtend.

Flores d'Arcais behauptet, die Enzyklika habe »mörderische Konsequenzen für die Demokratie«. Dieses Urteil muss – so Joseph Ratzinger – als Versuch gewertet werden, über die Entscheidung einer Mehrheit hinaus keine andere Instanz mehr gelten zu lassen. »Die zufällige Mehrheit wird zum Absolutum. Denn das Absolute, Unhintergehbare gibt es nun doch wieder. Wir sind der Herrschaft des Positivismus und der Verabsolutierung des Zufälligen, ja Manipulierbaren ausgesetzt« (154). Mit ihrem Insistieren auf der Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft verteidigt die Enzyklika die Größe des Menschen gegen die selbsternannte »Kultur tout court«.

Benedikt XVI. vertritt einen dynamischen Kulturbegriff: Die Kulturen sind nicht auf eine Gestalt fixiert; zu ihnen gehört vielmehr die Fähigkeit zum Voranschreiten und zur Umformung, freilich auch die Gefahr des Verfalls. Kulturen sind auf Begegnung und gegenseitige Befruchtung hin angelegt. Ihnen ist die Bereitschaft für die Offenbarung Gottes eingeschrieben. Die Offenbarung antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst. In diesem Zusammenhang verweist der Verfasser auf das Wort Theodor Haeckers vom adventlichen Charakter der vorchristlichen Kulturen.

Im Hinblick auf die Heilsbedeutung der Religionen stellt Joseph Ratzinger fest, dass diese nicht als geschlossene Systeme zur Rettung des Menschen beitragen, sondern dadurch, dass sie den Menschen dazu bewegen, das »Angesicht Gottes zu suchen«. Die Wahrheitsfrage werde heute aus der Theologie der Religionen vielfach ausgeschieden. Die Wahrheit wird durch die gute Absicht ersetzt. Im Namen guter Absichten ist in der Geschichte viel Böses geschehen. Es gibt viele kranke Religionsformen, auch »Erkrankungsformen des Christlichen«. Die Absage an die Wahrheit kann den Menschen nicht zum Heil führen. Denn das jenseitige Heil setzt das rechte Leben im Diesseits voraus. »Das Heil beginnt im Rechtwerden des Menschen in dieser Welt« (166). Der papa emerito stimmt Jan Ross zu, der in seinem Kommentator zu »Fides et ratio« in der »ZEIT« geschrieben hat, die Entthronung von Theologie und Metaphysik mache das Denken »nicht bloß freier, sondern auch enger«. Ross warnt vor einer »Verdummung durch Unglauben«.

Im Beitrag »Glaube – Wahrheit – Toleranz« (170–186) geht Joseph Ratzinger der Frage nach,

ob der Glaube an eine Offenbarungswahrheit und die zu den Grundlagen der Neuzeit gehörende Idee der Toleranz in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander stehen. Sind christlicher Glaube und Modernität vereinbar? Der Verfasser setzt sich in diesem Kontext mit der These des Ägyptologen Jan Assmann auseinander, wonach die »Mosaische Unterscheidung«, d. h. die Einführung der Differenz von wahr und falsch im Bereich der Religionen, die »wahre Wasserscheide der Religionsgeschichte« bildet. Die Götter der polytheistischen Religionen sind – so Assmann – ineinander übersetzbar gewesen. Der Ein-Gott-Glaube habe einen folgenschweren Umsturz gebracht. Dieser neue Religionstyp ist »Gegenreligion«, die alles Vorausgehende als »Heidentum« ausgrenzt. Die Exoduserzählung, der Gründungsmythos der monotheistischen Religion, enthalte ein Gewaltpotential gegen falsche Götter. Assmann sieht die »Mosaische Unterscheidung« als Quelle entstellter Religionen und als Quelle der Intoleranz an. Der Exodus müsse rückgängig gemacht werden, d. h. wir müssen zurück nach »Ägypten«. Die Differenz von wahr und falsch ist aus der Religion eliminierbar, wenn die Unterscheidung zwischen Gott und Kosmos zurückgenommen wird. Assmann weist einen transzendenten Gott ab und versteht die Götter als Symbolisierungen innerweltlicher Kräfte. Mit der »Mosaischen Unterscheidung« ist auch – so die These Assmanns – die Sünde (Hauptsünde Götzendienst) und damit die Differenz von gut und böse in die Welt gekommen.

Kirche und Theologie müssen sich – so Joseph Ratzinger – den Anfragen Assmanns stellen. In den Thesen des Ägyptologen wird das »Grundlagenproblem unserer Zeit« sichtbar: die Frage nach Wahrheit und Toleranz, nach der Stellung des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte und die existentielle Problematik von Schuld und Erlösung. Welche Argumente bietet Benedikt XVI. gegen Assmann auf? Mit Hinweis auf einen Text des Athanasius von Alexandrien entlarvt er die Vorstellung Assmanns von der friedlichen Welt der Götter als Fiktion. Götter waren keineswegs immer friedlich austauschbar, sondern sehr oft die Ursache für gewaltsame Auseinandersetzungen. Die Religionsgeschichte der griechisch-römischen Antike zeigt, dass sich die Wahrheitsfrage nicht suspendieren lässt. Das Kriterium der Wahrheit wirkte für die antike Götterwelt wie ein Sprengsatz. Das Einbrechen der Wahrheitsfrage in die Welt der antiken Götter ist exemplarisch ablesbar an der Gestalt des Aurelius Cotta, der als römischer Pontifex maximus offiziell die heidnische Religion vertritt, aber sich im Freundeskreis als Skeptiker bekennt. Die

Rücknahme der »Mosaïschen Unterscheidung« würde nicht zur Allversöhnung führen, sondern zur Unversöhnbarkeit des Alls. In der antiken Tragödie kommt die Grunderfahrung einer zutiefst widersprüchlichen Welt paradigmatisch zum Ausdruck.

In seinem spannenden Aufsatz »Freiheit und Wahrheit« (187–208) zeigt Joseph Ratzinger, dass die Freiheit im Bewusstsein der heutigen Menschheit weithin als das höchste Gut gilt. Dem Wahrheitsbegriff hingegen begegnet man mit Verdacht. Wer den Anspruch erhebt, im Dienst der Wahrheit zu stehen, wird als Schwärmer oder Fanatiker eingestuft. Das unreflektierte Durchschnittsempfinden versteht unter Freiheit, dass das eigene Wollen die einzige Norm des Handelns ist und dass der Wille alles Gewollte auch ausführen kann. Eine angemessene Definition der Freiheit muss – so der Verfasser – in den Kontext der Vernunft gestellt werden. Sonst kommt es zur Tyrannei der Unvernunft. Die gemeinsame Vernunft aller Menschen wird für die gegenseitige Verträglichkeit der Freiheiten sorgen.

Joseph Ratzinger erinnert an den Anspruch des Marxismus, den wissenschaftlich gesicherten Weg zum befreiten Menschen zu kennen. Diese vermeintliche Befreiungsbewegung, eines der großen Sklavensysteme der neuzeitlichen Geschichte, ist zwar wirtschaftlich und politisch zusammengebrochen, aber bis heute nicht »wirklich geistig überwunden«. Auf der anderen Seite lässt die moralische Überlegenheit des liberalen Systems keinen Enthusiasmus aufkommen, weil eine große Zahl von Menschen keinen Anteil an den Früchten dieser Freiheit erhält. Das Gefühl, dass die Demokratie noch nicht die rechte Form der Freiheit darstellt, ist heute weit verbreitet. Es ist fraglich, ob in der Demokratie das Wohl der Allgemeinheit genügend zum Zug kommt. Außerdem gibt es in dieser Staatsform vielfach die neue Oligarchie derer, die bestimmen wollen, was ein aufgeklärter Mensch zu denken hat.

Erstaunen muss die Tatsache hervorrufen, dass Jean-Paul Sartre, der radikalste Freiheitsphilosoph des 20. Jahrhunderts, die Freiheit des Menschen am Ende nur noch als dessen Verdammnis begreifen konnte. Das Aufregende am Denkansatz Sartres besteht darin, dass er die Trennung von Freiheit und Wahrheit radikal durchführt: Es gibt keine Wahrheit. Die Freiheit hat keine Richtung und kein Maß. Sartre hat dabei eine geradezu tragische Erkenntnis gewonnen: Die völlige Abwesenheit jeder metaphysischen und sittlichen Bindung, d. h. die absolut anarchische Freiheit als Wesensbestimmung des Menschen, enthüllt sich für den, der sie zu leben versucht, nicht als höchste Steigerung der Existenz,

sondern als absolute Leere. Die anarchische, von der Wahrheit abgekoppelte Freiheit erlöst den Menschen nicht, sondern kann ihn im Grunde nur noch als missratenes Geschöpf, als sinnlose Existenz begreifen.

Grundlegend für den Menschen ist – so die These des emeritierten Papstes – das Mit-Sein und Für-Sein: Das radikale Freiheitsverlangen, das heute weithin das allgemeine Bewusstsein bestimmt, will »weder vonher noch woraufhin, weder von noch für sein, sondern eben ganz frei« (199). Der Mensch setzt zwar das Für-sein der anderen voraus, wie es heute im Netz der Dienstleistungssysteme seinen Niederschlag gefunden hat, aber er möchte seinerseits nicht in den Zwang eines solchen Von und Für hineingenommen werden, sondern vollkommen unabhängig sein; er will tun und lassen können, was er will. Hinter diesem radikalen Freiheitswillen der Neuzeit steht als ihr versteckter theologischer Kern die Verheißung der Gottgleichheit. Absolut frei sein, ohne ein Von und Für: das ist ein Götzenbild.

»Der wirkliche Gott ist seinem Wesen nach ganz Sein-Für (Vater), Sein-Von (Sohn) und Sein-Mit (Heiliger Geist)« (200). Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist, ist das Von, Mit und Für »die anthropologische Grundfigur«. Insofern kommt der Radikalismus der Freiheit im Sinne Sartres einer »Rebellion gegen das Menschsein« gleich. Die wirkliche Freiheit des Menschen ist geteilte Freiheit, Freiheit im Miteinander von Freiheiten, die sich gegenseitig begrenzen und tragen. Mit Recht hat deshalb der jüdische Philosoph Hans Jonas (1903–1993) die Verantwortung zum ethischen Zentralbegriff erklärt. In diesem Zusammenhang würdigt Joseph Ratzinger das Bemühen um ein »Weltethos«. Er bezweifelt aber, dass die rationale Evidenz dieses Ethos die Autorität der Religionen ersetzen kann. Insofern muss die Vernunft offen bleiben für die großen religiösen Überlieferungen und sich vom Traum der Selbstgenügsamkeit verabschieden. Sie braucht den »Anhalt an den großen religiösen Traditionen der Menschheit«.

Mit diesem Buch hat Joseph Ratzinger ein beachtliches Werk zu brennenden Fragen des Glaubens und der Theologie vorgelegt. Dabei besticht auch die sprachliche Form seiner Ausführungen. Mit messerscharfem Verstand erkennt der Verfasser die entscheidenden geistigen Herausforderungen der Gegenwart; zugleich zeigt er, auf welcher Ebene die Theologie überzeugende Antworten suchen muss. Joseph Ratzinger benennt mit großer Klarheit jene denkerischen Positionen, die grundlegende Weichenstellungen zur Folge haben.

Josef Kreiml, St. Pölten

Ökumenische Theologie

Martie Dieperink, Luther en Rome. Een oecumenische visie op het conflict Rome-Reformatie, Jongboek, Heerenveen (Niederlande) 2016, 124 S., ISBN 9789463184410, EUR 13,97.

Martie Dieperink ist eine holländische reformierte Theologin, die in Utrecht und Heidelberg studiert hat. Verschiedene Veröffentlichungen betreffen das Verhältnis des Christentums zu den mit dem »New Age« verbundenen Bewegungen, aber auch den ökumenischen Dialog. In ihrer neuesten Publikation, die rechtzeitig zum 500jährigen Reformationsgedenken erschienen ist, bietet die Autorin eine ökumenisch gestimmte Besinnung auf die Beziehung zwischen Luther und »Rom«, also der katholischen Kirche. In der Einführung wünscht sich die Theologin, dass das Jahr 2017 weniger Luther als vielmehr Christus ins Zentrum stellen möge und dadurch ein Schritt zur Einheit der Christen werden könne. Dieperink benützt Studien von Protestanten und Katholiken, von gläubigen Christen und von Freidenkern (S. 7f). Das Buch selbst ist in zehn kurze Kapitel gegliedert und eher divulgativ gehalten, auch es eine beachtliche Zahl von Fußnoten bietet.

Das erste Kapitel betrifft die Zeit, die Luther im Kloster verbracht hat (S. 9–18). Leider fehlen die Studien von Dietrich Emme (und die damit verbundene Diskussion), wonach der Klostereintritt Luthers motiviert wurde durch die Tötung eines anderen Studenten im Duell, so dass der künftige Reformator Asyl in einem Orden suchte, um dort einer gerichtlichen Verfolgung zu entgehen; siehe dazu Dietrich Emme, *Gesammelte Beiträge zur Biographie des jungen Martin Luther*, hrsg. von Richard Niedermeier (500 Jahre Luther und Reformation, Bd. 1), Patrimonium-Verlag, Heimbach/Eifel 2016, 350–372 (Forschungsbericht von Niedermeier). Dieperink erwähnt nur die bezeichnende Aussage Luthers aus einem Brief an seinen Vater (1521), er habe das Kloster gelübt aus Angst abgelegt und nicht aus freiem Willen (S. 9). Angesichts der existentiellen Frage der Rechtfertigung vor Gott habe Luther den Nominalismus Gabriel Biels überwunden (wonach es möglich sei, sich die erste Gnade zu verdienen) durch die Entdeckung der Rechtfertigung aus Gnade, was katholische Lehre sei (S. 14f). Die Theologin übernimmt hier die These (von Lortz und anderen), wonach die lutherische Rechtfertigungslehre im Kern eigentlich katholisch sei. Diese These wird freilich eingeschränkt mit der kritischen Beobachtung, dass Luther die menschliche Mitwirkung bei der Rechtfertigung ablehnt (S. 15).

Die Kritik an der katholischen Kirche habe mit dem Widerstand gegenüber den »guten Werken« begonnen, insbesondere gegen die regelmäßigen Zeiten des Gebetes im Kloster, die Luther sehr lästig waren (S. 18).

Das zweite Kapitel widmet sich der »großen Entdeckung« der Rechtfertigung *sola fide* und *sola gratia* (S. 19–29). Dieperink bemerkt zu Recht, dass Röm 1,17, als Hinweis auf die von Gott umsonst geschenkte Rechtfertigung gelesen, keine Auslegung darstellt, die typisch für Luther ist, sondern sich schon bei Augustinus und in der gesamten katholischen Schriftauslegung findet (S. 21). Im Anschluss darin erwähnt die Theologin auch ein wichtiges Detail, das oft in neueren ökumenischen Konsensdokumenten »unter den Teppich gekehrt« wird: Luther verband seine Rechtfertigungslehre mit einem neuen Glaubensbegriff, der sich von der katholischen Überlieferung entfernt: wer glaubt, dass Gott ihm verzeiht, empfängt die Verzeihung. »Glaube« verwandelt sich auf diese Weise in Heilsgewissheit (S. 23). Schon im Gespräch zwischen Luther und Kardinal Kajetan (1518 in Augsburg, also sehr früh) zeigt sich diese Differenz (S. 24). Dieperink meint, die »Heilssicherheit« sei ein »Edelstein« der Reformation (S. 24). Diese Beurteilung ist für einen katholischen Standpunkt nicht akzeptabel: der typisch lutherische Glaubensbegriff wird auf dem Konzil von Trient verurteilt (Dekret über die Rechtfertigung, Kanon 12). Nichtsdestoweniger kritisiert die Autorin die »individualistische« Glaubenshaltung Luthers, der sein eigener »Papst« ist. Sie erwähnt außerdem die Forschungen Theobald Beers über die Dialektik des »fröhlichen Wechsels und Streites«, worin Luther Christus als den größten Sünder bezeichnet (S. 27f). Dieperink will nicht beurteilen, welche Seite Recht habe, beobachtet aber, dass Luther mit »Rom« in einen Widerspruch geriet wegen eines neuen Glaubensbegriffes (S. 29).

Das dritte Kapitel behandelt den Charakter und das Denken Luthers (S. 30–38). Unter die positiven Charaktereigenschaften zählt die Autorin die unermüdliche Arbeitsleistung, die Meisterschaft im Gebrauch der Sprache, das musikalische Talent und die Fürsorge zugunsten der Studenten. Unter die negativen Haltungen erwähnt sie die sehr problematischen Aussagen über die Juden, die von den Nationalsozialisten bejubelt wurden. Laut Erasmus habe Luther »zwei verschiedene Persönlichkeiten« an den Tag gelegt (*duas diversas personas*) (S. 31). Die holländische Theologin zitiert einige sehr großzügige Selbsteinschätzungen des Reformators, die nicht unbedingt von demütiger Bescheidenheit geprägt sind: »Ich bin der deutsche Prophet«. »Ich

bin ein großer Lehrer geworden«. Die Übersetzung der Heiligen Schrift ist nicht immer dem Urtext treu, wie die Einfügung des »allein« in Röm 3,28 zeigt (S. 33). Luther ist geprägt von Ängsten, Depressionen und einem heftigen Hass gegen »Rom«, der glücklicherweise im neueren Protestantismus abgenommen habe (S. 35). Sein Denken ist dialektisch: er denkt in Gegensätzen (S. 36–38).

Das vierte Kapitel beschreibt den Kampf Luthers gegen »Rom« (S. 65–74), das er für die Sitz des Antichrist hält (S. 73f). Seit 1518 behauptet der Reformator, dass (nicht nur der ein oder andere »böse« Papst, sondern) das »Papsttum« als solches der Antichrist sei (S. 73). Dieperink bemerkt, dass Papst Benedikt XVI. (als Beispiel, so scheint es, der neueren Päpste) nicht mehr für einen Antichrist gehalten werde; sein Werk über Jesus von Nazareth habe auch im evangelischen Bereich viel Anklang gefunden (S. 74).

Das achte Kapitel befasst sich mit dem Prinzip *sola Scriptura* (S. 75–88). Dieperink korrigiert das protestantische Vorurteil, wonach es im Mittelalter verboten gewesen sei, die Bibel zu lesen. Wichtig sei es freilich gewesen, dass die Kirche den Sinn des Wortes Gottes erklärte. Schon vor Luther habe es in Deutschland siebzehn deutsche Bibelübersetzungen gegeben (S. 76f). Für seltsam hält die Autorin die Behauptung Luthers, wonach die Bibel sich selbst erklärt (*sui ipsius interpres*): »Ein Buch kann sich nicht selbst kommentieren«. Die Bedeutung der Kirche (und der Überlieferung) dürfe nicht zu kurz kommen (S. 82).

Die Theologien äußert auch einige Gedanken zugunsten des Papsttums: »Auch wir [die reformierte Kirche in den Niederlanden] haben eine Synode mit einem Präsidenten. Niemand kritisiert die Tatsache, dass der Präsident der Vereinigten Staaten viel Macht besitzt. Nur die katholische Kirche soll nach unseren Vorstellungen keinen Papst als Oberhaupt haben. Diese Zurückweisung ist rational nicht erklärbar, sondern eine Folge der emotionalen Abwendung vom Papsttum, die wir von Luther geerbt haben« (S. 84). Das Petrusdienst ist ein Amt zur Förderung der Einheit (S. 84f).

Dieperink kritisiert dann die Zurückweisung der nachbiblischen Charismen als Folge des Prinzips *sola Scriptura*. Nach Luther (dem Calvin zustimmt) stammen die nachbiblischen Wunder vom Teufel (S. 86f). Die Reformatoren unterließen die Krankensalbung, trotz ihrer Bezeugung im Neuen Testament; die Zahl der Sakramente wurde auf zwei reduziert (Taufe und Herrenmahl) (S. 87).

Die holländische Theologin gibt der Debatte zwischen Luther und Erasmus über den freien Willen das angemessene Gewicht (S. 89–112). Sie kriti-

siert die Leugnung des freien Willens von Seiten des deutschen Reformators, der den Menschen als passives Instrument in den Händen Gottes darstellt (S. 96). Schockiert ist sie über das Lob Luthers für den heidnischen Fatalismus des Virgil, nach dem alles mit Notwendigkeit geschieht (S. 98f). Ebenso problematisch scheint ihr die Lehre von der (doppelten) Prädestination, die auf einen doppelten Willen in Gott zurückgreift (einen offenbaren und einen verborgenen Willen) (S. 99–101).

Das zehnte und letzte Kapitel behandelt die Folgen der Auseinandersetzungen in der Reformationszeit (S. 103–108). Der Dreißigjährige Krieg war eine verhängnisvolle Folge der Spaltung zwischen den Christen. Das ekklesiologische Denken von Dieperink ist vergleichbar mit der »Zweigtheorie« der Anglikaner, wonach jede christliche Konfession einen »Zweig« darstellt im großen »Baum« der einen Kirche. Sie meint, man müsse die Einheit (nicht nur der Christen, sondern der Kirche) wiederherstellen (vgl. S. 8). In diesem Sinne schreibt sie: »Die Reformation hat die katholische Kirche in eine Parteiung verwandelt: die Kirche Roms. Die Reformation, die andere Parteiung, ist selbst wiederum einige große Kirchen und Gruppen zerspalten ...« (S. 107). Diese Teilung gelte es zu überwinden.

Die Konklusion trägt den Titel: »Auf dem Weg zu einer neuen Einheit« (S. 109–111). Ausgehend von einem Artikel Friedrich Heilers, verlangt die Autorin eine »Reformation der Reformation« mit dem Blick auf die katholische Überlieferung und den gemeinsamen Bezugspunkt in Christus.

In den Darlegungen finden sich einige Behauptungen, die den neueren historischen Erkenntnissen widersprechen. Luther hat offenbar nicht am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen an der Tür der Schlosskirche von Wittenberg angeschlagen (so aber S. 7.44; es ist vielmehr das Datum für die Versendung der Thesen an den Erzbischof von Mainz). Johannes Eck war kein Dominikaner (S. 51), sondern gehörte zum Klerus des Bistums Eichstätt (und war Domherr der Kathedrale). Im Unterschied zu dem, was die Autorin schreibt (S. 53), verurteilte die Bulle »Exsurge Domine« (1520) auch zentrale Punkte der Rechtfertigungslehre Luthers; dies geschah zwar nicht »in der ersten Reihe«, aber doch innerhalb der Zensuren, die das Bußsakrament betreffen, Nr. 10–12 (DH 1460–62). In der Bibliographie finden sich wertvolle Werke, aber es wäre hilfreich gewesen, noch auf weitere neuere Studien zurückzugreifen (S. 113–115).

Die Studie Dieperinks ist ein beachtlicher Beitrag zugunsten der christlichen Einheit. Die Theologin stellt Luther als komplexe Gestalt dar, ohne

dabei die negativen Gesichtspunkte zu verschweigen. Die systematische Grundoption ist protestantisch, wie die ekklesiologischen Ideen zeigen, aber vielleicht lässt sich auf eine ähnliche Entwicklung hoffen wie bei John Henry Newman, der mit Hilfe

der Kirchenväter von der »Zweigtheorie« zur Anerkennung der einen Kirche gelangt ist, die von Christus eingesetzt wurde und vom Nachfolger Petri geleitet wird.

Manfred Hauke, Lugano

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. habil. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Email: peter.bruns@uni-bamberg.de

Prof. Dr. habil. Josef Kreiml, Phil.-Theol. Hochschule, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten
Email: j.kreiml@kirche.at

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

Dr. phil. Dr. theol. Ciril Rüttsche, Huswise 10, 8372 Wiezikon b. Sirmach, Schweiz
Email: cirilruetsche@hotmail.com

Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck, Phil.-Theol. Hochschule, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten
Email: josef@spindelboeck.net

B 51765

34. Jahrgang Heft 2/2018

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Stickelbroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Heinz Sproll: *Die Dichtung Virgils bei Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Deutung gegen eine kulturpessimistische Sicht des Abendlandes* 81
- P. Johannes Nebel: *Das Rosenkranzgebet – Ergründung seiner Wirkung in Welt und Zeit* 111
- Ernst Burkhardt: *Ökumenismus und Apostolat »ad fidem« in der Lehre des heiligen Josefmaria Escrivá* 132

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Gerhard Cardinal Müller: *Eine zuverlässige Zusammenschau der Dogmatik. Zum Buch von Mauro Gagliardi, La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica* 146

BUCHBESPRECHUNGEN 157

Spiritualität – Theologen – Exegese

*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: druck@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 beigelegt wird.

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

Die Dichtung Virgils bei Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Deutung gegen eine kulturpessimistische Sicht des Abendlandes

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas (Vergil ecl. 4,4)

Heinz Sproll, Augsburg

Zusammenfassung

In den mannigfaltigen Studien zur im 20. Jahrhundert ist bisher die philosophisch-theologische Deutung Hans Urs von Balthasars übersehen worden. Der Schweizer Theologe verortet die Dichtung in der Offenheit der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem. Dabei bietet seine trinitarisch-dialogische Theologie der Gabe des sich in souveräner Freiheit und Liebe offenbaren Gottes den hermeneutischen Schlüssel für die seine Deutung des römischen Dichters. Demnach vollziehen sich im Kairos der Gestalt des Gedichtes und der Pax Augusta die Epiphanie des Logos und seine Herrlichkeit in der Geschichte. Im Lichte der *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola erfüllt in der Deutung von Balthasars Aeneas seine von der Gottheit verfügte und vom fatum bestimmte Sendung in Demut, Gehorsam und Verzicht unter der Voraussetzung der ignatianischen *indifferencia*, so dass das Seiende das Sein in Gelassenheit sein zu lassen hat.

Heinz Sproll, Studium der Philosophie, Geschichte, Romanistik und Politikwissenschaft an der Universität Freiburg/Breisgau, Lehrtätigkeit an diversen Gymnasien Baden-Württembergs, Promotion zum Dr. phil. an der Universität Freiburg/Br., Habilitation mit *venia legendi* für Didaktik der Geschichte an der Universität Augsburg; Forschungsaufenthalte in Paris, Strasbourg und Rom; Lehrtätigkeit an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg und an den Universitäten Eichstätt, Leipzig und Augsburg; Vortragstätigkeiten u.a. in Rom, Belfort, Besançon und Tel Aviv.

Methodologische Vorbemerkungen

Der Name Rom wird als «das symbolische Signifikat der Referenz» (Cornelia Vismann)¹ bezeichnet, über den sich seit der Antike die okzidentale Kultur verständigt, so dass über so unterschiedliche Rom-Semantiken wie zum Ersten, Zweiten (Byzanz) und Dritten (Moskau) Rom, zum Rom der Republik bei den *Founding Fathers* und bei den Protagonisten der Französischen Revolution, zum päpstlichen

¹ Cornelia Vismann, *Das Recht und seine Mittel*, Frankfurt/M. 2012, S. 27.

Rom der *cathedra Petri* in der katholischen Ekklesiologie und des *Corpus Iuris Canonici* formative Narrative und performative Diskurse bis in die Gegenwart generiert werden, die das Selbst- und Fremdverständnis des Abendlandes konstituieren:

Auch heute exportiert der Westen seine Struktur, sein Ordnungsdenken, seinen Juridismus, seine Staatlichkeit ... Die Romreferenz ist absolut intakt, und Rom spielt entgegen allen Versicherungen noch immer die Rolle des großen Wächters des Abendlandes (Pierre Legendre).²

Oft nur an der Oberfläche abgerissene Traditionsketten lassen übersehen, dass die semantische Offenheit, enorme Referenzierbarkeit und Konversionsfähigkeit des Zentralsignifikates Rom, fremde Sprachen und Kulturen in eigene Narrative und geschichtswirksame Traditionsmuster zu integrieren, als Ermöglichungsgrund für seine *sine fine*³ geradezu unbegrenzte Universalisierbarkeit und nicht zu transzendierende Deutungshegemonie als «Imperium der Interpretation, die Norm jeder Referenz» (Vismann).⁴

Trotz aller Antidiskurse, die dem Signifikat Rom kolonialistische Intentionen⁵ insinuieren, strukturiert er als mimetischer Organisator weiterhin komplexe Übersetzungsoperationen⁶ in Form lateinisch geprägter Sprechakte und narrativer Imaginationen im latenten Speichergedächtnis die Erinnerungsräume (Aleida Assmann)⁷ des Okzidents, überträgt darüber hinaus in reziproken Transaktionen nicht-okzidentale in eigene Standards und konvertiert identische in nicht-identische Paradigmen⁸ mit dem Ergebnis einer «weltumspannenden und weltweiten Latinisierung» (Jacques Derrida),⁹ wie sich am Beispiel der globalen Diffundierung des Römischen Rechts belegen lässt, mit dessen Hilfe auch außereuropäische Verkehrs- und Kommunikationsstandards konvertibel gemacht werden können.¹⁰

Was für Rom als Zentralreferenten gilt, gilt im besonderen für seinen größten Dichter *Publius Vergilius Maro* (70–19 v. Chr.), der als Chiffre *kat exochen* für den *Orbis Romanus* das kulturelle Gedächtnis über den Westen hinaus seit der Antike prägt, indem sich die Diskurse zur Selbstverständigung der kulturellen Eliten über das Mittelalter hinaus auf seine Dichtung fokussiert. In der Bezeichnung *Vater des Abendlandes* (Theodor Haecker)¹¹ als Schöpfer und Repräsentant der römisch-christ-

² Der »Take-Off« des Westens ist ein Gerücht. Gespräch mit Pierre Legendre (zusammen mit Anton Schütz, Paris/London), in: Tumult, 26 (2001): Pierre Legendre, hg. von Cornelia Vissmann, Wien 2001, 112.

³ Verg., Aen. 1, 279.

⁴ Vismann, zit., S. 25.

⁵ Vgl. u.a. Frantz Fanon, Entkolonisierung und Revolution. Politische Schriften, März, s.l. 1987.

⁶ Vgl. u.a. Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin 2012.

⁷ Vgl. Aleida Assmann, *Erinnerungsräume*, München 1999, S. 343–407.

⁸ Vgl. Rémi Brague, *Europe, la voie Romaine*, Paris 1992.

⁹ Jacques Derrida, *Glaube und Wissen*, in: Derrida/Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, S. 70.

¹⁰ Vgl. u.a. Tomasz Giaro, *Aktualisierung Europas*, Genua 2000; Ders., *Das Privatrecht als Technik der Gerechtigkeit*, in: Herfried Münkler/Markus Llanque (Hg.), *Konzeptionen der Gerechtigkeit*, Baden-Baden 1999, S. 69–80.

¹¹ Theodor Haecker, *Vergil. Vater des Abendlands*, Leipzig 1931.

lichen Kultur erfuhr er in den kulturellen Verwerfungen der Weimarer Republik und des sich abzeichnenden NS-Totalitarismus nicht nur eine kulturalistische, sondern auch eine heilsgeschichtliche Aufgipfelung mit normativem Anspruch, ohne die die transzendente Deutung des Werks des römischen Dichters als Epiphanie der Herrlichkeit Gottes durch Hans Urs von Balthasar (1905–1988) nicht zu verstehen ist.

Die folgende Studie ist von dem erkenntnisleitenden Interesse bestimmt, die epistemologischen und poetologischen Theologeme von Balthasars freizulegen, unter denen er das Werk deutet, ohne dass beabsichtigt wird, das Oeuvre des Schweizer Theologen über Gebühr zu systematisieren.

Dazu bedarf es der Erstellung einer Deutungsmatrix der die sich im Anschluss an die Erinnerungsfeiern zum Zweitausendsten Geburtstag des Dichters, 1930, formiert hatten. Dabei ist nach dem jeweiligen epistemologischen Status der Diskurse zu fragen: Stehen sie als funktionalisierende Beobachtungen im Dienste einer wie immer bestimmten, meistens kulturpessimistisch geprägten Abendlandrhetorik (Borchardt, Curtius) oder graben sie im Sinne einer Archäologie des Wissens (Michel Foucault)¹² die von Constantin dem Großen begründete,¹³ das ganze Mittelalter über geltende und erst mit dem Siegeszug der historisch-kritischen Philologie verschüttete heilsgeschichtlich-typologische Deutung wieder aus (Hermann Broch, T.S. Eliot, Theodor Haecker), auf die von Balthasar explizit referenziert (Kapitel 1).

Im zweiten Kapitel wird die Poesie in seiner Deutung der theologischen Ästhetik von Balthasars (1905–1988) zur Schönheit des Seins und zur Herrlichkeit Gottes untersucht. Dazu muss erörtert werden, wie von Balthasar christliche Theologie als Apriori der Metaphysik bestimmt, (Kapitel 2.1) um zu verstehen, dass er der christlichen Religion die Funktion des Schlusssteins der bisher unter paganen Vorzeichen unvollendbaren Brücke zwischen Mythos und Philosophie zuschreibt (Kapitel 2.2).

Erst vor diesem Hintergrund kann seine Poetologie der Herrlichkeit Gottes gedeutet werden: Poesie in ihrer eschatologischen Dimension der *praeparatio evangelica* wird von von Balthasar, der sich selbst als im *Eschaton* stehend versteht, als Glorie der Welt und Glorie der Sendung (Kapitel 2.3) nicht nur in der Tradition der traditionellen christlichen verstanden, sondern, wie im Fazit zu zeigen sein wird, sie wird in der Deutung der ignatianischen, weitgehend von der von Jesuiten geleiteten Theologischen Fakultät *Lyon-Fourvière*¹⁴ geprägten *Nouvelle théologie*, neu bestimmt.

Zu fragen ist weiterhin: Eröffnet von Balthasar mithin neue Wege zu einer theologischen, indem er die funktionalisierende Deutungsmatrix überwindet und die traditionellen typologischen Diskurse theologisch erweitert, – eine Hermeneutik, die das Ziel, verfolgte bisherige Potentiale der Poesie zu erschließen und besonders den Aeneas-

¹² Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1964.

¹³ Constantin der Große, *Oratio ad sanctorum coetum*. Rede an die Versammlung der Heiligen, eingeleitet und übersetzt von Klaus M. Girardet, Freiburg/Br. 2013, S. 202–208.

¹⁴ Zur ignatianisch geprägten Theologie u. a. Jean Daniélou SJ (1905–1974), Henri de Lubacs SJ (1896–1991) vgl. u.a. Jacques Servais SJ, *Teologia e spiritualità: il rinnovamento di pensiero nei gesuiti del Ventesimo secolo*, in: *Gregorianum*, 90/2 (2009), 371–392.

Mythos gegen die bedrohliche Umklammerung und Funktionalisierung durch neuere exklusivistische Abendlandideologien zu immunisieren.

*1. Kulturalistische Konstruktion oder providentielles Signifikat?
Die diskursive Matrix der seit der
Zweitausendjahrfeier 1930 im Spannungsfeld zwischen
funktionalisierenden Bestimmungen von kulturpessimistischen
Abendlandrhetoriken und heilsgeschichtlicher Deutung*

Der von dem Latinisten Richard Heinze (1868–1929) angestoßene Romdiskurs¹⁵ ermöglichte nicht nur eine neue Rom-Referenzierung, die nicht nur die Wahrnehmung der Ordnungsmacht Rom und ihrer fundamentalen Bedeutung für die Genese der okzidentalen Welt von der bisherigen, philhellenistisch geprägten Geringschätzung allmählich befreite, sondern auch den Weg zu einer neuen Vergil-Interpretation eröffnete, die den römischen Dichter aus dem Schatten Homers (8. Jhd. v. Chr.) holte. Mit-hin ermöglichte erst der durch die kulturellen Erschütterungen in Folge des Ersten Weltkriegs bedingte Verlust der von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848–1931) noch repräsentierten Deutungshegemonie des seit dem Deutschen Idealismus dominierenden neuhumanistischen Klassizismus¹⁶ die Neubewertung der Dichtung, die als funktionalisierbares Identitätskonstrukt für diverse kulturpessimistische Abendlandrhetoriken in der damaligen, exemplarisch von Oswald Spenglers Buch, *Der Untergang des Abendlandes* 1918 und 1922¹⁷ in das öffentliche Bewusstsein gebrachte Sinnkrise mit ihren kulturellen, sozialen und politischen Verwerfungen zur Verfügung verfügbar gemacht wurde.

Höhepunkt dieser normativen Diskurse waren die Erinnerungsfeiern zu seinem Zweitausendsten Geburtstag, die ganz im Zeichen dieser krisenhaften Zuspitzungen verliefen. Der Romanist Ernst Robert Curtius (1886–1956) darf dabei als Exponent eines Abendlanddiskurses gelten, der wissend um die Fragilität obsolet gewordener Traditionsbestände des Neuhumanismus neue Orientierungspunkt für eine über die Romania hinausgreifende geistige Ordnung für Europa sucht: Die Symbiose von Geist und Macht, verwirklicht in der gegenseitigen Beziehung von und Augustus ist für Curtius normativer Bezugspunkt, um den zeitgenössischen Antinomien wirksam zu begegnen:

Wir können nicht ahnen, was Vergil ohne die Begegnung mit Augustus geworden wäre: aber sicher wäre er nicht der Dichter der Aeneis geworden. Die persönliche Berührung mit dem Kaiser hat ihn zum Sänger Roms gemacht.¹⁸

¹⁵ Richard Heinze, Von den Ursachen der Größe Roms. Rektoratsrede, Leipzig 1931, in: Ders., Vom Geist des Römertums, hg. von Richard Burck Stuttgart³ 1960, S. 9–27.

¹⁶ Vgl. u.a. Walter Rüegg, Cicero und der Humanismus, Zürich 1946, S. VII–XXXI.

¹⁷ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, Wien 1918, Bd. 2, München 1922.

¹⁸ Ernst Robert Curtius, Zweitausend Jahre Vergil, in: Neue Schweizer Rundschau, XXIII (1930), 730–741; auch in: Hans Oppermann (Hg.), Wege zu Vergil, Darmstadt 1976, S. 29–42 (danach zitiert); Zitat S. 34.

Den zu schaffenden Erinnerungsraum an als «*instauratio magna* des Okzidents»¹⁹ bezeichnend geht Curtius zwar im Sinne Dantes (1265–1321) von der Synchronie der Inkarnation des *Logos* und dem Werk aus, kristallisiert aber die Bedeutung des römischen Dichters in seiner Verkündigung des römischen Universalismus, der alle Ethnien und Kulturen seiner Zeit inkludierte und seine sittliche Kraft und Reichweite aus seiner Verankerung in der italisch-römischen Tradition mit ihrer ausgeprägten Erinnerungskultur bezog:

Vergil ist der staatlichste aller Dichter, denn ihm war beschieden, Roms Ewigkeit als Dichter vom Urbeginn abzuleiten, eben als Augustus sie mit der Gründung des Prinzipats zur höchsten Machtwirklichkeit hervorhob. Hier erweist sich in welthistorischen Format der Realismus, das unwidersprechlich und unerreicht Bodenständige, das Erdgegründete und Erdverbundene, das zum römischen Genius gehört, wie der von der Zeit gehärtete Travertin, aus dem das Grabmal der Cäcilia Metella wie der Petersdom aufgeführt ist.²⁰

Curtius bestimmt durchaus seinen Abendlanddiskurs mit theologischen Argumenten, so wenn er die *otium*-Bukolik mit der Gnadentheologie des Thomas von Aquin deutet: Indem so «ein Stück der ewigen gnadenfähigen Menschennatur»²¹ zur Sprache bringt, dient er zwar der Idee des *Genus humanum*, wird aber zugleich für Curtius in seinem kulturpessimistischen Diskurs vom gegenwärtigen Niedergang der europäischen Kultur²² als «symbolische[r] Vertreter römischer Ewigkeit und dauernder Latinität»²³ zum Hoffnungszeichen für das Abendland funktionalisiert: «Denn unsere Hoffnung wenigstens lässt es sich nicht verbieten, aus der heutigen religiösen Restaurator des Okzidents auszuschauen.»²⁴

Wie als transhistorische Chiffre das Werk Dantes bestimmte, so wird er als «geistige[r] Genius des Abendlandes»²⁵ dekontextualisiert und fungiert nunmehr als soteriologisches Identifikationssymbol für politisch-kulturelle Vereinnahmungen: Mehr noch: Er formiert einen holistisch-identitären Erinnerungsraum des Okzidents zum Zwecke seiner Wiedergeburt bis in die Zukunft hinein performativ im Sinne einer kulturellen Eschatologie.

Diese Deutung wird *cum grano salis* von den meisten Latinisten, an erster Stelle Friedrich Klingner (1894–1968)²⁶ vertreten. Eine ideologische Zuspitzung erfährt sie durch Rudolf Borchardt (1877–1945).²⁷ In einem Doppelvortrag vom 15. Januar

¹⁹ Curtius, Vergil, zit., S. 25.

²⁰ Curtius, Vergil, zit., S. 31–32.

²¹ Curtius, Vergil, zit., S. 35.

²² Ernst Robert Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin 1932, passim.

²³ Curtius, Vergil, zit., S. 42.

²⁴ Curtius, Vergil, zit., S. 42.

²⁵ Curtius, Vergil, zit., S. 42.

²⁶ Friedrich Klingner, *Virgil. Wiedergeburt eines Dichters*, in: Helmut Berve (Hg.), *Das neue Bild der Antike 2*, Leipzig 1942, S. 219–245; auch in: Ders., *Römische Geisteswelt*, Stuttgart ⁵1979, S. 239–273; Ders., *Die Einheit des Vergilischen Lebenswerkes*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 45 (1930), 43–58; auch in: Ders., *Römische Geisteswelt*, S. 274–292.

²⁷ Vgl. u.a. Ernst Augustus Schmidt, *Rudolf Borchards Vergilfeier 1930*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie I* (1994), 96–122; Ders., *Rudolf Borchards Antike*, Heidelberg 2006, S. 133–167.

1929 in Bremen *Die Schlacht von Aktium*²⁸ löst Borchardt aus dem Canon des Bildungshumanismus, um ihn in einem Erinnerungsraum zum Sieg Octavians bei Actium 31 v. Chr. zum Signifikanten zu machen, dem der Okzident seine seither dauerhafte Suprematie gegenüber dem Orient, vertreten durch Cleopatra,²⁹ zu verdanken habe: «Aktium [hat] der Gesinnung des geschichtlichen Abendlandes die Urkunde geschaffen, auf die Europa in seinen schwersten Stunden nie aufhören wird sich zu berufen.»³⁰

Bei Aktium ist durch Augustus nicht nur die Gefahr einer Orientalisierung Roms als Signifikant des Westens gebannt worden, sondern der Okzident überhaupt erst geschaffen worden.

In seinem Festvortrag an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel am 7. Dezember 1930 zur Zweitausendjahrfeier³¹ schreibt Borchardt der *Aeneis* in der Zeitenwende zwischen Antike und christlichem Äon die Funktion des Gründungsdokuments des Abendlandes zu.³² Die mit der Incarnation des *Logos* beginnende und von in der 4. Eclogie³³ geweissagte und in der *Aeneis* begründete Zeit des Heiles wird von Borchardt aus dem von der Constantin dem Großen³⁴ begründeten christlichen Deutungstradition herausgebrochen, um sie kulturalistisch als historische Zeit des Abendlandes zu bestimmen.

In seinem *Corona*-Beitrag von 1930³⁵ steht Dichtung als dekontextualisierte Chiffre für das im okzidentalischen Erinnerungsraum verankerte *Imperium Romanum*, das so als Referenzmacht die Jahrtausende überdauernd Inbegriff der kulturellen Identität des Abendlandes ist und bleibt.

Gleichwohl darf diese Identitätskonstruktion Borchardts, die sich im Kontext selbstreferentieller Abendlanddiskurse bewegt, trotz ihrer kulturpessimistischen Implikationen mitnichten in die Nähe völkischer Ideologeme eines Führerstaates gerückt werden.

Im Gegensatz zu dieser kulturalistischen und funktionalistischen Deutung zum Zwecke der Bestimmung eines metahistorisch-identitären Abendlandverständnisses³⁶ versucht Theodor Haecker (1879–1945) die weitgehend durch den die Philo-

²⁸ Rudolf Borchardt, *Die Schlacht von Aktium (=Aktium). Eine Geisteswende. Rede gehalten in Bremen am 15. Januar 1929*, in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa IV*, Stuttgart 1973, S. 69–80.

²⁹ Rudolf Borchardt, *Cleopatra (um 1939/40)*, in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa IV zit.*, S. 81–89.

³⁰ Borchardt, *Aktium, zit.*, S. 75.

³¹ Rudolf Borchardt, *Vergil*, in: *Die Antike 7*, 1931, S. 106–119; auch in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Reden*, Stuttgart 1959, S. 254–271 (zitiert aus: *Vergil, Kieler Rede*); vgl. Heinz Sproll, *Iam nova progenies caelo demittitur alto* (Verg. *Ecl.* 4,7). Die Römische Analogie: Die Dichtung des Vergil und der Prinzipat des Augustus als referentielle Signifikanten in der Rhetorik zur Zweitausendjahrfeier des Poeten 1930, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (=SZRKG)* 109 (2015), 293–309, bes. 301–302.

³² Borchardt, *Vergil, Kieler Rede zit.*, S. 271.

³³ Verg., *ecl.* 4.

³⁴ Constantin der Große, *Oratio ad sanctorum coetum*, zit.

³⁵ Rudolf Borchardt, *Vergil*, in: *Corona 1/Heft 3* (1930), 296–309; auch in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa II*, Stuttgart 1959, S. 295–309.

³⁶ Zu theologischen Abendlanddiskursen vgl. Andreas Batlogg, *Abschied vom Abendland – Einheitsraum Europa? Impulse von Karl Rahner*, in: *Roman Siebenrock* (Hg.), *Christliches Abendland – Ende oder Neuanfang*, Wien/München 1994, S. 65–83.

logie dominierenden Neuhumanismus verschüttete heilsgeschichtliche in seinem Essay *Vergil. Vater des Abendlandes*³⁷ zu reaktivieren, die im Umfeld des Widerstandskreises der *Weißer Rose* um Hans (1918–1943) und Sophie (1921–1943) Scholl gegenüber dem NS-Regime mit seiner ethnozentrischen Rassenideologie dysfunktionale Wirksamkeit entfaltete,³⁸ vergleichbar mit der wohl nicht ohne von Haecker inspirierten Rede Alexander Graf Schenck von Stauffenbergs (1905–1964) vom 23. Februar 1941³⁹ In dieser heilsgeschichtlichen Deutung findet Haecker sein hermeneutisches Interpretament, um der durch die historisch-philologische Methode bedingten Historisierung zu entgehen und um damit wieder den Zugang zu universalistischen, transkulturellen geistigen Potential dieses römischen Dichters zu eröffnen.

So verstanden, mit solchen Prinzipien habe ich von Vergil und vom Vergilschen Menschen geredet; ihn sehend nicht als einen ausgesonderten verblichenen Typus des abendländischen Menschen, sondern als diesen selber [...].⁴⁰

Haecker führt mit äußerster Stringenz seine typologische Deutung unter zwei Prämissen durch: Wie der *pious Aeneas*⁴¹ seine vom *fatum* bestimmte Sendung erfüllt, das *Imperium Romanum* des Augustus zu gründen, so erfüllt der Dichter als «adventistischer Heide»⁴² ebenso seine providentielle Funktion, auf die Incarnation des *Logos* zu verweisen. Damit ermöglicht Haecker der *Aeneis* eine geradezu eschatologische Reichweite zuzuschreiben: Wie Jupiter Venus dem Aeneas gegenüber ein *imperium sine fine dedi*⁴³ verheißt und Aeneas in der Hingabe an seine Sendung seine Transzendenz erfüllt, so bezieht Haecker diese Prophezeiung aitiologisch auf seine Gegenwart, um dem mit performativen, heilsgeschichtlich aufgeladenen Signifikanten des *Imperium Romanum* den sich abzeichnenden Totalitarismus abzuwehren:

[...] so lautet das *fatum Iovis*. Denn wir alle leben noch im *Imperium Romanum*, das nicht tot ist [...] des *Imperium Romanum*, das nach grausamen Irrungen das Christentum sua sponte [...] angenommen hatte und es nun nicht mehr aufgeben kann, ohne sich selber und den Humanismus auch aufzugeben. Dieses *Imperium Romanum* in seiner natürlichen Größe von Vergil erkannt und im Glanze der Schönheit geschaut, ist keine verschwommene Idee [...] sondern eine Realität, obschon diese zuweilen verschüttet werden kann.⁴⁴

³⁷ Theodor Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931 (danach zitiert). Erweiterte Fassung von: Ders., *Vergil*, in: *Hochland* 28 (1931), 1–27.

³⁸ Vgl. u.a. Heinz Sproll, *Vergil und Augustus als diskursive Referenten des Stefan-George-Kreises und als formative Chiffren im Widerstand gegen das NS-Regime*, in: *SZRKG* 110 (2016), 435–456; Hugo Ott, *Die Weiße Rose. Ihr Umfeld in Freiburg und in München. Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung: Die Weiße Rose. Gesichter einer Freundschaft. Vortrag an der Universität Freiburg am 29. April 2004*, in: www.kultour-innovativ.de/Ede%20OT.pdf (27. Februar 2018).

³⁹ Alexander Graf Schenck von Stauffenberg, *Vergil und der Augusteische Staat*. Vortrag gehalten vor dem Verein der Freunde der Antike in Würzburg am 23. Februar 1941, in: *Die Welt als Geschichte IX* (1943), 55–67; auch in: Oppermann (Hg.), *Wege zu Vergil* zit. S. 177–198.

⁴⁰ Haecker, *Vergil*, zit., S. 20.

⁴¹ *Verg.*, *Aen.* 1, 378 ff.

⁴² Haecker, *Vergil*, zit., S. 26.

⁴³ *Verg.*, *Aen.* 1, 279.

⁴⁴ Haecker, *Vergil*, zit., S. 99–100.

Indem Haecker das *fatum* in das *christliche beneplacitum Dei*⁴⁵ umdeutet, kann er die eschatologische Dimension nicht nur der *Aeneis*, sondern auch der 4. Ecloge der *Bucolica* wieder entdecken: «Darum die brennende Sehnsucht, die Eschatologie, des Vergilischen Menschen, darum auch die vierte Ekloge, welche auch die messianische heißt.»⁴⁶

In seiner universalistischen Perspektive geißelt Haecker scharf den Verrat am *Sacrum Imperium Romanum* als universalem Ordnungsschiff schlechthin in der Bismarckschen Reichsgründung 1870/71, aus der nach seiner Deutung der chauvinistische Nationalismus ebenso wie die völkisch-rassenbiologische Ideologie seiner Zeit resultierten. Analog zur Konversion des *Orbis Romanus* zum Christentum will Haecker mit seiner den Deutschen eine pädagogisch-paränetische Aufgabe erfüllen, indem er sie an die Irrwege und Verwerfungen der Moderne erinnernd vor der kommenden Barbarei des NS-Terrors warnt und für einen christlichen universalistischen Humanismus plädiert.⁴⁷ Über den Anspruch hinaus, dass als normativer Referenzcode des Abendlands zu gelten habe, prognostiziert Haecker geradezu prophetisch den moralischen Bankrott der totalitären Heilsversprechungen angesichts der römischen Ordnungsidee und der nunmehr christlich verstandenen Sittlichkeit des Aeneas, die auf Gott hin verweist.

Dadurch, dass er es aufgrund seines Wissens um die Differenz zwischen dem Absoluten und dem Kontingenten, zwischen Gott und Geschichte vermeidet, in die selbstreferentielle Falle funktionalistischer Abendlanddiskurse der Konservativen Revolution⁴⁸ und des in zeitgenössischen konservativen antidemokratischen Zentren dominierenden Kulturpessimismus⁴⁹ zu treten, wird seine zu einem regulativen Code, der als Matrix gerade auch in der angelsächsisch-amerikanischen Literatur seine Anschlussfähigkeit erwies: Indem Haecker die christlich gedeutete Heilsgeschichte aus der Vergessenheit in den europäischen Erinnerungsraum zurückholt, ermöglicht er nicht nur T.S. Eliots (1888–1965) BBC-Vortrag *Virgil and the Christian World* 1945⁵⁰ Deutung als Schlüsselsignifikant des christlichen Abendlandes, sondern schafft die Voraussetzung für die von Hermann Brochs (186–151) Roman *Tod des Vergil*, 1945,⁵¹ endgültige Loslösung der von selbstreferentiellen Diskursen um die Konstruktion ei-

⁴⁵ Haecker, Vergil, zit., S. 112

⁴⁶ Haecker, Vergil, zit., S. 136.

⁴⁷ Theodor Haecker, Betrachtungen über Vergil. Vater des Abendlandes, in: Der Brenner 13. Folge, 1932, S. 3–31; auch in: Ders., Essays. München 1958, S. 433–474; vgl. Eugen Blessing, Theodor Haecker, Nürnberg 1959; Wilfried Halder, Die Wurzeln des Widerstands. Theodor Haecker in der politischen Landschaft des frühen 20. Jahrhunderts – eine Spurensuche, in: Freiburger Diözesanarchiv 127 (2007), 211–217, 105–134; Karin Masser, Literatur in theologischer Fragestellung, Frankfurt/M. 1986, S. 211–219; Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M./New York 1988, S. 255–259.

⁴⁸ Vgl. u.a. Spengler, Der Untergang des Abendlandes zit.; Stefan Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, Darmstadt 2. Aufl. als Sonderausgabe 1995.

⁴⁹ Vgl. u.a. Kurt Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München 1968; Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, Stuttgart 2005.

⁵⁰ Thomas Stearns Eliot, Virgil and the Christian World. Vortrag in BBC, 1951, in: Ders., Poetry and Poets, London 1956; deutsch in: Ders., Dichter und Dichtung, Frankfurt/M. 1958, S. 315–335.

⁵¹ Hermann Broch, Der Tod des Vergil, New York 1945; auch in: Paul Michael Lützeler (Hg.), Kommentierte Werkausgabe, Bd. 4 (=KW 4), Frankfurt/M. 1976.

nes identitären Abendlandverständnis, die von verdinglichenden Funktionalisierungen bestimmt waren. Mithin generiert Broch eine Transgression der im Sinne der Römischen Analogie *Translatio ad Americam*,⁵² in deren Kontext Dichtung zum sinnbildenden Referenten für die zu verwirklichende Utopie einer von den USA und der UNO ausgehenden, die gesamte Menschheit vermittels eines universalen Versittlichungs- und Demokratiesierungsprozesses inkludierende neue supranationale Weltfriedensordnung auf der Grundlage der Menschenrechte, die von der Gottebenbildlichkeit des eines jeden Menschen ausgehend die Würde und Freiheit der Person garantieren.⁵³ So säkularisiert Brochs sein mag,⁵⁴ so eröffnet er doch die Perspektive zu einem metapolitischen, transnationalen und Diskurs, in dessen Zentrum das Weltgedicht⁵⁵ der *Aeneis* steht. Mehr noch: Der seinem universalen Auftrag gehorchende Aeneas wird auch bei Broch zur Chiffre der menschlichen Existenz, die sich in ihrer Hingabe an ihre Sendung sogar noch im Sterben auf ein Absolutes hin transzendiert.

2. Vergils Poesie in der Deutung der theologischen Ästhetik von Balthasars zur Schönheit des Seins und zur Herrlichkeit Gottes⁵⁶

Einen Gegenentwurf zu den funktionalistischen und identitären stellt die Deutung von Balthasars dar, der, wegen seines theologisch-philosophischen Denkens resistent gegen solche Diskurse, an den von Haecker und Eliot generierten Deutungspfad der wiederentdeckten Matrix der christlichen anschließen kann, um sie dann ontologisch

⁵² Vgl. Patrick Eiden, *Translatio Imperii ad Americam*. Working through the poetics and politics of Empire in Hermann Broch's *The death of Virgil*, in: Sarah Spence/Michèle Lowrie (Hg.), *Literary Imagination 8* (2006), 441–466; Patrick Eiden Offe, *Das Reich der Demokratie*. Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*, Paderborn/München 2011; Ders., *Grenzenlos wird das Reich sein*. Imperiale Formgebung in Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*, in: Uwe Hebekus/Ingo Stöckmann (Hg.), *Die Souveränität der Literatur: Zum Totalitären der Klassischen Moderne 1900–1933*, München 2008, S. 259–287.

⁵³ Vgl. Heinz Sproll, *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*: Vergils Gründungsmythos Roms und die *Pax Augusta* als Referenz im imperialen Diskurs Hannah Arendts und Hermann Brochs, in: Elena Agazzi/Guglielmo Gabbiadini/Paul Michael Lützel (Hg.), *Hermann Brochs Vergil-Roman: Literarischer Intertext und kulturelle Konstellation*, Tübingen 2016, S. 59–83; Ders., *Der Staat des Augustus als neue Politeia Platons? Der Dialog zwischen Augustus und Vergil um Macht und Geist* in Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*, in: *Civiltà Romana IV* (2017), im Druck; Theodore Ziolkowski, *Broch's image of Vergil and its context*, in: *Modern Austrian Literature: a journal devoted to the study of Austrian literature and culture* 13 (1980), 1–30.

⁵⁴ Vgl. u.a. Hermann Broch, *Völkerbund-Resolution, 1937*, in: Ders., *Politische Schriften* (=KW 11), Frankfurt/M. 1986, S. 195–232; Ders., *Zur Diktatur der Humanität innerhalb der totalen Demokratie, 1939*, in: Ders., *Politische Schriften* (=KW 11), S. 24–71; Ders., *Strategischer Imperialismus, 1947*, in: Ders., *Politische Schriften* (=KW 11), S. 339–363; vgl. Paul Michael Lützel, *Hermann Broch: Menschenrecht und Demokratie*, Frankfurt/M. 1978.

⁵⁵ Vgl. Ernst Zinn, *Die Dichter des alten Rom und die Anfänge des Weltgedichts*, in: *Antike und Abendland* 5 (1956), 7–26.

⁵⁶ Grundlegend: Werner Löser, *Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 2015, bes. S. 283–309; Ders., *Eine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg/Br. 2005; Medard Kehl/Werner Löser (Hg.), *In der Fülle des Glaubens – Hans Urs von Balthasar – Lesebuch*, Freiburg/Br.

zu vertiefen. Von Balthasars im Kontext seiner theologischen Ästhetik ist nicht zu verstehen, ohne die metaphysischen und epistemologischen Axiome seiner von Maurice Blondels (1861–1949) *méthode de l'immanence*⁵⁷ und Erich Przywaras (1889–1972) *Analógia entis*⁵⁸ beeinflussten theologischen Trilogie *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Theodramatik* und *Theologik*⁵⁹ zu verstehen, in deren Zentrum ganz im Sinne der antiken und mittelalterlichen Metaphysik die Transzendentalien des *Bonum, Verum* und *Pulchrum* stehen.

2.1 Christliche Theologie als Apriori der Metaphysik

In seiner Metaphysik, in deren Zentrum die Frage aller Verwunderung und mithin aller Philosophie steht: *Warum ist etwas und nicht lieber Nichts?* benennt er vier Dimensionen der Differenz.

Im Anschluss an Thomas von Aquin (1225–1274) geht von Balthasar von der ersten *distinctio realis* zwischen Sein als Akt und Seiendem aus,⁶⁰ insofern ein Unterschied existiert zwischen dem Wesen eines Dings und seiner Realität. Ein Seiendes verfügt in dem Maße über sein Wesen und ist mithin wirklich, wie es sein eigenes Sein einzuholen vermag. Das Wesen eines Seienden bestimmt den Grad seiner Teilhabe am Sein. So ist das Wesen des Menschen von seinem Sein unterschieden. Dem Sein selbst kommt als Akt keine Realität zu, es subsistiert nicht, um mit Thomas von Aquin⁶¹ zu sprechen, verweist gleichwohl aber auf Gott als dem Seinsgrund, aus dem es als Akt hervorgeht.

Das Sein selbst ist »nicht das Licht«, aber es gibt »Zeugnis vom Licht«, indem es darauf kraft seiner Nichtsubsistenz verweist.⁶²

Von Balthasar denkt Gott, der das Sein als Akt hervorbringt, so dass es das Wesen der Dinge in ihrer Wirklichkeit aktuiert, metaphorisch als Selbsthingabe. Ganz im Sinne des Philipperbriefes sieht von Balthasar in dem Akt des Sein, das als selbstlose

1980; Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln Freiburg/Br. 1993; Martin Lochbrunner, Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg/Br. 1981; Walter Kardinal Kasper (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2006; Karl Lehmann/Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk, Köln 1989; Michael Schulz, Hans Urs von Balthasar begegnen, Augsburg 2002; neuerdings: Christopher D. Denny, A Generous Symphony. Hans Urs von Balthasar's literary revelations, Minneapolis 2016, zu bes. S. 95–106; Brunella Antomarini, La percezione della forma. Trascendenza e finitezza in Hans Urs von Balthasar, Palermo 2003; Lorenzo Artusi, Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza, Panzano in Chianti (Firenze) 2006; Philippe Dockwiler, Le temps du Christ. Coeur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar, Paris 2001; Jean-Baptiste Sèbe, Le christ, l'écrivain et le monde, Paris 2012.

⁵⁷ Vgl. Medard Kehl/Werner Löser, Situation de la théologie systématique en Allemagne, in: Revue de théologie et de philosophie 113 (1981), 25–38, bes. 28.

⁵⁸ Erich Przywara, *Analógia entis*, 1932.

⁵⁹ Vgl. Peter Henrici, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur, in: *Communio* 34 (2005), 117–127.

⁶⁰ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III.1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, S. 782–787, 974–983.

⁶¹ *Le questioni disputate. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*, vol. 8: La potenza divina (*De potentia*). Questione 1,1 hg. von Battista Mondin, Bologna 2003, S. 36: *Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens: substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum.*

⁶² von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 962; vgl. Joh 1,8.

Gabe Seiendes sein lässt, eine *Kenosis*⁶³ in Parallele zur Gottes Hingabe in der Inkarnation des *Logos* und in der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz:

Die Nichtsubsistenz des Seinsaktes ist das für Gott adäquate Schöpfungsmedium, um sein kenotisches Wort von Kreuz und Herrlichkeit hineinzusprechen und es als seinen Sohn zu Tod und Auferstehung hineinzusenden.⁶⁴

Diese trinitarisch-kenotische Ontologie ist für von Balthasar Ermöglichungsgrund der Erkenntnis: Ist das Sein kein bloßer Begriff, bedarf es also seiner Auslegung im Seienden, im Menschen,⁶⁵ ist es demnach also der die Dinge generierende kenotische Akt, so bezieht sich die Vernunft ihrerseits in einem epistemologischen «Vorgriff»⁶⁶ über das Sein hinaus auf Gott.

Im Widerspruch zu Immanuel Kants (1724-1804) transzendentaler Erkenntnistheorie trifft sich von Balthasar in seiner Meta-Anthropologie mit Karl Rahner SJ (1904–1984), der als transzendente Voraussetzung der Erkenntnis die «Seinsempfängnis, letztlich [die] Gnade»⁶⁷ denkt, die ihrerseits der Vernunft die Transzendierung der endlichen Dinge auf das Absolute Gottes hin ermöglicht.⁶⁸

Ohne mit dem Idealismus verwechselt werden zu wollen, ist für von Balthasar das Sein im Grunde potentiell subjektiv und «dialogisch»,⁶⁹ insofern es sich in seiner Unverborgenheit als *aletheia*, als Wahrheit offenbart.⁷⁰ Er veranschaulicht diese Erkenntnis, indem er auf die erste und unüberholbare Erfahrung des Kleinkindes als seiendes Ichsein in Bezug auf das liebende und bergende Du seiner Mutter verweist. Erfährt dieses Ichsein später die Kontingenz seines Da Seins gegenüber der Notwendigkeit des Weltganzen mit der Folge, dass sich analog Seiendes als Ich und als Weltganzes nicht als *partes integrales* in das Sein einfügen. In weiteren Schritten erkennt dieses Ichsein die Differenz zwischen der erfahrenen mütterlichen Liebe und der alle menschliche Liebe transzendierende Liebe Gottes, so dass es vom gültigen Maßstab der anfänglichen Verwunderung, als *arché*, über das Sein über alle existentiellen Brüche hinweg, die Explikationen der ersten Erfahrung der Verwunderung sind, nachhaltig umfassen und getragen bleibt.

Trotzdem waltete das erste Geheimnis auch hier weiter; es hat sich nur auseinandergefaltet. Weder die Eltern noch die ganze umgebende Welt sind substantiell jene Liebe, der ich auf dem Grund meines Seins und Bewusstseins das Sein in der Welt, also mich selbst und die Welt verdanke.⁷¹

⁶³ Phil 2,7.

⁶⁴ Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S.961.

⁶⁵ Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 949.

⁶⁶ Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, S. 30; Ders., Herrlichkeit, zit., S. 943; vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, in: Ders., Sämtliche Werke 26, Freiburg/Br./Zürich/Düsseldorf, 1999, S. 37.

⁶⁷ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, zit., S. 38.

⁶⁸ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, zit., S. 36.

⁶⁹ Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 Bde., Bd. III: Die Vergöttlichung des Todes, (Salzburg/Leipzig 1939); Einsiedeln ²1998 (danach zitiert), S. 438.

⁷⁰ Hans Urs von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, S. 233.

⁷¹ Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 947.

Dabei überwindet von Balthasar die epistemologische Dialektik des Idealismus zwischen Subjekt und Objekt, indem er von einer epistemologischen Subjekt-Subjekt-Beziehung spricht, die in ihrem trinitarischen Verständnis der Wahrheit gründet. In der *unio hypostatica* erkennen sich die drei göttlichen Personen in der Einheit des göttlichen Wesens, mithin in seiner Subsistenz und Existenz.

Von Balthasar lässt die drei weiteren Dimensionen der Differenz notwendigerweise auseinanderhervorgehen. Wie bei der ersten Differenz die Verwunderung über das Sein als bleibendes Ur-Wunder und mithin als Konstitutivum allen Fragens überhaupt tragendes Fundament des Da-Seins ist, so entfaltet er in der Reflexion über die zweite Dimension der Differenz den Begriff der metaphysischen Verwunderung, indem er sie auf die beiden Glieder der ontologischen Differenz auf das Sein und auf das Seiende richtet.

Zwar nimmt alles Seiende am Sein teil, kann es aber niemals erschöpfen, ebenso wenig wie das Sein in seiner «unaufhebbare(n) Indifferenz gegenüber jeder Teilnahme an ihm»⁷² bloß als *id quod maius cogitari non potest*, gleichsam «in der Luft (des Seins)»⁷³ hängend gedacht werden kann:

[...] denn dass Seiendes nur durch Teilnahme am Seinsakt wirklich sein kann, verweist auf den ergänzenden Gegen-Satz, dass die Seinsfülle nur im Seienden zur Wirklichkeit kommt; dass aber das (heideggersche) Sein nur im Dasein (Geist) sich auslegen kann, verweist auf den ergänzenden Gegen-Satz, dass das Dasein (Geist) die Angewiesenheit des Seins auf Daseiendes und damit seine Nichtsubsistenz begreift.⁷⁴

Die dritte Dimension der ontologischen Differenz, die die beiden ersten in sich beschließt, besteht für von Balthasar darin, dass «die Indifferenz der Fülle, die das Sein des Seienden auszeichnet, [...] grundsätzlich jeder in das Sein hineinverlegten Planung, sich selber [...] in die Subsistenz zu bringen»⁷⁵ widerspricht. Dies bedeutet, dass das Seiende das Sein in Gelassenheit sein-zulassen hat, – ein zentrales Anliegen des Ignatius von Loyola (1491–1556), der dem, der sich disponiert, Gott hinzugeben, die innere *indiferencia*⁷⁶ als Voraussetzung der Wahlentscheidung anrät, «um in der Gnade teilzunehmen an der Freiheit Gottes im Mitvollzug seiner Wahl» (von Balthasar).⁷⁷

⁷² von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 948.

⁷³ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 948.

⁷⁴ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 949.

⁷⁵ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 949.

⁷⁶ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, In: Deutsche Werkausgabe II, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998, S. 110–111.

⁷⁷ Hans Urs von Balthasar, Exerzitien und Theologie, in: Orientierung 12 (1948), 229–232; Zitat 230; vgl. Ders., Herrlichkeit III.1, zit., S. 455–466; Ders., Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von Jacques Servais, Freiburg/Br. 1993, S. 40–46; 67–72; Ders., *Homo creatus est*. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, S. 31–32; Werner Löser, Hans Urs von Balthasar und Ignatius von Loyola, in: Kasper (Hg.), Logik der Liebe, zit., S. 94–110; Ders., Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars, in: Lehmann (Hg.), Balthasar – Gestalt und Werk, zit., S. 152–174; Ders., Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, zit., S. 37; Felix Genn, Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien, in: Communio, Sonderheft Hans Urs von Balthasar 34 (2005), 186–201.

In dieser Differenz der dritten Dimension lauern zwei Gefahren: 1 In einer Seinsverdunkelung kann das Sein fremd erscheinen und dem Nichts kann der Vorzug gegeben werden; 2. die Schuld und Kontingenz des Da-Seins können dem Sein zugeschrieben werden.

Würde man andererseits in einem epistemologischen und seinsvergessenen Kurzschluss alle seienden Wesenheiten als Selbstauslegung des Seins interpretieren, dann wäre die Kategorie der Herrlichkeit metaphysisch hinfällig. Ganz im Gegenteil: Erst in der Unabgeschlossenheit des Zueinander von subsistierenden Wesenheiten und Sein hat die Herrlichkeit als metaphysische Kategorie ihren Ort.

Die vierte Dimension der ontologischen Differenz, die die ersten drei Dimensionen impliziert, betrifft die *distinctio realis* zwischen Sein und Gott: Lässt Heidegger diese Differenz «als ein letztes, in sich selber beruhigtes Mysterium schweben» (von Balthasar)⁷⁸ lässt, so weist sie nach von Balthasar über sie hinaus, um in Gott die Antwort auf das anfängliche, verwunderte Fragen des Da-Seins zu geben, – Gott als dem «einzig zureichenden Grund sowohl für das Sein wie für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit.»⁷⁹

Damit verweist das Sein in seinem Eingründen auf Gott auf eine «letzte Freiheit, die weder das Sein (als nichtsubsistent) haben könnte, noch das seiende Wesen (sofern es sich je schon in seiner Wesenheit vorfindet).»⁸⁰

Damit ist zweierlei implizit ausgesagt: 1. Die Freiheit dieses nichtsubstituierenden Seins in seiner Herrlichkeit gegenüber allem Seienden gründet in der substituierenden Freiheit des Absoluten, Gottes. 2. Die da-seienden Wesensgestalten werden dann nicht von dem Seinsakt «bedroht und als hinfallige »Seinsstufe« verschlungen»,⁸¹ wenn sie auf dieses Absolute Gottes zurückbezogen werden können. Die anfängliche Verwunderung erhält mithin in der Erkenntnis Gottes als Mysterium nun ihre unüberbietbare Erfüllung:

Es waltet also in Wirklichkeit ein Geheimnis jenseits von Fülle und Armut, das sich durch jedes der beiden zwar richtig und doch nur unzureichend ausdrückt. Nichts ist reicher und füllhafter als das Sein in seinem unfasslichen herrlichen Sieg über das Nichts [...], aber diese Fülle kann sich nur einmal absolut ausbreiten: in Gott.⁸²

Im Blick auf die Geschichte der abendländischen Metaphysik, besonders der Lichtmetaphysik, verortet von Balthasar die christliche Religion «im Licht der Offenheit zwischen dem Sein und dem Seienden.»⁸³

Da Gott in seiner absoluten Freiheit die Welt erschafft und erhält und sich in Jesus Christus selbst in der Geschichte mitteilt, ist mit dem zugrunde liegenden metaphysischen *actus purus amoris* die ontologische Differenz transzendiert:

⁷⁸ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 954.

⁷⁹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 954.

⁸⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 954.

⁸¹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 955.

⁸² von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 955.

⁸³ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 965.

Wenn er [Gott] ungenötigt die Welt schafft, und ihr so, mit ihrem nicht nötigen Ungenötigtsein, etwas von der Artung seiner Freiheit und freigelassenen Gebenskraft mitgibt, und wenn diese schenkende Freiheit keinen andern Namen verdient als Liebe: aus welchem andern Grunde könnte dann »sein« als »aus« Liebe? Jeder andere Versuch, das »Absolute« jenseits der ontologischen Differenz anzunähern, als dieser müsse dem »Absoluten« weniger zuschreiben als dem davon Abkünftigen.⁸⁴

Metaphysisch gesprochen ist, so kann von Balthasar sagen, mithin die Liebe der Grundakt innerhalb der dritten Dimension der ontologischen Differenz. Christlich-theologisch ausgesagt ist die Liebe der *actus purus* innerhalb der Gott-Welt-Differenz im Kontext der vierten Dimension der ontologischen Differenz.

Als metaphysische Vernunft vernimmt sie [die Liebe] das unformulierbare Verhältnis des Seienden und des Seins, als christliche Vernunft das in diesem Verhältnis als Medium sich ausprechende freie Gotteswort absoluter Liebe.⁸⁵

Christliche Selbstdeutung und ihre Theologie ist damit zum Apriori der Metaphysik und zu ihrem Hüter bestimmt, nicht nur um ihre potentiellen Verhärtungen und Engführungen zu vermeiden, sondern um im Verweis auf den nicht hintergehbaren Grund der Liebe ihre Vollendung zu denken.

2.2 Die Metapher der unvollendeten Brücke: Die christliche Offenbarungsreligion als Brücke zwischen Mythos und Philosophie

Von Baltasar setzt christliche Theologie scharf ab von der (antiken) Metaphysik im Sinne einer kosmologischen Reduktion *ad maiorem gnosis rerum* ebenso wie von der modernen Metaphysik im Sinne einer anthropologischen Reduktion *ad maiorem hominis perfectionem et progressum generis humani*, der es unter Negierung der metaphysischen Verwunderung um die ethische Perfektibilität des Menschen geht.⁸⁶

Nachdem das Bestimmungsverhältnis von Balthasars zwischen Metaphysik und Theologie erörtert wurde, gilt es zu untersuchen, wie er die *Dialektik der Gottesidee*,⁸⁷ mithin die christliche Theologie in ihrem Verhältnis zum Mythos der antiken Welt bestimmt.

Zunächst deutet er die antike Geistesgeschichte im Sinne eines Wegs vom Mythos Homers, Hesiods (geb. v. 700 v. Chr.) Pindars (ca. 517–438 v. Chr.) und der Tragiker Aischylos (525–456 v. Chr.), Sophokles (gest. 406 v. Chr.) und Euripides (481–407 v. Chr.) zum *Logos* der Philosophie Platons (428/427 - 348/347 v. Chr.), in dessen Zentrum die Explikation des *kalon* durch das *dikaion* steht.⁸⁸ Mythos und nachplato-

⁸⁴ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 965.

⁸⁵ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 966.

⁸⁶ von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, zit. 5–6 u. passim.

⁸⁷ von Balthasar, Spiritus Creator, zit., S. 20–22; vgl. Ders., Herrlichkeit III.1, zit., S. 45.

⁸⁸ von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 191.

nische Philosophie finden zumindest versuchsweise eine Synthese in der Religion, insofern die Philosophie ihren materialen Grenzbereichen wie Anfang des Kosmos, Tod und *Eschaton* auf den Mythos zurückgriff, ihn nun aber rational zu deuten versuchte.

Sie [die Religion] erweist sich als eine Brücke, die von zwei Brückenpfeilern her gebaut wird, immer kurz vor der letzten Begegnung der zwei Konstruktionen zu stehen scheint und doch innerlich unvollendbar bleibt. Die Pfeiler wachsen einander entgegen, verhalten sich syncretistisch; das Wesen nicht nur der Religion in hellenistischer Zeit, sondern jeder Religion [sofern sie vom wahren Mythos und von der echten Philosophie unterscheidet] ist Synkretismus.⁸⁹

Mit Verweis auf Varro (116–27 v. Chr.) kann von Balthasar generalisierend sagen, dass auch die antike Religion mehr als Philosophie war, indem sie auf den Mythos rekurrieren musste. Der Theologe sieht in Cicero (106–43 v. Chr.) einen Brückenbauer, der das fehlende Mittelstück der Brücke so konstruierte, dass er über den Mittelbegriff der Tradition den Pfeiler des Mythos mit dem der Philosophie zum verbindenden Abschluss bringen lässt *nam et maiorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est.* (Cicero).⁹⁰

Rom generierte sogar, folgt man von Balthasar, durch die *interpretatio Romana* und die Verschmelzung der Offenbarungsreligionen das begriffliche Konstrukt der «(mythischen) Offenbarung», das «der philosophischen Abstraktion als entsprechende mythische Abstraktion ganz natürlich entgegenkam.»⁹¹ Dabei wird das mythische Substrat weitgehend ausgehöhlt, so dass das, «was immer konsequent vom philosophischen Pfeiler aus gebaut wird, [...] das vom Gegenpfeiler her Unternommene unter sein eigenes Baugesetz [bringt und aufhebt].»⁹²

Den Versuch, in der Moderne den Mythos wiederzubeleben, hält von Balthasar für eine «Phantasmagorie»⁹³ angesichts der Dominanz zweckrationaler Systeme, für gescheitert.

Um zu von Balthasars Metapher der unabgeschlossenen Brücke zurückzukehren: Allein und Plotin (204–270) sind in seiner Deutung dazu bestimmt und fähig, den Schlussstein der beiden vom Mythos und von der Philosophie ausgehenden Pfeiler zu bilden und mithin die ontologische Differenz durch ihre Epiphanie göttlicher Herrlichkeit zu transzendieren.

Zwei Gestalten indes ragen empor aus der durchschnittlichen Fragwürdigkeit, so sehr sie darin auch wurzeln: der Dichter Roms mit dem entschlossenen Ausgriff auf eine urweltliche und endzeitliche Totalität: Vergil. Und der in Rom lebende [...] Vollender der Philosophie [...]: Plotin. Von beiden geht endloser Nachhall aus durch das christliche Abendland.⁹⁴

⁸⁹ von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 197.

⁹⁰ Cicero, *De natura deorum* II, 72.

⁹¹ von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 198–199; vgl. neuerdings Jörg Rüpke, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München 2016, S. 343–355; Rüpke kommt über seine religionssoziologische Zugriffen zu ähnlichen Resultaten.

⁹² von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 199.

⁹³ von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 199.

⁹⁴ von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 200; 224; vgl. Ders., *Spiritus Creator*, zit., S. 23–24.

Mehr noch: Von Balthasar sieht in weniger den providentiellen Kunder der christlichen Offenbarung als vielmehr den heilsgeschichtlich-adventistischen Katalysator, dessen die *providentia Dei* sich bediente:

Warum hat Rom sich zum Christentum bekehrt? Warum, wenn es das Gegenbild des himmlischen Staates war, wie Augustin es darstellt? Aber wie kam es denn, dass dieses harte, kriegerische, berechnende Rom den zarten, utopischen, nur auf Frieden bedachten Vergil sofort als seinen Genius erriet und ihm zujubelte, wie sonst nur noch Kaisern gehuldigt wurde? In Vergil wird auf einen Augenblick der unterirdische Strom sichtbar, der vom Mythos hinüberfliet in die Offenbarung.⁹⁵

Von Balthasar vermeidet somit die Gefahr, die in einer kurzschlüssigen Mythenallegorese liegt: Antike Mythen als temporale, oder kausale oder gar ontologische Vorläufer der christlichen Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes zu deuten.

2.3 Im Zeichen des Eschaton:

Die ignatianische Poetologie von der Epiphanie göttlicher Herrlichkeit in der providentiellen Dichtung als Brücke zu Gott⁹⁶

Von Balthasars theologische Ästhetik wird von seiner Metaphysik der ontologischen Differenz bestimmt, in deren dritter Dimension die Herrlichkeit des Seins in seiner indifferenten Fülle und in deren vierten Dimension mehr noch die Herrlichkeit der Liebe Gottes⁹⁷ aufscheint.

Zuvor muss allerdings das Verhältnis von Sein und Werden, Ontologie und moderne Philosophie der Geschichte in von Balthasars Denken geklärt werden, das sich unter dem Einfluss der Phänomenologie zu einer die Historizität als Existential einbeziehenden Theologie entwickelt.

Indem von Balthasar das Zueinander von *Eidos* und Existenz offen lässt, kann er «das Geschichtliche als innerlichst seinshaft⁹⁸ und Gott als über Essential- wie Existential-Wahrheit und so gleichsam unendliche Geschichte, unendliche »Subjektivität« und »Personalität«⁹⁹ begreifen und die im Idealismus ungelöste Aporie von Sein und Werden überwinden.

Dem entsprechend kann er seine «Theologische Ästhetik im Doppelsinn einer subjektiven Wahrnehmungslehre und einer Lehre von der objektiven Selbstausslegung der göttlichen Herrlichkeit»¹⁰⁰ in das Zentrum seiner *Hermeneutik der Gabe* (Andrzej Wiercinski)¹⁰¹ stellen. Gerade die auch von Balthasar geschätzte ignatianische *indiferencia*¹⁰² ist bevorzugter methodischer Ermöglichungsgrund, um den

⁹⁵ von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 225.

⁹⁶ Vgl. auch Henri de Lubac, Virgil. Philosophe et prophète, in: Ders., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, 2. Teil, Paris 1964, S. 233–262 zur Rezeption im Mittelalter.

⁹⁷ Vgl. Kap. 2.1.

⁹⁸ von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 437.

⁹⁹ von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 438.

¹⁰⁰ von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, zit., S. 6.

¹⁰¹ Andrzej Wiercinski, Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie, in: Kasper (Hg.), Logik der Liebe, zit., S. 350–370.

¹⁰² Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.

«Gabencharakter[s] des Seins als der ersten Selbstäußerung Gottes» (Wiercinski)¹⁰³ zu erkennen.

Die Norm aller Deutung ist, – hier folgt von Balthasar Joseph Maréchal (1878–1944),¹⁰⁴ – mithin der in die kategorialen Geschichte inkarnierte, *Logos* in der personalen Gestalt Jesu Christi «in der ihm selbst zukommenden, seiner persönlichen Geschichtlichkeit anhaftenden Universalität in Bezug auf jede Geschichte»,¹⁰⁵ der im Gehorsam «die Zeit der Geschichte allererst konstituiert». (Peter Henrici SJ).¹⁰⁶

Indem Christus in seiner kenotischen Entäußerung¹⁰⁷ «dieses [sein] Dasein zu einem Denkmal des Vaters in der Welt werden»¹⁰⁸ lässt, ist Geschichte ein heilsgeschichtliches Drama, in dem die unverbrüchliche Treue Gottes trotz aller menschlichen Untreue ihm gegenüber sich dauernd ereignet.¹⁰⁹

Seine heilsgeschichtlich-eschatologische Theologie als Weiterentwicklung seiner Ontologie der *analogia entis* und der *tendentia naturalis in gratiam*¹¹⁰ zu einer *analogia libertatis*¹¹¹ erlaubt es von Balthasar, seine theologischen Erkenntnisvoraussetzungen geradezu auch historisch zu verorten: Ist die Norm aller Geschichte die Incarnation des *Logos* und steht seither alle Deutung der Geschichte im Zeichen des *Eschaton*, ist mithin Geschichte epistemologisch auch als *méta-histoire*¹¹² im Sinne der eschatologischen Letzthaltungen in der Ideengeschichte zu verstehen, so kann er nicht nur seinen heilsgeschichtlich Standort bestimmen, von dem aus er nicht nur seine theologische Ästhetik entfaltet, sondern seine Deutung der neuzeitlichen deutschen Geistesgeschichte in seinem Werk *Apokalypse der deutschen Seele*, 1937–1939¹¹³ in dem er angesichts der sich abzeichnenden «Vergöttlichung des Todes»¹¹⁴ im totalitären Nationalsozialismus die großen geistigen Tendenzen der Moderne ausmacht: Das mittelalterliche Theologumenon der «eschatologischen Einheit»,¹¹⁵ zerbrochen in Humanismus, Reformation und Aufklärung suspendierte der Deutsche Idealismus mit seiner Dialektik von Gott und Welt, indem er an die Stelle der Transzendenz die anthropozentrische Fortschrittsideologie im Zeichen des Prometheus setzte, bis Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Sören

¹⁰³ Wiercinski, Hermeneutik der Gabe, zit., S. 368.

¹⁰⁴ Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5: Thomisme devant la philosophie critique, Louvain/Paris 1926.

¹⁰⁵ Hans Urs von Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln ⁶2004, S. 23.

¹⁰⁶ Peter Henrici, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars, zit., S. 125.

¹⁰⁷ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 38.

¹⁰⁸ von Balthasar, Theologie der Geschichte, zit., S. 39.

¹⁰⁹ von Balthasar, Theologie der Geschichte, zit., S. 39–46.

¹¹⁰ Erich Przywara, Analogia entis, zit., vgl. Löser, Geschenkte Wahrheit, zit., S. 76.

¹¹¹ Löser, Geschenkte Wahrheit, zit., S. 76.

¹¹² Hans Urs von Balthasar, Présence et pensée, Paris 1997, S. 102; vgl. Dockwiler, zit., S. 113–114.

¹¹³ Hans Urs von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Diss. Zürich 1930, (danach zit.); Einsiedeln ²1998; Ders., Apokalypse der deutschen Seele, in: Schönere Zukunft 14, 1938, S. 57–59; Ders., Apokalypse der deutschen Seele, 3 Bde.: Bd. I, Der deutsche Idealismus, (Salzburg/Leipzig 1937), Einsiedeln/Freiburg/Br. ³1998; Bd. II: Im Zeichen Nietzsches, (Salzburg/Leipzig 1939), Einsiedeln/Freiburg/Br. ²1998; Bd. III, zit.

¹¹⁴ von Balthasar, Apokalypse III, zit., passim.

¹¹⁵ von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 441.

Kierkegaard (1813–1855) die «innere Unhaltbarkeit der idealistischen Eschatologie»¹¹⁶ aufdeckten. Von Balthasar deutet Nietzsche als Symbol des Antichristen im Zeichen des Dionysos¹¹⁷ und Kierkegaard als letzten Christen in ihrer polaren Haltung zueinander.

Aus der Erfahrung einer unüberschreitbaren Grenze des menschlichen Machbarkeitswahns sieht von Balthasar in der Begegnung mit Karl Barths (1886–1968) Dialektischer Theologie seit Ende des Ersten Weltkrieges eine *Umkehrung*¹¹⁸ von dem prometheischen Wahn seiner Selbstverwirklichung durch Autopoiesis hin zur Wiederaufrichtung des Zeichens des *Eschaton*:

Das hieße, dass mitten durch einen scheinbar lückenlosen Prozess der [...] Selbstverwirklichung der Seele ein absoluter Riss ginge, eine Diskontinuität [...] Es hieße ferner, dass, wenn es dem Menschen gegeben ist, sich zu vollenden, ja noch mehr: wenn ihm überhaupt der Horizont einer möglichen Vollendung vorgegeben ist, dies nur von der vorgängigen Überbrückung des absoluten Risses her möglich sein kann, also von der absoluten Priorität der Freiheit Gottes her.¹¹⁹

Mit dem Einschluss der Historizität in seine Theologie eröffnet sich von Balthasar nunmehr die Möglichkeit der Entfaltung seiner theologischen Ästhetik, die er nicht nur als eine Subdisziplin der Theologie sondern als fundamentale Methode seiner Theodramatik versteht.

Es galt, die Zuschauer-Mitgeher für die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und damit auch des Gottes-Dramas vorzubereiten und die Bühne aufzurichten, auf der sich dieses Drama abspielt. Diese umfasst nicht weniger als die ganze Menschheitsgeschichte, insbesondere die abendländische Geistesgeschichte, in welcher sich das menschengewordene Wort Gottes durch den christlichen Glauben und das Denken der Christen sozusagen ein zweites Mal inkarniert hat. Dass Gott in Christus als ein historisches Faktum in die Geschichte eingegangen ist, [...] darin liegt die tiefste Rechtfertigung für die Verwendung der menschlichen Geschichte, Kunst und Literatur als Matrix für die Theologie. (Peter Henrici SJ)¹²⁰

Von Balthasars hermeneutischer Schlüssel für die theologische Deutung der Kunst ist die Kategorie der «Gestalt»,¹²¹ die das «Ganze des Seins am einzelnen Seienden»¹²² in den Transzendentalien des *kalon kai agathon*¹²³ aufleuchten lässt. Damit transzendiert er bewusst eine kontextualisierende Methode, die den Gegenstand ihrer Deutung in empirisch definierten Zirkeln einschließt.

Wenn im Folgenden nun die Poesie in der Interpretation von Balthasars untersucht wird, so soll formal nicht nur seine theologische Methode, sondern auch der materiale Sinngehalt seiner Deutung eruiert werden, ist doch der *Kairos* gerade aufgrund des sei-

¹¹⁶ von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems, zit., S. 4.

¹¹⁷ Löser, Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, zit., S. 5.

¹¹⁸ von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 316–346; vgl. Löser, Geschenkte Wahrheit, zit., S. 84–87; Ders., Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, zit., S. 64–67.

¹¹⁹ von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 318.

¹²⁰ Henrici, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars, zit., S. 125.

¹²¹ vBalthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 30; vgl. Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, passim.

¹²² von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 30.

¹²³ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 14.

ner Dichtung inhärenten eschatologischen und ethischen Potentials ganz besonders für von Balthasar einer der bestimmenden hermeneutischen Schlüsselsignifikanten für die im *Eschaton* stehende Heilsgeschichte des Abendlandes. Darüber hinaus lässt er seinen *Kairos* zusammen mit Plotin den höchsten Rang für die außerchristliche Epiphanie göttlicher Herrlichkeit in der Geschichte der Menschheit einnehmen.

Von Balthasar verortet exemplarisch transzendental in der Offenheit der ontologischen Differenz gleichermaßen wie in der Theodramatik der Heilsgeschichte: Als *poeta vates*¹²⁴ lässt er sich nicht den Kategorien Mythos, Philosophie und Religion zuordnen, da er an allen diesen teilhat und sie zugleich transzendiert, indem er «in die Ursprünge, etwas wie einen Ausgang ins Offene, Quellende, Heile, Heilige»¹²⁵ zurücksteigt. Von Balthasar verankert Poesie in den Kontext der Bürgerkriege, reduziert sie aber nicht darauf. Die Hinwendung zur Philosophie in Neapel und der damit verbundene Abschied an die Musen der Dichtung, dann der Abschied von der Philosophie der Epikureer, um endlich bei den «*res*, wie sie hart, geschichtlich unabweisbar den Menschen umstehen»¹²⁶ anzukommen. Diese Ab- und Hinwendungen, die seine poetologische Biographie auszeichnen, sind aber keine Fluchtbewegungen in imaginäre Welten einer pastoralen Idylle, wie die Alexandriner und Theokrit (ca. 270 v. Chr.) es taten, sondern ein spezifisch römisches, vom *labor* bestimmtes «Verharren in der dürftigen, widerständigen, glanzlosen Wirklichkeit, bis sie dem geduldig Treuen ihr inwendiges Antlitz enthüllt.»¹²⁷

Umgekehrt weist die *Aeneis* über die *Georgica* auf die *Bucolica* zurück, die der geschichtlichen Realität nicht ausweichend gleichwohl durch einen ethischen Traumcharakter gekennzeichnet sind.

Sie schauen die Totalität der seienden Wirklichkeiten von der Erde aus in Analogie zu Platons Seelen, die in ihrer Anamnese bereits das Ganze des Seins geschaut haben.

In den 10 Gedichten der *Bucolica* sieht von Balthasar, sich eng an die Forschungsergebnisse zweier französischer Latinisten¹²⁸ anlehnend, gemäß seines theologischen Apriori der Metaphysik der tendenziellen Unabgeschlossenheit zwischen dem Sein und den substituierenden Wesenheiten¹²⁹ ein schwebendes Ordnungsmodell walten, das die transzendente Herrlichkeit zur Erscheinung bringt.

Die Eclogen 1 und 9, 2 und 8, 3 und 7, 4 und 6, 5 und 10 sind aufeinander bezogen: So steht in der Ebene 1 bis 9 die Antinomie zwischen der geschichtlichen Gegenwart mit ihren Kontingenzen von Flucht und Vertreibung und der geradezu übergeschichtlichen Ruhe der pastoralen Existenz im Fokus. Zudem eröffnet die 4. Ecloge und die 6. Ecloge das neue Spannungsfeld zwischen einer eschatologischen und protologischen Dimension: Der Blick weitete sich

¹²⁴ Verg, Aen 7, 41.

¹²⁵ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 226.

¹²⁶ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 227.

¹²⁷ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 227.

¹²⁸ Vgl. P. Maury, Le secret de Virgile et l'architecture des Bucolique, in: *Lettres d'Humanité* III (1944), 71–147; Jacques Perret, Virgile, l'homme et le pauvre, in: *Connaissance des lettres* 33 (1952), 14–52; Ders., *Virgile*, Paris 1959.

¹²⁹ Vgl. Kap. 2.1.

eschatologisch vorwärts zur Erwartung einer wiederkehrenden goldenen Zeit und zu einem Weltretter in der vierten, protologisch rückwärts in die Kosmogonie und die mythischen Urzeiten in der sechsten Ecloge.¹³⁰

Von Balthasar deutet das utopische Arkadien in seinem Suchen eines verlorenen Ursprungs als über alle griechischen Vorbilder hinausgehend weit mehr als eine imaginierte Ideallandschaft, sondern als «Chiffre [...] für alle Höhen und Tiefen des Seins.»¹³¹

Gerade die dichterische Schlüsselsynekdoche des Eros, der in der in seiner Ambiguität sowohl seine kreativen wie auch destruktiven kosmisch-dämonischen Energien manifestiert, wird sich aber in den *tempora christiana* an der christlichen *caritas* messen lassen müssen, dies um so leichter, als in der 10. Ecloge¹³² das Paradigma des altruistischen, «an aller Lust und Verklärung, an allem Schmerz und Zerstörtwerden innig teilnehmenden Herzen[s] des Dichters»¹³³ kreierte. Auf dem von Haecker gelegten Deutungspfad voranschreitend¹³⁴ verweist von Balthasar auf eine geradezu vorchristliche Ehrfurcht vor der Natur als Schöpfung Gottes und auf den Altruismus, der in der *Caritas* als christliches Tugendideal gilt.

Von Balthasar sieht im Vorgriff auf die *Aeneis* in diesem Seinlassen, wie der Dichter den Selbstwert der Dinge sichtbar werden lässt; – ein das Sein des Seienden Seinlassen ist wiederum motiviert von der *pietas* im Sinne des gehorsam liebenden «Waltend-Durchdauernde[n]»¹³⁵ der Autorität gegenüber. Norm dieser geradezu ignatianischen *indiferencia*¹³⁶ allem Kontingenten gegenüber ist der Imperativ des *cede deo*,¹³⁷ der letztlich als «religiös-politische Pflicht unerbittlich begrenzend den Eros»,¹³⁸ den Primat vor allen Formen der Liebe, des *Eros* und seine Vollendung in der *Agape*, beansprucht, nicht zuletzt deshalb, weil der Hades in der Deutung von Balthasars das Zentrum der *Aeneis* bildet.

Von Balthasar diagnostiziert in allen Eclogen das Mythologem der zyklischen, saturnischen Zeitabläufe. In der 4. Ecloge aber bringt in dieser Deutung von Balthasars schon die eschatologisch-geschichtliche Zeit zum Durchbruch: Nicht orientalische¹³⁹ oder etruskische Mythologeme bestimmen ihre soteriologische Botschaft, sondern die dann definitiv in der *Aeneis* voll zur Geltung kommenden «Auslegung zeitlich-geschichtlicher Existenz»¹⁴⁰ Von Balthasar kann so mithin die 4. Ecloge ganz nach den Maßstäben seiner Theologie der Geschichte «als Naherwartung eines kommenden, schon geborenen Welterlösers»¹⁴¹ interpretieren.

¹³⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 228.

¹³¹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 229.

¹³² Verg, buc 10, 72–74.

¹³³ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 230.

¹³⁴ Haecker, Vergil, zit., passim.

¹³⁵ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 231.

¹³⁶ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.

¹³⁷ Verg, Aen 5, 467.

¹³⁸ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 610.

¹³⁹ Vgl. Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924.

¹⁴⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 232.

¹⁴¹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 232.

Im Rückgang auf Homer und Hesiod und von ihnen aus auf die italische Symbolik sieht von Balthasar die *Georgica* bestimmt. Im ersten Buch will die göttliche Gnade den *labor improbus*,¹⁴² den Kampf des Landmanns gegen die übermächtige Natur mit sorgender Liebe begleiten. Die Poesie des ersten Buches ist so nach von Balthasar einerseits die Mythologeme überbietend transzendental, *si te digna manet divini gloria ruris*,¹⁴³ andererseits beschreitet sie den Weg von der Kosmogonie Hesiods zur geschichtlichen Zeit des Octavian, der als *soter Rom* aus der Schuld- und Sühneverstrickung der Bürgerkriege befreien soll.

Das zweite Buch nimmt bei der Thematisierung der agrarisch-vegetativen Dimension des italischen Landbaus die transzendente Dimension wieder auf, *Iustitia excedens terris vestigia fecit*,¹⁴⁴ wie im dritten Buch die historische Zeit des siegreichen Octavian beschworen wird.¹⁴⁵ Die Imagination der Triebhaftigkeit der Tierwelt in diesem Buche wird von Balthasar mit der Geisthaftigkeit der Bienen im vierten Buch performativ kontrastiert. Da ihr Leben von Liebe und Selbstaufopferung bestimmt *attrivere utroque animam sub fasce dedere: tantus amor florum et generandi gloria mellis*¹⁴⁶ sieht, lässt er seine Selbstexplikation, die auf die stoische Idee von der Anwesenheit des Göttlichen in der Natur verweist,¹⁴⁷ nicht gelten. Die Bienen werden vielmehr zur Metapher der «Unsterblichkeit in der Natur».¹⁴⁸

Auch das das vierte Buch abschließende Finale,¹⁴⁹ in dem den Mythos von Aristaeus mit dem von Orpheus verknüpft, will von Balthasar im Lichte der Auferstehungstheologie verstanden wissen: Der Hirte Aristaeus erfährt von Proteus, dass er den Tode der Eurydike, an dem er unbewusst schuldig geworden ist, durch Opfer zu sühnen hat: Die Metapher der Auferstehung der geopfert Tiere ist für von Balthasar mehr als ein antiker Topos: Er deutet sie als

zwei Aspekte der Natur, des Daseins: der tragische der unvollendbaren Liebe: endgültig Geliebtes ist im Tod unwiederbringlich dahin, durch die Welt hallt unstillbare Klage. An dieser Klage ist der Mensch unwissentlich mitschuldig, diesem klagenden Gott muss er demütig opfern, und wer weiß, ob Proteus-Natur ihm damit nicht den rechten Weg wies in eine unverhoffte, unbegreifliche, märchenhafte Auferstehung.¹⁵⁰

Er folgt mithin am wenigsten einer Mythenallegorese, da er die beiden Mythen für die Begründung christlicher Theologumena nicht vereinnahmt.

Erfolgt weitgehend dem philologischen Deutungsansatz des Latinisten Klingner, der die religiöse und sittliche Dimension des Gedichts mitnichten übersieht,¹⁵¹ und überbietet ihn noch zugunsten seiner Theologie der Herrlichkeit des Seins:

¹⁴² Verg, georg 1, 145–146.

¹⁴³ Verg, georg 1, 168.

¹⁴⁴ Verg, georg 2, 474.

¹⁴⁵ Verg, georg 3, 16.

¹⁴⁶ Verg, georg 4, 204–205.

¹⁴⁷ Verg, georg 4, 221–227.

¹⁴⁸ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 235; vgl. Verg, georg 4, 206–209.

¹⁴⁹ Verg, georg 4, 387–529.

¹⁵⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 236.

¹⁵¹ Friedrich Klingner, Vergils Georgica, Zürich/Stuttgart 1963, S. 193–239, bes. S. 238.

[...] die Sage vom Tod und die Sage vom ewigen Leben: das genügt, um über dieses Ende den Glanz zu breiten, der über der ganzen Dichtung liegt und der aus dem Ja zum Leben in allem Schweren und Schönen bricht, aber das Ja wird wissend gesprochen, als Antwort auf ein letztes und leisestes Ja des Seins.¹⁵²

Sind für von Balthasar die *Bucolica* und die *Georgica* in ihrer Perspektive zweiter Ordnung, demnach von außen, Chiffren für die «Glorie der Welt»,¹⁵³ so ist die *Aeneis* für ihn Metapher für die «Glorie der Sendung».¹⁵⁴ Erst in der *Aeneis* erfährt die Geschichte Roms die formgebende Deutung von ihrer inneren teleologischen Finalität her, indem das Narrativ der Generierung der *pax Romana* durch Augustus mit dem von Ennius (239–169 v. Chr.) und Naevius (3. Jahrhundert v. Chr.) tradierten mythischen Material der Gründung Roms vor dem Hintergrund des Untergangs Trojas in der *Ilias* Homers verknüpfte: «In verborgenster Schöpfungsstunde offenbarte sich dem Dichter die Form: wie vielleicht sonst nie in Europas Geistesgeschichte ein Ereignis von Ethik Ästhetik zugleich.»¹⁵⁵

Von Balthasar überschreitet bei weitem die in der Latinistik vorherrschende Deutung, indem er die textimmanente philologische Methode mit seinem theologischen Interpretationsansatz so ergänzt, dass er neben dem ästhetischen das ethische Potential der *Aeneis* erschließen und zur diskursiven Geltung bringen kann.

Das christliche Theologumenon vom Senfkörnlein als Metapher für das Reich Gottes¹⁵⁶ verwendet von Balthasar, um Narrativ von der Glorie Roms aus der Niederlage Trojas und «nicht in der Macht, sondern im Gehorsam und im Vorlauf und somit allertiefst im Verzicht»¹⁵⁷ zu verstehen. Er erkennt dabei die aitiologische Hermeneutik der *Aeneis*: Von der Gegenwart der *aetas aurea* des *saeculum Augustum* her konstruiert sein Narrativ vom Untergang Trojas, der Flucht des Aeneas und der Gründung Roms ebenso wie er in einer gleichsam gegenläufigen Teleologie von diesem mythischen Ereignis her die in der *pax Augusta* gipfelnde und ihre Erfüllung findende Geschichte Roms deutet.

Dabei hebt in dieser Hermeneutik die Historizität in einer Entzeitlichung keineswegs auf. Vielmehr gewinnt die Kategorie der Zeit in Akten der narrativen Erinnerung und Hoffnung ihre historische Bedeutung:

Vergils Hauptwerk ist ein besonders eindruckliches Beispiel solcher Zusammenfassung der Zeit, nicht zu einer Aufhebung der Zeitlichkeit, sondern im Gegenteil zum Erweis der Existenz in Erinnerung und Hoffnung; so ist die *Aeneis* zum Modell für die große christliche Epik geworden. Das Offenlassende an ihr, die doch eine historische Gestalt größten Stils (das augusteische Reich) hinstellt, macht aus ihr eine Art künstlerisches Gleichnis für den alttestamentlichen – zum Bund zurück und zum Messias vorlaufenden – Glauben. Das Offene aller schönen Gestalt, die im vollkommensten und bestimmtesten Ausdruck immer mehr ausdrückt als

¹⁵² von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 236.

¹⁵³ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 226.

¹⁵⁴ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 236.

¹⁵⁵ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 237.

¹⁵⁶ Mark 4, 30–32; Luk 13,18–19.

¹⁵⁷ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 237.

in das Gestaltete eingeht (das Unendliche der Herrlichkeit nämlich) macht das Schöne als solches zur Offenbarungsgestalt verfügbar.¹⁵⁸

Ermöglicht das Narrativ der *Aeneis* durch die symbolische Relation zwischen zwei formalen Ebenen: Die Ebene des Anfangs als Gleichnis und Typus und die des Endes als Wahrheit und Antitypus. Indem der Typus sich als restlos transzendierend, vorlaufend, auf ein ganz anderes hin erdacht, erwählt, berufen, gesendet und gehorchend [...] und eben darin zum Ur- und Vorbild römischen Wesens, römischer Tugend»¹⁵⁹ versteht, erfüllt er in *Aeneas* als geschichtlichem Wesen seinen Auftrag in der Treue zu seiner Sendung als «Anruf aus dem Sein»,¹⁶⁰ der im Dienst an der Generierung der universalen, aus seinem Verzicht und seinem Opfer hervorgehenden *pax Augusta* besteht.

Der Held der *Aeneis* ist »pius« als horchend-gehorsam auf seinen einmaligen und doch universal ausgerichteten (das Weltreich Rom meinenden) Auftrag, seine Hingabe an diese Sendung ist seine erfüllte Transzendenz.¹⁶¹

Seiner dialogischen Theologie entsprechend kann das den Verlauf des Narrativs bestimmende *fatum* von von Balthasar als «gesprochenes Sein»¹⁶² verstanden werden, so dass in ihm die Herrlichkeit Gottes in seiner Epiphanie als *Logos* geschichtliche Wirklichkeit wird:

Vergil rekapituliert hierin das reale historische Weltgeschick – jenseits der verblassten Möglichkeiten von Metaphysik und Religion. Er eint im Gleichnisbild, was aus der bloßen Denkkraft nicht mehr zusammenkam. Er bezeichnet damit als Dichter den Punkt, wo, ohne jede mögliche Vorwegnahme. Gott aus seiner Herzenstiefe zu reden beginnt.¹⁶³

Der den Auftrag gebende Jupiter selbst hat keine feste Gestalt; daher sind seine Epiphanien vorläufig und stehen in einem funktionalen Zusammenhang zwischen Auftrag und Erfüllung dieses Auftrags. Von daher kann von Balthasar Aeneas mit Abraham vergleichen: «Sie selbst sind nur Typus und Gleichnis, das ist das Ethische; aber die Spiegelung zwischen Typ und Urbild, Demut und Herrlichkeit, »Altem« und »Neuem« Bund: das ist das Ästhetische.»¹⁶⁴

Die beiden Ebenen sind miteinander verschränkt: Wie der Aeneas-Typus als Gleichnis in seiner Sendung und in seinem geschichtlichen Vorlauf auf das *telos* hin sich transzendiert, lässt ihn am *Eschaton* der erfüllten Zeit der Verherrlichung partizipieren.¹⁶⁵ Mithin kann von Balthasar in dieser ethischen Funktionen so deuten, dass er «auch sein Volk [erzieht], den Kaiser [erzieht] über sich selbst hinaus.»¹⁶⁶

¹⁵⁸ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 35.

¹⁵⁹ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 238.

¹⁶⁰ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 959.

¹⁶¹ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 960.

¹⁶² von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 960.

¹⁶³ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 960.

¹⁶⁴ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 239.

¹⁶⁵ Verg., *Georg* 3, 10–39.

¹⁶⁶ von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 238–239.

Von Balthasar sieht aber im Narrativ der *Aeneis* mitnichten einen dem Heros vermittelten teleologischen Determinismus walten. Im Gegenteil: Aeneas steht immer auch da, wo ihn Jupiter durch alle Dunkelheit hindurch lenkt, in der existentiellen Offenheit der Entscheidung.

Die offenbarende Weissagung Jupiters ist daher auch nicht an Aeneas sondern an seine Schutzgöttin Venus gerichtet.¹⁶⁷ Auch weiß Aeneas nicht den Sinn der auf dem *clipeus aure* vorausgesagten künftigen römischen Geschichte von der Gründung Roms bis zum Sieg des Octavian/Augustus in der Seeschlacht von Actium zu deuten, den ihm Venus geschenkt hat: *Talia per clipeum Volcani, dona parentis, miratur rerumque ignarus imagine gaudet [...]*.¹⁶⁸

Von Balthasar verweist bei der Interpretation der *Katabasis* des Aeneas, der im Hades seinen künftigen Nachkommen begegnet,¹⁶⁹ auf entsprechende «mystische Privileg[ein] de[r] Gründer»¹⁷⁰ im alttestamentlichen und neutestamentlichen Kontext: So schaut Abraham in den Sternen die Geschicke seines Volkes¹⁷¹ und in der Geschichte der Heiligen von Benedikt von Nursia (480–547), Ignatius von Loyola bis Teresa von Avila (1515–1582). In dieser jeweiligen Schau sieht von Balthasar das Theologumenon der Tugend der Hoffnung, der Gewissheit zuteil wird, ohne den eschatologischen Horizont dieser Hoffnung abzuschließen.

Dieser Blickpunkt der Hoffnung enthebt Vergil der Verpflichtung, die augusteische Gegenwart als das unüberbietbare Eschaton hinzustellen und damit die Ausblicke der zwei früheren Bücher zu verengen. Vielmehr geht der Durchblick des Helden auf ein Letztes, von dem nur verheißerisch einzelne Gestaltfragmente aufblitzen.¹⁷²

Das *fatum* Jupiters aus der *Aeneis* zitierend *his ego nec metas rerum, nec tempora pono: imperium sine fine dedi [...]*¹⁷³ kann von Balthasar in Analogie zum «Ethisch-Ästhetischen»¹⁷⁴ der Bibel in Aeneas eine solche Gestalt jenseits von Mythos, Philosophie und Religion in der Offenheit der ontologischen Differenz erblicken:

Einsam steht dazwischen [= zwischen Mythos und Philosophie] die Gestalt des frommen Aeneas, dieser höchsten Annäherung an den echten Quellpunkt der Religion: Existenz als Berufung zu einer zukünftigen Welt und vollkommene Lenksamkeit [unter schmerzhaften Verzichten] in den Händen der Götter: nicht umsonst hat das christliche Abendland seine religiöse Dichtung unter das Zeichen Vergils gestellt.¹⁷⁵

Anders als Haecker, der in der Tradition der typologischen Deutung der providentiellen Funktion steht,¹⁷⁶ kann es daher von Balthasar vermeiden, Dichtung «als Vor-

¹⁶⁷ Verg, Aen 1, 257–296.

¹⁶⁸ Verg, Aen 8, 729–730.

¹⁶⁹ Verg, Aen 6, 710–740.

¹⁷⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

¹⁷¹ 1 Mose 15,5–6.

¹⁷² von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

¹⁷³ Verg Aen 1, 278–279.

¹⁷⁴ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

¹⁷⁵ von Balthasar, Spiritus Creator, zit., S. 24.

¹⁷⁶ Haecker, Vergil, zit., passim.

wegnahme oder Seitenstück zur christlichen Offenbarung»¹⁷⁷ zu deuten. Bei aller Differenz zur biblischen Selbstoffenbarung Gottes will von Balthasar gleichwohl einen «Aufbruch innerhalb der geheimnisvollen Zurüstungen der Vorsehung für die Geburt des Kindes»¹⁷⁸ sehen, der durch den geschichtlichen *Kairos* der religiös-kulturellen Interdependenz von Judentum und Heidentum und der «Bereitstellung Roms als Materie und Gefäß»¹⁷⁹ bestimmt ist. Der aristotelisch-thomasischen Metaphysik im Sinne der korrelierten Begriffe von Form- und Materie folgend, mithin dass im Sinne der *analogia entis* jede Materie Form für andere Materie, jede Form Materie für eine höher gestufte Form ist, schließt von Balthasar, dass der *Kairos* und die *Fortuna* die Form der Materie Rom sind.

Wenn von Balthasar nach den 3 Dimensionen der Sendung des Aeneas fragt, dann bewegt er sich wiederum in der Hermeneutik der Theologena der *Exercitia spiritualia* des Hl. Ignatius von Loyola:¹⁸⁰ «Die Sendung als Lebensform des Gehorsams, die Sendung als *Fatum*, die Sendung als Glorie in der Demütigung.»¹⁸¹

Aeneas vollzog den *rerum ordo*.¹⁸² die Gründung Roms, *non sponte*.¹⁸³ Bei allen Irrungen und Wirrungen, deren Höhepunkt das Liebesabenteuer mit Dido darstellt, bleibt Aeneas, sich in der ignatianischen *indifferencia*¹⁸⁴ ühend, seinem Auftrag in Gehorsam treu: «Hier und hier allein ist auch für Aeneas die römisch-stoische Indifferenz vonnöten, die um der Sendung willen das Liebste aufzugeben vermag.»¹⁸⁵

Anders als Odysseus übt Aeneas die Tugend der Geduld;¹⁸⁶ anders als die Odyssee besteht die *Aeneis* aus einer Serie von Verzichten und Verlusten, angefangen von Troja über Dido bis zu Pallas, dem Sohn des Freundes Euander. Umso mehr kann daher Aeneas, im Verfolgen «der gegebenen Schickung»¹⁸⁷ in *indiferencia* der Weissagung der Sibylle entgegensehen, die die Geschichte Roms als eine von Verlust und Verzicht gezeichnete voraussieht:

... o virgo, nova mi facies inopinave surgit;
omnia praecepi atque animo mecum ante peregi.¹⁸⁸

Das Phänomen des *fatum* als «gesprochenes Sein»¹⁸⁹ und «des göttlich Seienden und die Sendung vorsehend Begleitende»¹⁹⁰ in Narrativ will von Balthasar jenseits des homerischen Mythos und der stoischen Philosophie verorten. Als das gesagte Geschick

¹⁷⁷ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

¹⁷⁸ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

¹⁷⁹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 241.

¹⁸⁰ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.

¹⁸¹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 241.

¹⁸² Verg, Aen 7, 44.

¹⁸³ Verg, Aen 4, 361.

¹⁸⁴ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.; Balthasar, Texte zum ignatianischen Exerzitenbuch, zit., S. 40–46; 67–72.

¹⁸⁵ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 242.

¹⁸⁶ Verg, Aen 5, 709–710.

¹⁸⁷ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 243; vgl. Verg, Aen 1, 382.

¹⁸⁸ Verg, Aen 6, 104–105.

¹⁸⁹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 960.

¹⁹⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 243.

siedelt er es im Bezirk des Numinosen an. Dabei betont er den in sich antinomischen Charakter des *fatum*, aus der *Aeneis* zitierend: *fatīs contraria nostris fata*.¹⁹¹

Juno symbolisiert diese gegenstrebige Macht, die in Karthago als großer Widersacherin Roms geschichtliche Gestalt angenommen hat.¹⁹² Gleichwohl verehrt Aeneas Juno als Gattin des höchsten Willens und antizipiert damit die Verehrung des römischen Volkes dieser Göttin gegenüber.¹⁹³ Sie wird, «vom Sendungsgeschick Aeneas', das der Göttervater verfügt»¹⁹⁴ besiegt, da sie nur einen Teil des göttlichen *numen* repräsentiert.

Von Balthasar hebt auf die Vieldeutigkeit der Beziehungen zwischen Jupiter und dem *fatum* ab: Er ist einmal als *pater omnipotens*¹⁹⁵ Herr des Geschicks, dann wieder tritt er neben da.¹⁹⁶ Ebenso sind die Herrschaftsverhältnisse zwischen Jupiter und Juno reversibel.¹⁹⁷

Gerade das Narrativ, dass selbst Jupiter «in die Schweben des Kairos gerät» (von Balthasar)¹⁹⁸ erscheint von Balthasar nicht nur nicht eines Gottesverständnisses unwürdig sondern einer abstrakten Theologie mit definierenden Begriffen überlegen. Geradezu mit dem Maß christlicher Theologumena deutet von Balthasar die Mensch-Gott-Beziehung in der *Aeneis*:

Zwischen Gott und Mensch besteht ein Verhältnis von nicht auszusprechender, nur zu verschweigender Liebe, die sich vielleicht am schönsten darin kundgibt, dass die Götter sich (wie bei Homer) im entschwinden zu erkennen geben, und dass der Mensch sehnsüchtig nach ihnen die Arme breitet.¹⁹⁹

So kann denn von Balthasar mit seiner dialogischen Theologie das metaphysische Moment der *Aeneis* im Existential des «Amor als seinserschließende[m] Licht»²⁰⁰ festmachen:

Liebe, hier als reine Existenz des Menschen im Fatumsgehorsam, aber auch als das schickende, gnadenhaft begleitende Geschick selbst (Zeus, Venus als Stimmen des Seins) durch alles widersprechende Schicksal (Juno) hindurch.²⁰¹

Da auch die Gottheit über die *pietas* mit den Menschen verbunden ist,²⁰² gewinnt ihre Beziehung zu Menschen einen anthropomorphen, im Falle der Venus zu Aeneas, geradezu mütterlich-sorgenden Charakter. Dies ist nach von Balthasar nur möglich, dass allein die Sendung der römischen Geschichte als *fatum* fest definiert ist. Vor ihm treten die Götter und ebenso die Menschen zurück:

¹⁹¹ Verg, 7, 293–294.

¹⁹² Verg, Aen 1, 12–14.

¹⁹³ Verg, Aen, 12, 840, 1.

¹⁹⁴ von Balthasar, Herrlichkeit III.1. zit., S. 245.

¹⁹⁵ Verg Aen 1,60; 3, 251; 4, 25; 6, 592 ff.

¹⁹⁶ Verg, Aen 2, 779; 8, 398 ff.

¹⁹⁷ Verg, Aen 2, 800; 12, 833.

¹⁹⁸ von Balthasar, Herrlichkeit III.1. zit., S. 245, A. 15.

¹⁹⁹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, S. zit., S. 245; vgl. Verg, Aen 1, 402–410.

²⁰⁰ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 968.

²⁰¹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 968.

²⁰² Verg, Aen 5, 688.

[...] das Antlitz der Götter (spiegelt) etwas von dem Licht wider [...], das in der Treue des gehorchenden Menschen liegt. Im vollen Licht und in runder Gestalt steht einzig die Sendung: ihr zuliebe treten die Götter, aber auch der dienende Held ins Schattenhafte zurück. Es ist die Sendung, die sich verherrlicht, offen erst in der Zukunft, auf Kosten des Menschen.²⁰³

So will von Balthasar im Narrativ um Aeneas und Dido eine Synekdoche für «ganzen Kampf zwischen dem immer verführerischen hellenistischen Osten und der abendländischen Sendung Roms sehen»,²⁰⁴ ohne die funktionalistischen Abendland-Ideologeme der Konservativen Revolution²⁰⁵ zu übernehmen, nicht zuletzt deshalb, die *Aeneis* auf die reale, aitiologisch gedeutete Geschichte Roms referenziert: «Hier aber transzendiert nochmals die Glorie des imperialen Rom in eine andere, ihm selber noch unbekannt.»²⁰⁶

Dieser heilsgeschichtlich-eschatologische Aspekt verweist nach von Balthasar auf die «Sendung als Glorie in der Demütigung»,²⁰⁷ in der die vorangehenden Dimensionen der Sendung ihre heilsökonomische Aufgipfelung finden. So kann er in Dichtung die Botschaft der Synekdoche der «mutigen, entsagungsvollen Pilgerschaft durch die Zeit einer künftigen Civitas entgegen»²⁰⁸ erkennen.

Wird in der *Georgica* die Demut mit der Erdverbundenheit²⁰⁹ und Ruhmlosigkeit²¹⁰ verknüpft und weiterhin die «Demut der Erde [mit der] Demütigung des Gesendeten»,²¹¹ so erhält erst in der *Aeneis* «die vergilische Demütigung Sinn und verborgenen Glanz dadurch, dass sie im Gottgehorsam geschieht.»²¹²

Von Balthasars Deutung macht das Narrativ zu Gründung Roms zum Angelpunkt seiner Deutung: Demnach stellt an en Ursprung Roms seinen Zuhörern im Äon des imperialen *Saeculum Augustum* die schmachlichste Niederlage der Antike, aus der er Aeneas nicht anders als Verlierer und Deserteur hervorgehen lässt, – gleichwohl mit der Gründung der *Urbs* beauftragt, nachdem ihm der Wiederaufbau von den Göttern Troja versagt wurde.

Dementsprechend muss Aeneas «ins Fremdeste», (von Balthasar)²¹³ wohingegen Odysseus – «darin alttestamentlich» – (von Balthasar)²¹⁴ zu sich selbst zurückkehrt.

Sieht die neuere Forschung den von gedeuteten geschichtstypologischen Schuldzusammenhang in der Urschuld des meineidigen laomedontischen Trojas begründet und von Aeneas bzw. dem *Soter* Octavian gesühnt, der die Frevel des Bürgerkriegs

²⁰³ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 246.

²⁰⁴ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 246.

²⁰⁵ von Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, zit., passim.

²⁰⁶ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 247.

²⁰⁷ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 248.

²⁰⁸ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 288.

²⁰⁹ Verg, georg, 2, 486.

²¹⁰ Verg, georg, 4, 564.

²¹¹ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 247.

²¹² von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 247.

²¹³ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 248.

²¹⁴ von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 248.

in der *Pax Augusta* überwunden hat,²¹⁵ so verortet von Balthasar die Schuld des Aeneas in dem Liebesabenteuer mit Dido.

Auf Hermann Brochs *Tod des Vergil*²¹⁶ referenzierend sieht auch von Balthasar in der *Aeneis* Vergeblichkeit und Enttäuschung als Existenziale vorwalten, ohne jedoch die performative Mitte der gesamten Poesie des römischen Dichters zu übersehen: «In der Liebe zu Augustus, auf den volles, überschwengliches Licht fällt.»²¹⁷

Von der ersten Ekloge an ist er als eschatologischer *Soter Telos* und Erfüllung der Geschichte Roms, wie sie Aeneas erhofft. Er selbst ist daher nur «Pfeil und Sehnsucht nach dem kaiserlichen Übermenschen»²¹⁸ wie selbst die Götter nur in einem funktionalen Zusammenhang mit der römischen Sendung stehen.

In all seiner Gebrechlichkeit und Vorläufigkeit positioniert von Balthasar selbst zum Kündler und *Kairos* des Abendlandes. Wenn er auch hier die kulturphilosophischen Paradigmata T.S. Eliots,²¹⁹ Ernst Robert Curtius²²⁰ und partiell Rudolf Borcherts, ohne dessen funktionalistisches Verzweckungsinteresse²²¹ als Schlüsselsignifikant des Abendlandes übernimmt, so überbietet er sie durch seine eschatologische Deutung die Metapher von der unvollendbaren Brücke zwischen Mythos und Religion zitierend.²²²

In der christlichen Bergung allein schließt sich die Lücke, die den Vates, in ihm selbst betrachte, unter dem Gesetz der antiken Religion verharren lässt: Jenes Stück der unvollendbaren Brücke, das er, um das Werk runden zu können, forcieren muss – die Gleichsetzung der »Herrlichkeit« mit dem augusteischen Rom – ist das einzige, das in seine maßvolle Architektur etwas Ungemäßes, weil Maßloses bringt.²²³

Von Balthasars theologische Poetologie ergänzt aber auch den heilgeschichtlichen Interpretationsrahmen Haeckers,²²⁴ indem er ignatianische Theologumena vor allem der Wahl,²²⁵ der *potentia oboedientialis*²²⁶ und der *indiferencia*²²⁷ als Interpretamente der Dichtung zur Geltung bringt: Demnach bestimmt Aeneas mitnichten im Sinne des autonomen Subjekts seine Wahl, sondern wie Ignatius von Loyola im Gehorsam gegenüber seiner von Gott in absoluter Freiheit verfügten Sendung. Wird nach Ignatius als Voraussetzung für den Vollzug dieser Wahl die moralisch-asketische *indiferencia* angenommen, so liegt die Hypothese nahe, dass von Balthasar Aeneas diese Merkmale nicht nur aufweisen lässt, sondern bei aller theologischen Differenz

²¹⁵ Schmidt, Augusteische Literatur, zit., S. 100–108; vgl. Heinz Sproll, Aitiologische Narrative Vergils um die *res publica restituta* des Augustus, in: *Civiltà Romana III* (2016), 1–12.

²¹⁶ Broch, *Der Tod des Vergil*, zit., passim.

²¹⁷ von Balthasar, *Herrlichkeit III.1*, zit., S. 249.

²¹⁸ von Balthasar, *Herrlichkeit III.1*, zit., S. 250.

²¹⁹ Eliot, *Virgil and the Christian World*, zit., passim.

²²⁰ Curtius, *Vergil* zit., passim.

²²¹ Borchert, *Vergil*, Kieler Rede, zit., passim; Ders., *Vergil*, in: *Corona*, zit., passim.

²²² Vgl. Kap. 2.2.

²²³ von Balthasar, *Herrlichkeit III.1*, zit., S. 250–251.

²²⁴ Haecker, *Vergil*, zit., passim.

²²⁵ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, 169–189, zit., S. 172–183.

²²⁶ Ignatius von Loyola, *Satzungen* Nr. 547, in: *Deutsche Werkausgabe II*, zit., S. 739–741.

²²⁷ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, 23, *Prinzip und Fundament*, zit.

zwischen der Eschatologie und den *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola in Aeneas eine vorlaufende Gestalt des Gründers der Gesellschaft sieht.

*Fazit: Rezeption der traditionellen christlichen
oder ihre ignatianische Überbietung durch
die theologische Poetologie von Balthasars?*

Damit ist die Frage nach dem epistemologischen Mehrwert gestellt, den von Balthasars Hermeneutik erbringt. Thesenartig können folgende Befunde festgehalten werden:

1. Kommt den heilsgeschichtlichen Deutungen Haeckers, T.S. Eliots und Hermann Brochs das unbestrittene Verdienst zu, die Poesie in ihrer eschatologischen Dimension einerseits aus der Vergessenheit wieder entborgen, andererseits aus den funktionalistischen Verzweckungen kulturpessimistischer Abendlanddiskurse befreit zu haben, so kann die theologische Poetologie von Balthasars das metaphysische Potential des römischen Dichters freilegen.
2. Ausgehend von der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem zeigt von Balthasar, dass die Narrative in dieser Offenheit epistemologisch zu verorten sind.
3. Von Balthasars trinitarisch-dialogische Theologie der Gabe des sich in souveräner Freiheit und Liebe offenbarenden Gottes bietet den hermeneutischen Schlüssel für die Deutung.
4. Die Metapher von der unvollendbaren Brücke zwischen Mythos und Philosophie verwendend hebt er weniger auf die providentielle Funktion als vielmehr auf dessen transepochal gültige Bedeutung ab: Im *Kairos* der Gestalt des Gedichts und der *Pax Augusta* vollziehen sich die Epiphanie des *Logos* und *seine* Herrlichkeit in der Geschichte.
4. Von Balthasar kann im Lichte der *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola den theologischen Sinn der *Aeneis* so entbergen, ohne Gefahr laufen zu müssen, das Narrativ heteronom zu deuten: Demnach erfüllt Aeneas mit seiner freien, an der Freiheit der Gottheit partizipierenden Wahl seine von der Gottheit verfügte Sendung in Demut, Gehorsam und Verzicht unter der existentiellen Voraussetzung der *indiferencia* in Analogie zum Seienden, das das Sein in Gelassenheit sein zu lassen hat.
5. Angesichts des postmodernen, von nachmetaphysischem Denken (Jürgen Habermas) geprägten Zeitalters und des evidenten Verlustes an öffentlicher Bedeutung von Glauben als Medium der Religion (Niklas Luhmann) können gleichwohl die Erkenntnisse der eschatologischen Theologie von Balthasars eine inspirierende Rolle weit über innerkirchliche Diskurse hinaus einnehmen.
6. Nicht zum wenigsten vermag von Balthasars theologische Poetologie nicht nur die positiven Altertumswissenschaften bzw. Literaturwissenschaften zu einer vertiefenden Deutung anzuregen, sondern dessen meta-anthropologische Be-

deutung als Schlüsselsignifikant des Westens so zu bestimmen, dass, auf ihn referenzierende Diskurse, so beispielsweise zu Menschenrechten, sein universales geistiges Potential neu entdecken und mithin an Bereitschaft und Kompetenz im Dialog mit außereuropäischen Kulturen gewinnen können.

*The poetry of Vergil in Hans Urs von Balthasar.
A theological interpretation against a pessimistic
view of the culture in the Occident*

Abstract

In the various studies about Vergil's reception in the 20th century the philosophic-theological interpretation by Hans Urs von Balthasar has been ignored so far. The Swiss theologian locates Vergil's poetry in the openness of the ontological difference between the Sein (existence/be) and the Seiendes (entity/being). Thereby his Trinitarian-dialogical theology of the gift by God manifesting himself in his sovereign freedom and love offers the key for the transcendental interpretation of the Roman poet. Thus the epiphany of the logos and its magnificence in history accomplish themselves in the kairos of the guise of the poem and of the Pax Augusta. In the light of the Exercitia spiritualia by Ignatius of Loyola, Aeneas fulfils – in von Balthasar's interpretation – his mission, commanded by the deity and determined by the fatum, in humility, obedience and renunciation on condition of the Ignatian indiferencia, so that the Seiendes (entity/being) must let the Sein (existence/be) be in imperturbability.

Das Rosenkranzgebet – Ergründung seiner Wirkung in Welt und Zeit

Lehramtliche Bezeugungen und weiterführende Erschließungen anhand einer Anregung Kardinal Leo Scheffczyk

Von P. Johannes Nebel FSO (Bregenz)

Zusammenfassung

Die Abhandlung behandelt die Frage nach der zeitlichen Wirkkraft des Rosenkranzgebetes, für die sich zwar in der theologischen Fachliteratur kaum Hinweise, manches jedoch in lehramtlichen Bezeugungen findet. Besonders das Lehramt Papst Leos XIII. wird daraufhin untersucht, im Anschluss daran werden auch Aussagen der nachfolgenden Päpste bis hin zu Johannes Paul II. aufgenommen. Angeregt von einer Intuition Kard. Leo Scheffczyks (der dieser selbst nicht weiter nachgegangen ist) wird im zweiten Teil der Studie eine neue bundestheologische Erschließung der Wirkkraft des Rosenkranzgebetes versucht, deren Verhältnis zur Liturgie auch in den Blick genommen wird.

Einleitung

Über das Rosenkranzgebet nachzudenken, bleibt im Zuge des hundertjährigen Jubiläums der Erscheinungen von Fatima (1917 – 2017) aktuell, wo Maria sich als Rosenkranzkönigin offenbart hat.¹ Die Botschaft der sechs Marienerscheinungen durchzieht der Aufruf, täglich den Rosenkranz zu beten und dadurch das Ende des Ersten Weltkrieges zu erleben. Allein dies ist bemerkenswert, weil das Ende eines Krieges zwar hintergründig auch ein geistliches, vordergründig aber zunächst einmal ein innerweltliches Anliegen ist. Gebet und Wirksamkeit des Rosenkranzes werden somit von der Gottesmutter selbst in direkten Bezug zur damaligen Zeitlage gebracht.

Die heutige Zeitlage kennt viele Faktoren, die zur Befürchtung einer bedrohlichen Zukunft veranlassen können. Zu wachsenden gesellschaftlichen Instabilitäten aller Art tritt vor allem auch die stetig zunehmende Herausforderung durch den Islam. Dies veranlasst, an dem genannten Ruf von Fatima anzuknüpfen, den Rosenkranz für den Frieden in der Welt zu beten. Diese Aufforderung stellt eine spezifische Dimension der Theologie des Rosenkranzes ins Zentrum, nämlich die fürbittende Kraft, die Wirksamkeit. Hierbei ist aber nicht in erster Linie jener Einfluss gemeint, den das Rosenkranzbeten auf die Beter selbst ausübt, sondern die Auswirkung auf die Weltlage. Zugleich geht es nicht einfach darum, welcher Segen der Marienverehrung im Allgemeinen zukommt; nicht die Person der Gottesmutter für sich genommen steht im Zentrum der Frage. Genauerhin geht es vielmehr um die Frage, welche Weltwirkung spezifisch dem Rosenkranzgebet eigen ist.

¹ Zur bleibenden kirchlichen Tragweite von Fatima vgl. J. Nebel, *Die kirchliche Bedeutung von Fatima*, in: Forum katholische Theologie 33 (2017), 261–286.

1. Die Frage nach der Wirkmacht des Rosenkranzes in der neueren Theologie

Dieser Fragepunkt bleibt theologisch vielfach unbeachtet. Innerhalb der Beiträge über den Rosenkranz findet er sich beispielsweise in keiner der drei Ausgaben des *Lexikon für Theologie und Kirche*,² auch nicht im *Marienlexikon*,³ und auch nicht in dem *Nuovo Dizionario di Mariologia*.⁴ Auch große Theologen wie Hans Urs von Balthasar,⁵ Karl Rahner⁶ oder Joseph Ratzinger scheinen diesen Aspekt nicht näher behandelt zu haben. Romano Guardini hält immerhin fest: »Der Rosenkranz ist eine uralte Andacht, die einen unabsehblichen Einfluß ausgeübt hat.«⁷ Dies bezieht Guardini dann aber auf die Wirkung dieses Gebetes auf den Beter selbst.⁸

Umso bemerkenswerter ist, dass Kardinal Scheffczyk in seinem schönen Marienbuch *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*⁹ – nach einem kurzen historischen Abriss – genau diese Frage nach der fürbittenden Weltwirkung des Rosenkranzes an den Beginn seiner näheren Erörterung stellt, wenn er schreibt:

² Vgl. K. Bihlmeyer, Art. »Rosenkranz«, in: LThK (1. Aufl. = 2. Neubearb. Aufl. d. Kirchl. Handlexikons; hrsg. v. M. Buchberger), Bd. 8, Freiburg i.Br. 1936, 989–994; A. Walz, Art. »Rosenkranz – B. Im Christentum – I. Form und Gebet – II. Geschichte – III. Kirchenrechtliches«, in: LThK (2. völlig neu bearb. Aufl. hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner), Bd. 9, Freiburg i.Br. 1964, 46–48; A. Heinz – M. Ladstätter, Art. »Rosenkranz – I. Begriff – II. Religionsgeschichtlich – III. Historisch«, in: LThK (3., völlig neu bearb. Aufl. hrsg. v. W. Kasper), Bd. 8, Freiburg i.Br. 1999, 1302–1305.

³ Vgl. A. Heinz, Art. »Rosenkranz – I. Theologiegeschichte«, in: *Marienlexikon* (hrsg. v. L. Scheffczyk u. R. Bäumer), Bd. 5, St. Ottilien 1993, 553–555.

⁴ Vgl. E. D. Staid, Art. »Rosario«, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia* (hrsg. v. St. De Fiore u. S. Meo), Milano 1985, 1207–1215.

⁵ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln³ 1978, wo das einleitende Wort (Ave Maria: ebd., 5–9) konzentriert bleibt auf die heilsgeschichtliche Position der Gottesmutter.

⁶ In den 32 Bänden der Gesamtausgabe der Schriften Karl Rahners (*Sämtliche Werke*; hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung; Freiburg u.a. 1995–2016) findet sich, soweit ich sehe, überhaupt kein näheres Eingehen auf das Rosenkranzgebet.

⁷ R. Guardini, *Der Rosenkranz unserer Lieben Frau*, Würzburg 1940, 8.

⁸ Er fasst den Einfluss des Rosenkranzgebetes nämlich von der Macht des gesprochenen Wortes her (ebd., 16ff.): Vor allem das Wort der heiligen Schrift »ist mehr als nur eine Wahrheit oder eine gute Lehre. Es ist eine Macht, die im Hörenden wirkt; ein Raum, in den er eintreten kann; eine Richtung, die ihn leitet« (ebd., 19). Die ständige Wiederholung derselben Worte bildet »die offene, bewegte, von Kräften durchwirkte und von Sinn geordnete Welt, in welcher sich das Geschehen des Gebetes vollzieht. Sobald der Betende die Worte spricht, ersteht seine Sprachheimat um ihn her. Die Geschichte seines eigenen Sprechens und Lebens wird lebendig ...« (ebd., 20f.). Dies wird aber beim Rosenkranzbeten von der Dynamik der Heilsökonomie erfasst: »Was in Maria geschah, ist nicht in heiliger Ferne über uns geschehen, sondern bildet die einmalige, nie erreichbare und doch urbildliche Form dessen, was in jedem Christenleben geschehen soll: daß der ewige Gottessohn im Dasein des glaubenden Menschen 'Gestalt gewinnt'. Wenn der Gläubige im Rosenkranzgebet vor die Gestalten tritt, welche dessen Inhalt bilden, naht er sich der heiligen Urform dieses Vorgangs, und das verborgene Geschehen in ihm selbst wird angerührt. Nicht bewußt, so daß er dieses will und jenes tut; sondern durch das Schauen und Verweilen, Preisen und Bitten in der Nähe des Mariendaseins rührt sich das Geheimnis des Christendaseins. Es wird gerufen, atmet, wächst, entfaltet sich« (ebd., 36).

⁹ Vgl. L. Scheffczyk, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003. Das Buch widmet dem Rosenkranz innerhalb des dritten Buchteiles (»Maria in der Verehrung der Kirche«) knapp fünf Seiten (240–244). Auf einen kurzen geschichtlichen Abriss (240) folgt die Erörterung der Gestalt des Gebetes inklusive der durch Johannes Paul II. erfolgten Aktualisierung (240–242), dann Darstellung der Gebetsfrömmigkeit (242f.) und abschließend die Entkräftung von Gegenargumenten (243f.).

»Die aus diesem privat und öffentlich geübten Gebet erwachsene religiöse Kraft stellt ein glanzvolles Phänomen in der katholischen Frömmigkeitsgeschichte dar, das aus äußeren Gründen allein nicht zu erklären ist. So ist man auch hier gehalten, auf das Wesen und die innere Struktur dieser Gebetsform zu achten, die wiederum eine tiefe innere Verquickung von Christusverehrung und Marienfrömmigkeit zeigt, so daß sich zuletzt die geschichtliche Wirkmacht dieses Gebetes gerade wieder aus dieser Verbindung erklären läßt.«¹⁰

Scheffczyk spürt also, dass gerade die Frage nach der Wirkmacht dazu veranlasst, über »das Wesen und die innere Struktur« des Rosenkranzes nachzudenken. Das ist argumentativ bemerkenswert, ebenso die damit verbundene weit nach vorne weisende Intuition, die Wirkmacht des Rosenkranzgebetes genauerhin der »innere[n] Verquickung von Christusverehrung und Marienfrömmigkeit« zuzuschreiben. Diese Abhandlung ist in ihrem weiteren Verlauf von der Absicht geleitet, Scheffczyks Intuition bis in die letzte Konsequenz zu Ende zu denken. Denn Scheffczyk lässt es bei diesen äußerst knappen Andeutungen bewenden, und im Folgenden werden wir sehen, dass auch lehramtliche Stellungnahmen die letzte gedankliche Synthese, auf die diese Intuition hinausläuft, noch nicht erreichen.

2. Die Wirkmacht des Rosenkranzes in lehramtlicher Bezeugung

Dem insgesamt spärlichen Befund bei den Theologen darf aber entgegengehalten werden, dass die Bezeugung der Fatimabotschaft, vom Rosenkranz gehe eine segensreiche Weltwirkung aus, nicht alleine steht. Vielmehr reiht sich der Aufruf der Gottesmutter an die Seherkinder in eine beachtliche – auch lehramtliche – Tradition ein. Vielfach bekannt ist, dass Papst Pius V. 1572 aus Dankbarkeit für den Seesieg über die Türken bei Lepanto das Rosenkranzfest eingeführt hat. 1683 führte Papst Innozenz XI. das Mariä-Namen-Fest zum Dank für den Sieg über die Türken bei Wien ein. 1716 wurde das Rosenkranzfest auf Bitten Kaiser Karls VI. auf die ganze Kirche ausgedehnt, als Dank für den Sieg über die Türken bei Peterwaldein (Ungarn) am 5. 8. 1716.¹¹

Aus heutigem, nach zwei verheerenden Weltkriegen geschärftem Problembewusstsein muss hierzu angemerkt werden, dass die Rückführung militärischer Siege auf das Rosenkranzgebet nicht als Verherrlichung religiös motivierter Kriegshandlungen missdeutet werden darf. Der legitime Bezug der genannten Siege zum Rosenkranz betrifft nie die Tötung menschlichen Lebens selbst, sondern ausschließlich die Vermeidung des »Schaden[s], der ... durch den Angreifer zugefügt« worden wäre und

¹⁰ Ebd., 240f. (Hervorhebungen von J.N.).

¹¹ Als Bezeugung des zugrunde liegenden Glaubensbewusstseins (auch wenn heutzutage in der Formulierung etwas triumphalistisch anmutend) dient auch das Ende der *Lectio VI* der Matutin zum Rosenkranzfest (*Breviarium Romanum* sowohl vor als auch nach der Brevierreform Pius' X.): »Sanctissimam ergo Dei Genitricem cultu hoc eidem gratissimo jugiter veneremur: ut quae toties Christi fidelibus, Rosarii precibus exorata, terrenos hostes profligare dedit ac perdere, infernos pariter superare concedat« (»So wollen wir denn die heilige Gottesmutter mit dieser ihr so willkommenen Andachtsübung immer wieder verehren. Sie hat so oft auf das Rosenkranzgebet hin den Christgläubigen geholfen, irdische Feinde niedertzuringen und zu vernichten. Sie möge uns die Kraft geben, ebenso die höllischen Feinde zu überwinden«; deutsch zit. v.: *Deutsches Brevier. Vollständige Übersetzung des Stundengebetes der römischen Kirche* [hrsg. v. J. Schenk], Regensburg ⁴1965, 1334).

der angesichts der Herausforderung durch die Türken im Blick auf christlichen Glauben und christliche Kultur in Europa als »sicher feststehen[d], schwerwiegend und von Dauer«¹² eingeschätzt werden darf.

2.1. Das Lehramt Leos XIII.

Neuere Aussagen stammen aus dem Lehramt des 19. und 20. Jahrhunderts. Von besonderer Bedeutung hierfür ist Papst Leo XIII. Er hat uns insgesamt zwölf Lehrschreiben¹³ über den Rosenkranz hinterlassen, so dass man ihn geradezu als Herold des Rosenkranzes bezeichnen kann. Die Wirkung des Rosenkranzes stellt Leo XIII. als eine große geistliche Macht vor Augen.¹⁴ Als Anknüpfungspunkt für die Argumentation benutzt der Papst aber häufig die noch als historisch angesehene Legende,¹⁵ der Rosenkranz sei vom hl. Dominikus in Konfrontation mit den Albigensern eingeführt worden und sei dabei der entscheidende Faktor des Sieges der Kirche gewesen.¹⁶ Die Macht des Rosenkranzes bezieht sich gemäß Leo XIII. nicht nur auf den Glauben und das Leben der Beter,¹⁷ sondern umfassender auf die Belange der Kirche¹⁸ und

¹² *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2309.

¹³ Die Zählung folgt gemäß R. Graber – A. Ziegenaus (Hrsg.), *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II.*, Regensburg (Institutum Marianum e.V.) 1997, 5 (dieses Werk wird in den folgenden Anmerkungen angeführt unter dem Kürzel »GZ«; die Zahl vor dem Schrägstrich ist die Seitenzahl, nach dem Schrägstrich die buchinterne Nummerierung); mit umfassenderem Überblick zählt E. D. Staid, a.a.O., 1209, insgesamt 22 Lehrdokumente, in denen Leo XIII. auf den Rosenkranz eingeht.

¹⁴ Vgl. z.B. Enzyklika *Magnae Dei Matris* vom 8. 9. 1892 (GZ 71/69; ASS 25 [1892–1893], 139–148, hier 140): »Die große Macht [*praepotens vis*] dieses Gebetes wird rühmend schon erwähnt, als es kaum entstand; eindrucksvolle geschichtliche Zeugnisse bürgen dafür und Wir selbst haben mehr als einmal darauf hingewiesen.« Ähnlich äußert sich der Papst in der Enzyklika *Jucunda semper* vom 8. 9. 1894 (GZ 92/85; ASS 27 [1894–1895], 177–184, hier 177): »Diese Hilfe [für Kirche und Staat; J.N.] glaubten Wir aber am ehesten durch die Fürbitte seiner Mutter erleben zu sollen und zwar vornehmlich durch jene Gebetsweise [*supplicandi ritum*], deren Kraft und Segenswirkung [*virtutem ... saluberrimam*] die Christenheit jederzeit im höchsten Maße erfuhr.«

¹⁵ Zu dieser Legende vgl. Bihlmeyer, a.a.O. [wie Anm. 2], 990.

¹⁶ Vgl. hierzu z.B. die Enzyklika *Supremi Apostolatus* vom 1. 9. 1883 (GZ 41/32; ASS 16 [1883–1884], 113–118, hier 114f.); Enzyklika *Octobri mense* vom 22. 9. 1891 (GZ 61/58; ASS 24 [1891–1892], 193–203, hier 198); Enzyklika *Magnae Dei Matris* (GZ 71/69; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 140); Enzyklika *Parta humano generi* vom 8. 9. 1901 (GZ 134/134; ASS 34 [1901–1902], 193–195, hier 193).

¹⁷ Zusammenfassend stellt Leo XIII. im Rückblick auf seine bisherige Lehrverkündigung in der Enzyklika *Diuturni temporis* vom 5. 9. 1898 fest: »[A]ußer den Werten, die im Gebete selber liegen, ist es [das Rosenkranzgebet; J.N.] eine starke Schutzwehr für den Glauben [*idoneum fidei praesidium*] und wirkt auf unsere sittliche Lebensführung bestimmend ein [*insigne specimen virtutis*] durch die Geheimnisse, die zur Betrachtung uns dargeboten werden« (GZ 131/129; ASS 31 [1898–1899], 146–149, hier 147).

¹⁸ Vgl. hierzu z.B. Enzyklika *Adiutricem populi* vom 5. 9. 1895 (GZ 102/98; ASS 28 [1895–1896], 129–136, hier 129): »Was Wir indessen vor allem von der Kraft des Rosenkranzes erwarten, ist Mariens immer mächtigerer Beistand in der Ausbreitung des Reiches Christi.« – »So ist uns also Maria von Gott als die machtvolle Schutzherrin der Einigkeit unter den Christen gegeben. Und wenn auch diese ihre Schutzherrschaft nicht auf ein einziges Gebet hin uns geschenkt wird, so geschieht dies nach Unserer Meinung doch am besten und wirksamsten durch das Rosenkranzgebet [*instituto Rosarii optime id fieri uberrimeque arbitramur*]« (GZ 108/108; ASS, a.a.O., 134). – Zu weiteren den Nutzen für die Kirche betreffenden Bezeugungen vgl. Apostolisches Schreiben *Salutaris ille* vom 24. 12. 1883 (GZ 49/43; ASS 16 [1883–1884], 209–211, hier 210); Enzyklika *Octobri mense* (GZ 56/50; ASS, a.a.O. [wie Anm. 16], 193); Enzyklika *Magnae Dei Matris* (GZ 71/69; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 140f.); Enzyklika *Jucunda semper* (GZ 92/85; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 177).

auch auf die allgemeine Situation von Staat und Gesellschaft. So formuliert beispielsweise die Enzyklika *Octobri mense*:

»Es konnte nämlich mit der Länge der Zeit bei einem Volk der Fall eintreten, daß sein religiöser Eifer erkaltete und eben diese Gebetsübung der Vernachlässigung anheimfiel. Da zeigte es sich später, wenn der Staat eine schwere Krisis durchzustehen hatte oder sonst eine drückende Not herrschte, wie gerade die Rosenkranzandacht mehr als alle übrigen religiösen Hilfsmittel auf allgemeinen Wunsch wieder eingeführt wurde. Nachdem sie aber den alten Ehrenplatz wieder eingenommen hatte und wieder zur Blüte gekommen war, konnte sie von neuem ihre segensreiche Wirkung entfalten. Es ist überflüssig, hierfür Beispiele aus der Vergangenheit aufzuzählen, wo doch die Gegenwart uns ein solch helleuchtendes bietet.«¹⁹

Dies ist für Leo XIII. ein Hauptbeweggrund, Jahr für Jahr zum Oktobermonat die Christenheit zum Rosenkranzgebet aufzurufen.²⁰

Außerdem begründet der Papst die Wirkmacht des Rosenkranzes theologisch. Wichtig sind hierfür seine Enzykliken *Magnae Dei Matris* und *Jucunda semper*, wo die Kraft des Rosenkranzes von der Person Marias als »Mutter der Barmherzigkeit« und Gnadenvermittlerin hergeleitet wird.²¹ Damit wäre die Macht des Rosenkranzes jedoch nur ein Erweis der allgemeinen Kraft der Marienverehrung. Aber Leo XIII. bezieht sich auch auf die Eigenart des Rosenkranzes selbst, wenn er in diesem Zusammenhang festhält:

»Wenn wir infolgedessen Maria mit dem Engel als die Gnadenvolle begrüßen und dieses wiederholte Lob gleichsam zu schönen Kränzen zusammenbinden [*eamdemque iteratam laudem in coronas rite connectimus*], so erfüllen wir damit nur einen lieben Wunsch der seligsten Jungfrau selber. So wird dadurch immer wieder von neuem die Erinnerung an ihre hohe Würde geweckt, aber auch an unsere Erlösung, die nach dem Willen Gottes durch sie den Anfang genommen hat.«²²

Im Zentrum der Argumentation steht hier eine Theologie des Kultes, die sich auf das fünfzigmal wiederholte *Ave Maria* bezieht: Denn in diesem Mariengebet wird

¹⁹ GZ 61f./59 (vgl. ASS [wie Anm. 16], 198f.); vgl. auch die Enzyklika *Laetitia sanctae* vom 8. 9. 1893 (GZ 82/77): »Wir sind nämlich der festen Überzeugung, daß die richtig gepflegte Rosenkranzandacht infolge der ihr innewohnenden Kraft nicht bloß für den Einzelmenschen, sondern auch für die Gesellschaft von größtem Nutzen sein wird« (ASS 26 [1893–1994], 193–199, hier 193f.: »Sic enim Nobis persuasissimum est, religionem Rosarii, si tam rite colatur, ut vim insitam virtutemque proferat suam, utilitates, non singulis modo, sed omni etiam rei publicae esse maximas parituram«).

²⁰ Vgl. hierzu z.B. die Enzyklika *Magnae Dei Matris*: »Heute ist nun wieder zu Unserem großen Kummer eine Lage entstanden, in gleicher Weise verhängnisvoll für die Religion wie für den Staat. Sollten wir da nicht mit gleicher Inbrunst uns gemeinsam an die seligste Gottesmutter wenden und sie anflehen, daß auch wir heute die gleiche Wirkkraft ihres Rosenkranzes [*eamdem eius Rosarii virtutem*] zu unserer Freude erfahren dürfen?« (GZ 71/69; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 141).

²¹ Vgl. die Enzyklika *Jucunda semper*: »Der tiefste Grund, warum wir den Schutz Mariens durch das Gebet zu gewinnen suchen, liegt sicherlich in ihrem Amt als Vermittlerin der göttlichen Gnade [*in munere nititur conciliandae nobis divinae gratiae*]; unablässig waltet sie bei Gott dieses Amtes, weil sie auf Grund ihrer Würde und ihrer Verdienste sein höchstes Wohlgefallen besitzt und an Macht alle Heiligen des Himmels weit überragt« (GZ 93/86; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 178); vgl. auch Entsprechendes in der Enzyklika *Magnae Dei Matris* (GZ 72/69; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 141).

²² Enzyklika *Magnae Dei Matris* (GZ 72/70; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 141).

die Gnadenfülle und die Gottesmutterschaft Marias ausgesprochen. Das wiederholte Aussprechen ist sozusagen Intensivierung der Huldigung, bewegt Maria zur Hilfe und zieht dadurch himmlischen Segen auf die Erde herab. Leo XIII. formuliert:

»Denn unser Bitten gewinnt vor Gott an großer Kraft und Gnade [*magna apud illum et gratia et vis*], wenn die Jungfrau es Gott anempfiehlt; ... Dies ist ja auch der Grund, warum wir so oft Mariens Ehrenbezeichnungen wiederholen [*toties redeunt*], um eben Erhörung zu erlangen.«²³

In diesem Sinne geht der Papst das *Ave Maria* durch.²⁴ Zentraler Bezugspunkt ist also Maria selbst, denn das beharrliche Ansprechen der Gottesmutter »rührt an das Herz Mariens, um es zur Barmherzigkeit uns gegenüber zu bewegen.«²⁵

Dieser Zentralität Marias wird gewissermaßen sogar Jesus untergeordnet. Denn »mit unserer Stimme« – die, wie gesagt, sich vorrangig an Maria wendet – »vereinigt sich augenscheinlich die Stimme ihres Sohnes Jesus selber«. Mit der »Stimme des Sohnes« meint Leo XIII. das Vaterunser, das er somit als ein weiteres Element des Rosenkranzes in seine Erwägungen miteinbezieht, denn Jesus hat dieses Gebet »ursprünglich verfaßt und in bestimmte Worte gekleidet und sie auch mit den Worten vorgeschrieben ...: »So sollt ihr also beten!« [Mt 6,9]«. ²⁶ Das Vaterunser wird hierbei dem marianisch orientierten kulttheologischen Argument eingeordnet:

»Wenn wir infolgedessen im Rosenkranzgebet diese Vorschrift beachten [also das Vaterunser beten; J.N.], dann wird sich *Maria* [weil sie uns in der Stimme ihres Sohnes beten hört; J.N.] zweifellos noch huldvoller zu uns niederneigen und so ihr Amt, das ja nur sorgende Liebe ist, uns gegenüber erfüllen; sie wird diese geheimnisvollen Kränze des Gebetes mit wohlgefälligem Blick *annehmen* und sie mit reichen Gnadengeschenken *belohnen* [*facili ipsa vultu accipiens, bene largo munerum praemio donabit*].«²⁷

Erst an sekundärer Stelle bezieht Leo XIII. auch die Geheimnisse in die Erklärung der Wirkkraft des Rosenkranzes ein. Diese betreffen einerseits die Beter:

»Wir dringen ein in jene wahrhaft göttliche und nie mehr endende Wechselbeziehung, die Maria mit den Freuden und Leiden, mit der Schmach und dem Sieg Christi verbindet.«²⁸

Andererseits betreffen die Rosenkranzgeheimnisse auch Maria:

²³ Enzyklika *Jucunda semper* (GZ 95/90; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 180).

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ GZ 95/91 (vgl. ASS, ebd.).

²⁶ GZ 96/91 (vgl. ASS, a.a.O., 180f.).

²⁷ Ebd. (Hervorhebungen von J.N.).

²⁸ Enzyklika *Magnae Dei Matris* (GZ 72/70; ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 141). Die Formulierung »Wir dringen ein« ist eine freie Übertragung des lateinischen Wortes »commemorata«, bezogen auf »divina et perpetua necessitudo, qua ipsa [Maria; J.N.] cum Christi gaudiis ... tenetur ...«; Leo XIII. will also ausdrücken, dass das Rosenkranzgebet dem Beter die innere Verbindung Marias mit den Freuden und Schmerzen Christi in Erinnerung ruft.

»Muß da nicht auf diese so häufige und liebende Weise die Erinnerung an die Heilstatsachen auch in ihr wachgerufen werden? Muß nicht ihre in Heiligkeit strahlende Seele da stets von unbegreiflicher erneuter Wonne und Freude erfüllt werden, muß da nicht von neuem das Gefühl mütterlicher Sorge und Güte in ihr wach werden?«²⁹

Die Enzyklika *Fidentem piumque* markiert gegenüber den bisherigen Aussagen eine Lehrentwicklung: Auch hier betont Leo XIII. zunächst Maria als Gnadenmittlerin, stellt nun aber ihre Unterordnung unter das Mittlertum Christi heraus.³⁰ Folgerichtig betont er die Christozentrik des Rosenkranzgebetes:

»Der Rosenkranz weist ... noch eine andere Segenswirkung auf, die auch wieder mit unseren Zeitverhältnissen im Zusammenhang steht und auf die Wir anderswo schon zu sprechen kamen. Diese Segenswirkung betrifft die Tugend des göttlichen Glaubens, die heute so vielen Gefahren und Anfechtungen ausgesetzt ist. Hier im Rosenkranz erstet nun dem Christen ein Mittel, mit Hilfe dessen er sein Glaubensleben stärken und festigen kann. Die Heilige Schrift bezeichnet Christus als den »Urheber und Vollender des Glaubens« [Hebr 12,2] ... Und so bildet in der Rosenkranzandacht Christus tatsächlich den Mittelpunkt. Sein Leben schauen wir hier in der Betrachtung ...«.³¹

Die daraus erfließende Stärkung des Glaubens wird aber gedanklich nicht mit der fürbittenden zeitlichen Wirkkraft des Rosenkranzes in Verbindung gebracht; nur vom »Wert« und »Verdienst des Glaubens« ist die Rede als einem

»Lebenskeim, der im gegenwärtigen Leben die Blüten eines sittlich hochstehenden Lebens hervorbringt, in dem wir uns vor Gott bewähren müssen, und der dann jene Früchte hervorbringt, die ewig dauern«.³²

2.2. Die Entwicklung bis Johannes Paul II.

Die Lehräußerungen Leos XIII. zum Rosenkranz werden von den nachfolgenden Päpsten bis zu Papst Pius XII. zwar nicht mit derselben Intensität fortgesetzt, wohl

²⁹ Enzyklika *Jucunda semper* (GZ 97/93; vgl. ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 182); ähnlich nochmals die Enzyklika *Adiutricem populi* (GZ 108/108; ASS [wie Anm. 18], 135): »Wir erachten es deshalb als ein Ding der Unmöglichkeit, daß die öftere und treu geübte Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse nicht das Herz Mariens mit größerer Freude erfülle [*iucundissime affici*] und daß sie sich, wo sie doch die gütigste aller Mütter ist, nicht zur Milde gegen uns Menschen bewegen lasse [*misericordia in homines ... non commoveri*].«

³⁰ Vgl. GZ 116f./115 (ASS 29 [1896–1897], 204–209, hier 206): »Sicherlich kommt Name und Amt des vollkommenen Mittlers nur Christus zu [*nulli ... quam Christo*]; er allein [*quippe qui unus*] ... hat das Menschengeschlecht bei seinem himmlischen Vater wieder zu Gnaden gebracht ... Aber wenn ... 'nichts im Wege steht, daß auch andere in gewisser Beziehung wenigstens als Mittler zwischen Gott und den Menschen bezeichnet werden, insofern sie nämlich vorbereitend und untergeordnet [*dispositiue et ministerialiter*] an der Eignung [es müsste heißen: Einung – lat. *unionem*; J.N.] des Menschen mit Gott mitwirken' [S.Th. III qu. 26 art. 1], ... dann trifft diese Ruhmesbezeichnung doch ganz besonders ... auf die seligste Jungfrau zu.«

³¹ GZ 117/116 (vgl. ASS, a.a.O., 207): »Sed alius quidam fructus insignis e Rosario consequitur, cum temporum ratione omnino connexus; cuius Nos alias mentionem intulimus. Is nimirum est fructus, ut quando virtus fidei divinae tam multis vel periculis vel incursibus obiecta quotidie est, homini christiano hinc etiam bene suppetat quo alere eam possit et roborare. Auctorem fidei et consummatorem nominant Christum divina eloquia ... Sane vero in Rosarii instituto luculenter eminet Christus; cuius vitam meditando conspicimus«; Hervorhebungen wurden entfernt).

³² GZ 118/116 (ASS, a.a.O., 208).

aber grundsätzlich in der gleichen Linienführung, die auf eine Segenswirkung für die allgemeine Zeitlage abzielt. So formuliert etwa Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Ingravescentibus malis* (vom 29. 9. 1937):

»Unser stolzes Jahrhundert mag den marianischen Rosenkranz verlachen und ablehnen; aber unzählige Heilige jeden Alters und Standes haben ihn nicht nur verehrt und mit großer Andacht gebetet, sondern in jeder Lebenslage als mächtige Waffe zur Vertreibung teuflischer Mächte, zur Bewahrung eines heiligen Lebens, zur leichteren Erreichung der Tugend und schließlich als friedensstiftendes Mittel unter den Menschen gebraucht.«³³

Papst Pius XII. sieht in seiner Enzyklika *Ingruentium Malorum* über das Rosenkranzgebet und die Not unserer Zeit (vom 15. 9. 1951) die Wirkmacht des Rosenkranzes in direkter Alternative zu militärischen Mitteln:

»Aufs neue also und mit Nachdruck bekennen Wir unbedenklich, dass Wir Unsere große Hoffnung auf den marianischen Rosenkranz setzen, um Heilung für die Nöte unserer Zeit zu erlangen; denn die Kirche stützt sich nicht auf Gewalt und Waffen, auch nicht auf menschliche Hilfsquellen, sondern allein auf die Hilfe von oben, wie sie gerade durch solche Gebete gewonnen wird.«³⁴

Den Gedanken übernimmt der Papst von seinen Vorgängern, denn ähnlich äußerte sich bereits Papst Pius IX. zu einer Gruppe frommer Pilger bei einer Audienz am 23. 5. 1877:

»Habt Mut, meine lieben Kinder! Ich ermahne euch, gegen die Verfolgung der Kirche und gegen Anarchie nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Rosenkranz, mit Gebet und gutem Beispiel zu kämpfen.«³⁵

Immer wieder wird auch folgende Aussage – allerdings in Berufung auf verschiedene Päpste – zitiert: »Groß ist die Macht eines Heeres, das nicht das Schwert, sondern den Rosenkranz in den Händen hält.«³⁶

In der Zeit nach Pius XII. jedoch wird die bisher erkennbare theologische Grundlinie, den Rosenkranz auch als Wirkmacht im Verhältnis zur Zeitlage zu sehen, spürbar abgeschwächt. In seiner Enzyklika *Grata recordatio* (vom 26. 9. 1959) äußert Papst Johannes XXIII. freilich viele die Zeitanliegen, die mit dem Beten des Rosen-

³³ GZ 160/163 (vgl. AAS 29 [1937], 373–380, hier 377).

³⁴ GZ 215/209 (vgl. AAS 43 [1951], 577–582, hier 581: »Rursus igitur affirmateque profiteri non dubitamus magnam Nos in Mariali Rosario spem reponere ad nostrorum sananda temporum mala; Ecclesia enim non vi, non armis, non humanis opibus innixa, sed superno auxilio huius modi precibus impetrato«).

³⁵ Vgl. M. J. Frings, *The excellence of the Rosary* (New York, 1912): »When Pope Pius ix, on May 23, 1877, gave audience to a number of pious pilgrims he said to them: 'Have courage, my dear children! I exhort you to fight against the persecution of the Church and against anarchy, not with the sword, but with the rosary, with prayer and good example'« (<http://www.bookrags.com/ebooks/18170/1.html#gsc.tab=0> [aufgerufen am 17. 10. 2015]).

³⁶ Man spricht diesen Ausspruch sowohl Pius IX. als auch Pius XI. und Pius XII. zu. In der französischen Version wird diese Aussage oft Pius IX. zugeschrieben: »Grande est la force d'une armée qui tient en main non l'épée mais le Rosaire« (vgl. z.B. <http://www.spiritualite-chretienne.com/Papes/rosaire.html> [aufgerufen am 17. 10. 2015]).

kranzes verbunden werden mögen.³⁷ Daraus spricht freilich sein persönliches Vertrauen in die Macht des Gebetes; doch eine ausdrückliche Bekräftigung des Lehrstandes zur Wirksamkeit des Rosenkranzes nimmt Johannes XXIII. dabei nicht vor. In dem Apostolischen Schreiben *Marialis rosarii* (vom 29. 9. 1961) misst er einen zeitlichen Einfluss allgemein der marianischen Frömmigkeit zu, sagt dies freilich innerhalb einer Thematisierung des Rosenkranzes, doch im Blick auf die zeitliche Wirkung hebt er dabei diesen, im Unterschied zu seinen Vorgängern, nicht eigens heraus.³⁸

Papst Paul VI. widmet dem Rosenkranzgebet wieder eine eigene Enzyklika, *Christi Matri Rosarii* (vom 15. 9. 1966). Darin bringt auch er die Not der Zeit in Zusammenhang mit der Frömmigkeit, und zwar in dem markanten Aufruf: »Wenn das Übel wächst, dann muß auch die Frömmigkeit des Volkes Gottes wachsen.«³⁹ In diesem Rahmen erwähnt und empfiehlt er das Rosenkranzgebet. Angelehnt an Argumente, die von Leo XIII. bekannt sind, sagt er darüber bündig, das Beten des Rosenkranzes sei »der Mutter Gottes angenehm« und sei »wirksam für die Erlangung göttlicher Gnade«.⁴⁰ Die Frage nach einer umfassenden zeitlichen Wirkung ergibt sich freilich aus dem Zusammenhang, wird jedoch nicht eigens angesprochen. Die gedankliche Ausrichtung geht vielmehr dahin, den Rosenkranz in die vom Zweiten Vatikanum empfohlenen »Gebräuche und Übungen«⁴¹ marianischer Frömmigkeit einzuordnen. Allgemein wird dazu immerhin festgehalten: »Solch fruchtbringendes Beten vermag Böses abzuwenden und Unglück zu verhindern, wie die Kirchengeschichte zur Genüge zeigt.«⁴² Paul VI. ist also bemüht, die traditionelle lehramtliche Akzentsetzung mit den Schwerpunktsetzungen des Zweiten Vatikanums in Einklang zu bringen, wobei er aber die ausdrückliche Stoßkraft, mit der vormals die spezifische Wirkmacht des Rosenkranzes herausgestellt wurde, nicht erreicht.

Auch in dem umfangreichen Apostolischen Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* (vom 16. 10. 2002) von Papst Johannes Paul II. bleibt die Frage nach der zeitlichen Wirkkraft des Rosenkranzgebetes eine Randerscheinung. Eingangs und abschließend wird die über den Beter hinausgehende allgemeine Wirkkraft des Rosenkranzes immerhin erwähnt, beide Male jedoch im bloßen Verweis auf die Glaubens-

³⁷ Vgl. GZ 263–265/262–264; AAS 51 (1959), 673–678.

³⁸ Der Papst sieht den Rosenkranz eher als einen Ausdruck der Marienverehrung, ordnet ihn also in diese ein, und sie ist es dann, der die zeitliche Wirkung zuerkannt wird: »In der Geschichte der Völker gab es schwere, sehr schwere Zeitabschnitte, hervorgerufen durch Ereignisse, die in Tränen und Blut die Veränderungen der mächtigsten europäischen Staaten kennzeichneten. Es ist denen, die vom Standpunkt der Geschichte aus die Ereignisse der politischen Umwälzungen verfolgen, bekannt, welchen Einfluss die marianische Frömmigkeit zur Bewahrung von drohendem Unheil, zur Wiedergewinnung von Wohlstand und Ordnung in der Gesellschaft, zum Zeugnis von errungenen geistigen Siegen hat« (GZ 271f./272; vgl. AAS 53 [1961], 641–647, hier 646).

³⁹ GZ 296/296 (AAS 58 [1966], 745–749, hier 748: [S]i mala crescunt, crescat oportet pietas populi Dei«).

⁴⁰ Ebd.: »Est enim haec precandi formula ... eidem Deiparae acceptissima et ad caelestia impetranda dona efficacissima.«

⁴¹ Ebd. (»praxes autem et exercitia pietatis«; vgl. dazu LG 67: AAS 57 [1965], 5–75, hier 65).

⁴² Ebd., 748: »Tam frugiferum autem orandi officium ... ad mala propelienda et arcendas calamitates plurimum valet, ut Ecclesiae annalibus apertissime comprobatur.«

und Lehrtradition der Kirche. Eingangs erkennt Johannes Paul II. diesbezüglich freilich im Lehramt Leos XIII. eine »Erklärung hoher Bedeutung«,⁴³ und im Schlusswort des Schreibens dient ihm der Blick auf die zeitliche Wirkkraft des Rosenkranzes als Anknüpfungspunkt, Anliegen des Weltfriedens und der Erneuerung der Familie innerhalb der Gesellschaft ausdrücken zu können.⁴⁴ Auf eine Wirkung des Rosenkranzes geht der Papst freilich stellenweise noch ein. Er erkennt, dass Maria dadurch ihre »mütterliche Sorge« walten lassen will und sieht dies im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen der letzten 200 Jahre.⁴⁵ Dafür ist er – wie Leo XIII. – an der theologischen Klärung der Wirkmacht interessiert. Ähnlich wie sein Vorgänger vor gut hundert Jahren sieht er diese in »der ganz besonderen Christusbeziehung, die Maria, die Mutter Gottes, die Theotòkos, werden ließ«. ⁴⁶ Ebenso denkt man an Argumentationsmuster Leos XIII., wenn es heißt: »In der Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse schöpft der Gläubige Gnade in Fülle, die er gleichsam aus den Händen der Mutter des Erlösers selbst erhält«. ⁴⁷ Diese mariozentrische Sichtweise wird aber – wie schon bei Leo XIII. – ausgeglichen dadurch, dass die gnadenmittlerische und fürbittende Stellung Marias dem Mittlertum Christi

⁴³ Vgl. Nr. 2: »Besondere Verdienste erwarb sich Papst Leo XIII., der am 1. September 1883 die Enzyklika *Supremi apostolatus officio* veröffentlichte, eine Erklärung hoher Bedeutung [*declarationem quidem celsam*], die am Beginn von zahlreichen anderen Äußerungen über dieses Gebet stand und in der der Papst auf dieses Gebet als wirksames geistiges Mittel angesichts der Übel der Gesellschaft hinwies.« Zitiert wird aus diesem Schreiben hier und im Folgenden gemäß https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html [aufgerufen am 3. 8. 2017]; vgl. AAS 95 [2003/1], 5–36, hier 6.

⁴⁴ Nr. 39 (vgl. AAS, a.a.O., 32): »Die Kirche hat diesem Gebet stets eine besondere Wirksamkeit [*peculiarem ... efficaciam*] zugesprochen. Sie legt die schwersten Anliegen vertrauensvoll in das gemeinsame und beharrliche Beten des Rosenkranzes hinein. In Zeiten, in denen die Christenheit selbst bedroht war, hat dieses Gebet zur Errettung aus Gefahr beigetragen und die Jungfrau vom Heiligen Rosenkranz wurde als Mittlerin zum Heil verehrt. Gerne anempfehle ich der Wirksamkeit dieses Gebetes [*huius precis efficacitati*] – wie ich eingangs erwähnt habe – die Bitte um den Frieden in der Welt und die Anliegen der Familien.«

⁴⁵ Nr. 7 (vgl. AAS, a.a.O., 9): »Zahlreiche Zeichen weisen darauf hin, wie sehr die heilige Jungfrau auch heute gerade durch dieses Gebet jene mütterliche Sorge [*maternam illam sollicitudinem*] walten lassen will, welcher der sterbende Erlöser in der Person des Lieblingsjüngers alle Kinder der Kirche anvertraut hat: 'Frau, siehe dein Sohn!' (Joh 19, 26). Bekannt sind die verschiedenen Umstände im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, in denen die Mutter Christi in der einen oder anderen Weise ihre Gegenwart und ihre Stimme vernehmbar gemacht hat, um das Volk Gottes zu dieser Form des betrachtenden Gebetes aufzurufen. Wegen ihres bedeutenden Einflusses auf das Leben vieler Christen und wegen der amtlichen Anerkennung, die sie seitens der Kirche erfahren haben, möchte ich besonders an die Erscheinungen in Lourdes und Fatima erinnern.«

⁴⁶ Nr. 33 (vgl. AAS, a.a.O., 29): »Sodann ergibt sich aus der ganz besonderen Christusbeziehung [*ex peculiari ... necessitudine cum Christo*], die Maria, die Mutter Gottes, die Theotòkos, werden ließ, die Kraft der Bitte, mit der wir uns im zweiten Teil des Gebetes an sie wenden, indem wir ihrer mütterlichen Fürsprache unser Leben und die Stunde unseres Todes anvertrauen.«

⁴⁷ So Nr. 1 (vgl. AAS, a.a.O., 5): »Nam per Rosarium abundantiam gratiarum credens fidelis haurit, quasi ipsis de manibus Matris Redemptoris eas suscipiens«; ähnlich Nr. 14 (vgl. AAS, a.a.O., 14): »Das Gehen durch die Szenen des Rosenkranzes an der Seite Marias bedeutet, sich 'in die Schule Mariens' zu begeben, um Christus zu erfassen und um in die Geheimnisse einzudringen, schließlich um seine Botschaft zu verstehen. Eine Schule wie die Mariens ist umso wirksamer [*eo est efficacior*], wenn man bedenkt, daß sie diese abhält, um uns der Gaben des Heiligen Geistes in Fülle teilhaftig werden zu lassen [*Spiritus Sancti dona nobis abundanter obtinens*].«

untergeordnet wird.⁴⁸ Großenteils sind dies alles aber eher beiläufige Bemerkungen. Der zentrale Blickwinkel des Apostolischen Schreibens ist anthropologisch: Der Rosenkranz ist für Johannes Paul II. vornehmlich eine marianische »Methode« christozentrisch ausgerichteter Betrachtung der Heilswahrheit.⁴⁹ In diesem Sinne setzt der Papst die von seinem Vorgänger Paul VI. geprägte Linienführung fort; insgesamt führt die alte Akzentsetzung, den Rosenkranz als kraftvolles christliches Einflussmittel auf die Kirche inmitten der Zeitlage zu sehen, ein Schattendasein.

3. Versuch einer weiterführenden Erschließung der Wirkung des Rosenkranzes

Eine Bezeugung aus jüngster Zeit sorgt demgegenüber für eine Wiederbelebung der alten Akzentsetzung. Bekannt geworden ist eine Vision von Ende 2014, von welcher Oliver Dashe Doeme, der Bischof von Maiduguri (Nigeria), berichtet:

Er habe »in seiner Kapelle vor dem Allerheiligsten den Rosenkranz gebetet. Plötzlich sei ihm Jesus erschienen, sagte Doeme gegenüber der Nachrichtenagentur CNA. Jesus habe nichts gesagt und ihm ein Schwert angeboten. Er habe es genommen und in dem Moment in dem er es in der Hand gehabt habe, sei daraus ein Rosenkranz geworden. Dann habe Jesus dreimal gesagt: ›Boko Haram ist verschwunden.‹ Die Bedeutung der Vision sei ihm sofort deutlich geworden, erinnerte sich der Bischof. ›Mir war klar, dass wir mit dem Rosenkranz Boko Haram vertreiben können‹, sagte er gegenüber CNA.«⁵⁰

Dies passt zu dem Aufruf von Fatima, den Rosenkranz in der Motivation zu beten, dadurch den Frieden in der Welt zu fördern. Es bietet sich daher an, die Frage nach der Wirksamkeit des Rosenkranzgebetes von einem vertieften theologischen Blickwinkel aus zu beleuchten.

Die bisherige Begründung nämlich, die wir sowohl bei Leo XIII. als auch bei Johannes Paul II. finden, bleibt auf die Person Marias konzentriert, von der ihre besondere fürbittende Macht und ihre gnadenmittlerische Stellung besonders unterstrichen werden. Andererseits wird lehramtlich mehrfach festgehalten, dass sowohl das Rosenkranzgebet eigentlich christozentrisch veranlagt ist, als auch dass die Stellung Marias in der Heilsordnung gegenüber dem Mittlertum Jesu Christi einen untergeordneten Rang einnimmt. Was allerdings bisher – soweit ich sehe – fehlt, ist der Versuch, die dem Rosenkranz eigentümliche Christozentrik mit dem Anliegen einer theologischen Begründung seiner fürbittenden Wirksamkeit zusammenzubringen.

⁴⁸ Vgl. Nr. 16 (vgl. AAS, a.a.O., 15f.): »Das Fundament dieser Kraft des Gebetes ist die Güte des Vaters, aber auch die Mittlerschaft Christi vor Gott [*apud eum intercessio Christi ipsius*] (vgl. 1 Joh 2, 1) und das Wirken des Heiligen Geistes, der 'für uns eintritt' nach dem Plane Gottes (vgl. Röm 8, 26–27). ... Zur Unterstützung unseres Betens, welches Christus und der Geist in unserem Herzen hervorbringen, kommt uns Maria mit ihrer mütterlichen Fürsprache zu Hilfe. ... Die beharrliche Anrufung der Mutter Gottes stützt sich auf das Vertrauen, daß ihre mütterliche Fürsprache beim Herzen ihres Sohnes alles vermag [*omnia in Filii corde efficere posse*].«

⁴⁹ Vgl. dazu die Nummern 26–29 des Schreibens (AAS, a.a.O., 24–27).

⁵⁰ Zit. n. <http://www.kath.net/news/50260> [aufgerufen am 26. 7. 2017].

Weiterführend ist hier nun die eingangs eingeblendete Intuition Kardinal Scheffczyks, gerade im Zusammengehen von christozentrischer und marianischer Ausrichtung die innerste Ursache der Wirkmacht des Rosenkranzes zu erspüren. Diese einzigartige Orientierung, der Scheffczyk selbst leider nicht nachgegangen ist, soll nun in einem neuen Blickwinkel entfaltet werden.

Der nun folgende Gedankengang beinhaltet Aspekte, die im Rahmen der Rosenkranzthematik etwas überraschend wirken. Deshalb sei das gesamte argumentative Unternehmen im Vorhinein kurz skizziert. Scheffczyk spricht wörtlich von »eine[r] tiefe[n] innere[n] *Verquickung* von Christusverehrung und Marienfrömmigkeit«. ⁵¹ »Verquickung« sieht bereits ein Ineinandergreifen von beidem. Nehmen wir dies zunächst etwas zurück: Grundlage dafür muss ja zunächst einmal überhaupt eine *Verbindung* von christologischer und marianischer Dimension sein. Insofern Maria aber Urbild der Kirche ist, lässt eine »*Verbindung*« von Christus- und Marienbezug, theologisch gesehen, an die Wirklichkeit des *Bundes* denken. Alle gnadenhafte Wirkkraft christlichen Betens verdankt sich im grundlegendsten Sinne ja dem neuen und ewigen Bund und damit der bräutlichen Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche. *Vorgeprägt* ist diese Beziehung in dem, was der zweite Schöpfungsbericht des Buches Genesis über das Verhältnis von Mann und Frau aussagt. Das *konkrete Urbild* der Kirche als Braut Christi ist jedoch vor allem Maria, so dass die Kirche im Aufblick zu Maria und in Vereinigung mit ihr ihre Brautschaft Christus gegenüber verwirklicht. Bräutliche Beziehung aber ist auf gemeinsame *Fruchtbarkeit* angelegt – das ist die Brücke zur Frage nach der Wirkmacht. Im Rahmen des Bundes Christi mit der Kirche besteht diese Fruchtbarkeit in der *Erlösung*. Die Kirche ist als Braut Christi daher *Gefährtin des Erlösers*, wie dies ihr Urbild, Maria, in höchstem Maße war und bleibt. Die Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse ist demzufolge nicht nur christozentriert, sondern erlösungsorientiert zu sehen: In der so ausgerichteten Betrachtung präsentiert sich die Kirche in Einheit mit Maria vor ihrem Bräutigam als seine Gefährtin im Erlösungswerk, so dass Christus genau dadurch die Kirche in besonderem Maße seine Braut *erkennt*. Dieses »Erkennen« aber führt gemäß biblischer Logik zur Hingabe des Bräutigams, zur Verwirklichung der Brautschaft, somit zur Fruchtbarkeit und folglich zur Wirkmacht.

3.1. Die Wirklichkeit des Bundes Christi mit der Kirche

Gehen wir nun diese Argumentation im einzelnen durch, indem wir mit den Aussagen über die Erschaffung der Frau aus dem zweiten Schöpfungsbericht beginnen:

»Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht. Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen. Der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes. Aber eine Hilfe, die dem Menschen entsprach, fand er nicht. Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und ver-

⁵¹ L. Scheffczyk, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, 241 (Hervorhebung von J.N.).

schloss ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen. Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch« (Gen 2,18–24).

Folgende Beobachtungen an diesem Text sind für unsere Überlegungen wichtig: Die Frau ist – dieser Symbolik entsprechend – aus der Seite des Mannes gebildet. Die Stelle, der Gott das ›Material‹ zur Schöpfung der Frau entnommen hat, wird aber – wie es ausdrücklich heißt – mit Fleisch verschlossen. Naheliegender ist hier das biblische Bild des Propheten Ezechiel zur Bekehrung der Israeliten: »Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch« (Ez 36,26). Denken wir dies mit dem Schöpfungsdenken der Genesis in eins zusammen, so ergibt sich, dass die Frau vom ›Herzen‹ des Mannes genommen ist. Aber noch mehr: Indem erst *nach* Entnahme der Rippe die Stelle der Seite Adams mit Fleisch verschlossen wird, wird das ›Herz‹ des Mannes eigentlich erst angesichts der Frau ›geweckt‹. Von ihrer geschöpflichen Identität her kann daher die Frau in engstem Bezug zum Herzen des Mannes gesehen werden.

Mit diesen alttestamentlichen Befunden werfen wir nun einen Blick auf die Christus-Kirche-Theologie gemäß dem Epheserbrief:

»Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche« (Eph 5,25–32).

Wenn hier das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche anhand der schöpfungsmäßigen Beziehung von Mann und Frau erläutert wird, und wenn sich aus dem Schöpfungsbefund – wie eben herausgestellt – ein enger Bezug der Frau zum Herzen des Mannes ergibt, dann heißt dies, auf das Christus-Kirche-Verhältnis übertragen, dass es einen engen Bezug der Kirche zum Herzen Christi geben muss. Es gehört zur patristischen Herz-Jesu-Theologie, dass das Geheimnis der Kirche der geöffneten Seite Christi entströmt, in Form von Blut und Wasser: wie Eva aus der Seite Adams, so die Kirche aus der Seite Christi.⁵²

⁵² Vgl. z.B. Johannes Chrysostomus: »Des Soldaten Lanze öffnete die Seite Christi, und siehe ... aus seiner Seitenwunde hat Christus die Kirche erbaut, wie einst aus Adam die erste Mutter Eva gebildet ward. Darum sagt Paulus: 'Von seinem Fleisch sind wir und von seinem Gebein.' Denn er meint damit die Seitenwunde Jesu. Wie Gott die Rippe nahm aus Adams Seite und daraus das Weib gebildet hat, so schenkt uns Christus Wasser und Blut aus seiner verwundeten Seite und formt daraus die Kirche ... dort der Schlummer Adams, hier der Todesschlaf Jesu.« (zit. n.: S. Haidacher, *Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neuge-taufte*, in: ZkTh 28 [1904], 183f.; als Zitat mit Quellenangabe entnommen aus: H. Rahner, *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit*, in: Stierli, J. [Hrsg.], *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg i.Br. 1954, 46–72, hier 69).

3.2. ›Erkenntnis‹ der Braut durch den Bräutigam als Wurzel der Kraft des Bundes

Im Epheserbrief wird die Hingabe Christi an seine Kirche herausgehoben. Ähnlich im Schöpfungsbericht in den Worten: »Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch« (Gen 2,24). Wichtig ist hierbei das einleitende Wort »darum«: Damit wird diese Aussage nämlich direkt angeschlossen an das Vorausgehende: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch« (Gen 2,23).⁵³ Der Mann ist zur Hingabe an seine Frau *geradezu veranlasst* dadurch, dass er die Frau als seinesgleichen *erkennt*.

In diesem Licht kann nun die Hingabe Christi an seine Braut, die Kirche, gesehen werden. Wenn diese Hingabe nämlich gemäß dem Epheserbrief begründet wird im Blick auf die Schöpfung von Mann und Frau, und wenn der Mann sich seiner Frau hingibt, *sobald* er sie als seinesgleichen erkennt, dann entsprechend auch Christus: Insofern also Christus ›erkennt‹, dass die Kirche seinem Herzen verbunden und deshalb ›seinesgleichen‹ ist, ist er veranlasst, sich ihr hinzugeben, um sie – wie es im Epheserbrief heißt – »herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler« (Eph 5,27).

Als Stifter der neuen Bundeswirklichkeit erkennt Christus freilich immer die Kirche als seine Braut. Aus dem Schöpfungsbericht kann dies aber durch eine andere Dimension bereichert werden. Vor der Erschaffung der Frau führte ja Gott dem Menschen alle Lebewesen zu, »um zu sehen, wie er sie benennen würde« (Gen 2,19). Hier will Gott – unbeschadet seiner Allwissenheit – etwas erkennen, was auf ein Tun des Menschen zurückgeht. Wie der Mensch die Lebewesen benennt, interessiert Gott geradezu, und Gott will diese Benennung dann vom Himmel her sozusagen ratifizieren: »Wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen« (Gen 2,19). Diese Angleichung des göttlichen an den konkreten zeitlichen geschöpflichen Willen finden wir dann wieder im Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, wenn Jesus dem Petrus verheißt: »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). Eine solche Angleichung des göttlichen an den menschlichen Willen gilt aber nicht nur für amtliche kirchliche Vollzüge, sondern auch für das persönliche Leben der Christen, denn wir Menschen haben mit unserem freien Mitwirken an Gottes Gnadenhandeln Einfluss darauf, dass Gnade vermehrt werden kann, biblisch etwa greifbar in dem paulinischen Aufruf »Entfache die Gnade« (2 Tim 1,6).⁵⁴ Auch hier ›sieht‹ Gott sozusagen etwas am Menschen, worauf er dann eingeht.

Weiterführend ist es nun, dies für das Verhältnis Christi zu seiner Braut, der Kirche, neu auszuwerten: Nicht nur *weil*, sondern *in dem Maße als* Christus seine Kirche als

⁵³ Dieses Verbindungswort »darum« wird übrigens getreu auch von Jesus im Evangelium übernommen, wenn er die Unauflöslichkeit der Ehe aus der Schöpfung begründet (vgl. Mk 10,7: »héneken toutou«/»propter hoc«).

⁵⁴ Vgl. DH 1535: »[I]n dieser durch Christi Gnade empfangenen Gerechtigkeit wachsen sie [die Gerechtfertigten; J.N.] – wobei der Glaube mit den guten Werken zusammenwirkt [vgl. Jak 2,22] – und werden noch mehr gerechtfertigt [Kann. 24 und 32], wie geschrieben steht: 'Wer gerecht ist, werde weiterhin gerechtfertigt' [Offb 22,11]«.

seinesgleichen, als die auf sein Herz bezogene Braut, *immer wieder neu* am Verhalten der Glieder der Kirche erkennt, ist er *umso mehr* veranlasst, sich ihr hinzugeben und ihr dadurch inmitten einer konkreten Zeitlage Lebenskräfte zukommen zu lassen. Indem also die Kirche *in der Art, wie* sie vor Christus als Braut erscheint, gewissermaßen einen Einfluss auf die Kraft der Hingabe ihres Bräutigams hat, erweist sich die Kirche nicht nur theologisch-allgemein, sondern geistlich-konkret und stets erneut als Gefährtin des Erlösers. Die Hingabe Christi an seine Kirche ist sein erlösendes Wirken, und dessen Kräfte werden (der angesprochenen Logik des Schöpfungsberichtes zufolge) für die Zeitlage vom konkreten Verhalten der Kirche sozusagen »geweckt«. Genau darin aber besteht im Kern die Wirkkraft des neuen und ewigen Bundes inmitten der Zeitsituation, darin liegt die geistliche Macht von Kirche und Christentum in der Welt.

Um überhaupt Gefährtin des Erlösers sein zu können, ist die Kirche aber auch veranlasst, zu ihrem Urbild aufzublicken, zu Maria, die diese Gefährtenschaft in höchstmöglicher Intensität verwirklicht hat. Dies aber ist nicht rein ideell, sondern realistisch zu sehen: Der Blick auf Maria ist nicht ein gedankliches Ideal, sondern der Eintritt in ein reales Glaubensgeheimnis, denn die »Mutterschaft Marias in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich fort [*indesinenter perdurat*] ... bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten«. ⁵⁵ Deshalb ist Maria »mit der Kirche auf das innigste verbunden«. ⁵⁶ Die Kirchenkonstitution des Konzils hält nun fest:

»Indem die Kirche über Maria in frommer Erwägung nachdenkt und sie im Licht des menschengewordenen Wortes betrachtet, dringt sie verehrend in das erhabene Geheimnis der Menschwerdung tiefer ein und wird ihrem Bräutigam mehr und mehr gleichgestaltet [*Sponsoque suo magis magisque conformatur*]. Denn Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider.« ⁵⁷

Besonders im Aufblick zu Maria wird die Kirche also ihrem Bräutigam ähnlich.

3.3. Das Rosenkranzgebet im Licht der Bundeswirklichkeit

Ausgeweitet und vertieft wird das in den Geheimnissen des Rosenkranzes. Zu der Betrachtung dieser Geheimnisse schreibt Johannes Paul II. in dem Schreiben *Rosarium Virginis Mariae*:

»Während des geistlichen Vollzugs des Rosenkranzes, der – in Gemeinschaft mit Maria – auf der unaufhörlichen Betrachtung des Antlitzes Christi gründet, erreicht man dieses anspruchsvolle Ideal des Ähnlichwerdens mit Ihm mittels eines Weges, den wir einen freundschaftlichen Besuch nennen könnten. Dieser versetzt uns ganz natürlich in das Leben Christi und erlaubt uns gleichsam, seine Empfindungen nachzuvollziehen.« ⁵⁸

⁵⁵ LG 62 (zit. n. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [aufgerufen am 4. 8. 2017]; AAS, a.a.O. [wie Anm. 41], 63).

⁵⁶ Ebd., Nr. 63 (AAS, a.a.O., 64: »cum Ecclesia intime coniungitur«).

⁵⁷ Ebd., Nr. 65 (AAS, ebd.).

⁵⁸ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae*, Nr. 15; vgl. AAS, a.a.O. [wie Anm. 43], 14: »Hoc in spiritali Rosarii cursu, qui perpetuum persequitur – una cum Maria – vultus Christi contemplationem, hoc propositum, quod conformationem cum Ipso postulat, contenditur per semitam quam appellare possumus 'amicalem'. Naturaliter enim nos in Christi vitam inducit sinitque simul eius 'respirare' sensus.«

Diese auf die konkreten Beter bezogene geistliche Orientierung sei nun vierfach weitergedacht: marianisch, ekklesiologisch, erlösungsorientiert und bundestheologisch.

- Den *marianischen* Aspekt deutet Johannes Paul II. in dem zitierten Wort bereits an. Das Betrachten der Rosenkranzgeheimnisse erreicht seine eigentliche Intensität gerade dadurch, dass Maria einbezogen wird. Papst Paul VI. lehrt dazu in seinem Apostolischen Schreiben *Marialis cultus* (vom 2. 2. 1974), dass im Rosenkranz die »Geheimnisse des Lebens des Herrn ... mit den Augen derjenigen geschaut werden, die dem Herrn am nächsten stand«⁵⁹ – also mit den Augen Marias.⁶⁰
- *Ekklesiologisch* ausgewertet, können wir das, was Johannes Paul II. nur persönlich auf den Beter bezieht, vereinen mit der zuvor zitierten Lehre von *Lumen gentium*: In den einzelnen Rosenkranzbetern, die ja Glieder des Mystischen Leibes Christi sind, ist es die Kirche selbst, deren Ähnlichkeit zu Christus betend dargestellt wird. Wir berühren hier das Geheimnis christlicher Stellvertretung, das im Licht von Fatima und im Lebenszeugnis der nun kanonisierten Seherkinder von ausschlaggebender Bedeutung bleibt.⁶¹
- Das Schauen auf Christi Antlitz, das Johannes Paul II. in den zitierten Worten anspricht, ist glutvolle Verwirklichung bräutlicher Liebe: So auf Christus ausgerichtet, ist die bräutliche Kirche in ihren Rosenkranzbetern gerufen, beim Betrachten der einzelnen Geheimnisse die innersten Beweggründe ihres Bräutigams zu erspüren. Diese aber betreffen die *Erlösung*; auch Johannes Paul II. spricht von einer »Heilsbetrachtung«.⁶²
- Die Erlösung steht aber im Zentrum des Bundes Christi mit der Kirche. Daraus folgt *bundestheologisch*, dass das Beten des Rosenkranzes – stellvertretend für und in Gemeinschaft mit der gesamten Kirche – die Kirche selbst an den innersten Lebensnerv des neuen und ewigen Bundes geistlich heranführt.

⁵⁹ Nr. 47 (GZ 350/375); vgl. AAS 66 (1974), 113–168, hier 156: »meditationi insistat mysteriorum vitae Christi, velut corde illius perspectorum, quae Domino omnium proxima fuit«.

⁶⁰ Ganz in diesem Sinne darf auch verstanden werden, was Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* ausführt: »Maria lebt mit den Augen auf Christus gerichtet und macht sich jedes seiner Worte zu eigen: 'Sie bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach' (Lk 2,19, vgl. 2, 51). Die Erinnerungen an Jesus, die sich ihrer Seele einprägten, haben sie in allen Umständen begleitet, indem sie die verschiedenen Momente ihres Lebens, die sie an der Seite Jesu verbrachte, in Gedanken nochmals durchlief. Diese Erinnerungen bildeten, in gewisser Weise, den 'Rosenkranz', den sie selbst unaufhörlich in den Tagen ihres irdischen Lebens wiederholte« (Nr. 11; vgl. AAS [wie Anm. 43], 11f.).

⁶¹ Vgl. hierzu z.B. L. Scheffczyk, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 307, wo die Ausrichtung von Fatima auf die gesamte Kirche damit begründet wird, dass »Bezeugungen des Geistes ... wegen des inneren Zusammenhangs des Leibes [Christi; J.N.] sogar dann eine Wirkung auf das Ganze [entfalten; J.N.], wenn das betreffende Gnadenergebnis nur im Bereich weniger oder gar nur auf dem Felde einer Seele geschähe.«

⁶² So im Apostolischen Schreiben *Rosarium Virginis Mariae*, Nr. 13 (vgl. AAS, a.a.O. [wie Anm. 43], 13: »contemplatio salutaris«). Vgl. auch ebd., Nr. 6 (AAS, a.a.O., 9): »Am Beginn eines neuen Jahrtausends, welches mit den Schauer erregenden Bildern des Attentates vom 11. September 2001 begonnen hat und jeden Tag in vielen Teilen der Welt neue Szenen von Blut und Gewalt aufweist, bedeutet die Wiederentdeckung des Rosenkranzes, sich in die Betrachtung des Geheimnisses dessen zu vertiefen, der 'unser Friede ist', indem er 'die beiden Teile vereinigte und die trennende Wand der Feindschaft niederriß' (Eph 2, 14).« – Bemerkenswert ist aber auch schon im *Breviarum Romanum* (sowohl vor als auch nach der Brevierreform Pius' X.) die *Lectio* IV der Matutin zum Rosenkranzfest, in der die Rosenkranzgeheimnisse generell als »nostrae reparationis mysteria« (»Geheimnisse unserer Wiederherstellung/Erlösung«) bezeichnet werden; sie sind »pie meditando« (»fromm zu betrachten«).

Werten wir dies nun aus: Wenn die Geheimnisse des Rosenkranzes ›mit den Augen Marias‹ auf die Erlösung hin betrachtet werden, rührt die Kirche – repräsentiert in ihren rosenkranzbetenden Gliedern – gleichsam bräutlich an das Herz Jesu; sie wird vor den Augen des Erlösers als Gefährtin der Erlösung sichtbar, als echte Bundesgefährtin, und zwar an der Hand Marias, die dies in vollkommenstem Sinne verkörpert.

In dem Maße, als der Erlöser daraufhin die Kirche als seine Gefährtin in der Erlösungsordnung erkennt (wie gemäß dem zweiten Schöpfungsbericht Adam Eva als geschöpflich seinesgleichen), ist er veranlasst, sich seiner Braut hinzugeben, und die Gnadenkraft des neuen und ewigen Bundes fließen zu lassen. Dies verleiht der Kirche Wirkung in der Welt. Ganz in diesem Sinne fasst Johannes Paul II. die Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse als ein Sich-Erinnern und ein Sich-Vergegenwärtigen der Heilsgeheimnisse auf und hält daraufhin fest:

»Sich in der Haltung des Glaubens und der Liebe daran ›erinnern‹, heißt, *sich der Gnade öffnen* [*semetipsum illi gratiae aperire*], die Christus uns in den Geheimnissen seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung erworben hat.«⁶³

Nur gilt dies eben nicht allein für den Beter selbst, sondern kommt – kraft der ekklesialen Dimension der Stellvertretung – der ganzen Kirche, ja der gesamten Zeitlage zu.⁶⁴

All dies bedarf nun noch einer letzten mariologischen Vertiefung. Auch die Art nämlich, *wie* Christus der Christenheit die Früchte seiner Hingabe an die Kirche zukommen lässt, ist nicht denkbar ohne Maria. Ihre dafür vom Lehramt herausgestellte gnadenmittlerische Stellung wirft ein Licht auf sie selbst: Sie erscheint dabei nämlich als dem Geheimnis der Erlösung einzigartig verbunden und hingege-

⁶³ Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae*, ebd. (Hervorhebung: J.N.).

⁶⁴ Eine lesenswerte Kleinschrift über den Rosenkranz hat vor wenigen Jahren Florian Kolffhaus vorgelegt (*Der Rosenkranz – Theologie auf den Knien*, Augsburg 2014). Das Büchlein versteht sich als »kleine[s] ‘Schulbuch’ des Rosenkranzes« (ebd., 30) und bietet theologisch tiefgehende Erwägungen zu allen Rosenkranzgeheimnissen, die spürbar auf die Betrachtung des Mysteriums der Erlösung ausgerichtet sind und von daher in dem in dieser Abhandlung angedachten Sinne für die Beter reichhaltige Orientierungen bieten. Kolffhaus stellt seinen Betrachtungen eine längere Einführung voran (Vorwort: ebd., 7–31), die bemerkenswerte Hinweise zu Spiritualität und Theologie des Rosenkranzes enthält. Der Aspekt der zeitlichen Wirkweise kommt in folgendem markanten, vielleicht von der Enzyklika Pius’ XII. *Ingruentium Malorum* (vgl. GZ 215/209; AAS 43 [1951], 581) entlehnten Bild zum Tragen: »Der Rosenkranz mit seinen fünf Geheimnissen ist wie Davids Schleuder und die fünf kleinen Steine: Selbst Riesen kommen dadurch zu Fall! Deshalb hat die selige Mutter Teresa (1919–1997) einmal gesagt: Es gibt kein Problem – mag es auch noch so groß sein –, das nicht mit dem Rosenkranz gelöst werden könnte« (ebd., 14). Deshalb ist »[d]er Rosenkranz ... – nach dem liturgischen Gebet der Kirche, das in der Feier der hl. Messe seinen Höhe- und Mittelpunkt findet – das herausragende Mittel, nicht nur zur persönlichen Heiligung, sondern auch zur Bekehrung der Welt« (ebd., 17). Für die theologische Begründung der Wirkkraft des Rosenkranzes erreicht Kolffhaus aber nicht ganz die Intuition Leo Scheffczyks; er sucht die Ursache der Wirkkraft in einer starken Betonung der besonderen Stellung und ‘Macht’ Marias in der Heilsordnung, in Mariens »‘bittende[r] Allmacht’« (ebd., 40; 65; vgl. auch ebd., 23, in Berufung auf Bartolo Longo). Mit Anführung namhafter Größen aus Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte ist Kolffhaus getragen von dem Grundsatz »De Maria numquam satis!« (ebd., 22 u.ö.) und lädt freimütig zu einem marianischen Maximalismus ein (vgl. ebd., 27–31). Seine Erwägungen über die Rosenkranzgeheimnisse versteht er bewusst als »Lehrstücke« und »Ausdruck« (ebd., 29) dieser Ausrichtung.

ben.⁶⁵ Wenn nun die Glieder der Kirche die Rosenkranzgeheimnisse im Blick auf die Erlösung betrachten, wird zugleich genau dieser Zielpunkt der Hingabe Marias betend – ja gemäß der gedanklichen Logik Leos XIII. kultisch! – angesprochen und somit genau an ihre Stellung als Gnadenmittlerin gerührt; ihre mütterliche Neigung, der Christenheit inmitten einer konkreten Zeitlage Gnade zu vermitteln, wird also nicht nur durch wiederholten Appell an ihre Person gemäß dem *Ave Maria*, sondern nochmals ganz entscheidend durch die erlösungsbezogene Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse geweckt. All dies fließt der realen Wirkmacht des Rosenkranzes zu.

Durch dieses letzte Argument haben wir nun die ›Verbindung‹ von Christusverehrung und Marienfrömmigkeit weitergedacht zu einem Ineinander, nämlich – um Kardinal Scheffczyk wieder aufzugreifen – zu einer ›Verquickung‹ von beidem. Damit ist nun Scheffczyks Intuition über die Wirkkraft des Rosenkranzes voll eingeholt.

3.4. Rosenkranz und Liturgie

Wenn die Wirkkraft des Rosenkranzes direkt auf den Bund Christi mit seiner Braut der Kirche zurückgeführt wird, stellt sich neu die Frage nach dem Verhältnis des Rosenkranzes zur Liturgie. Geistlich drückt dies Johannes Paul II. in seinem Rosenkranzschreiben folgendermaßen aus:

»Wenn die Liturgie, das Handeln Christi und der Kirche, ein Heilswerk par excellence [*salutifera ante omnia actio*] darstellt, dann ist der Rosenkranz als eine Meditation über Christus mit Maria Heilsbetrachtung [*contemplatio salutaris*]. In der Tat stellt die von Geheimnis zu Geheimnis vollzogene Vertiefung in das Leben des Erlösers sicher, dass wir das, was Er gewirkt hat und was die Liturgie vergegenwärtigt, tief in uns aufnehmen und es unsere Existenz gestaltet.«⁶⁶

Wenn wir den Rosenkranz aber nicht nur im Lichte einer spirituellen Übung, sondern von seiner Wirkkraft her betrachten, ist es die Frage nach der Vollmacht, die uns den Unterschied zur Liturgie noch näher erschließt. Der Vollzug der Liturgie bedarf der Vollmacht besonderer Amtsträger. Deshalb erwähnt die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums für die liturgische Gegenwart Christi – in Berufung auf das Konzil von Trient – die »Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht«, an erster Stelle.⁶⁷ Die Gläubigen sind demgegenüber berufen, »die heilige Handlung bewußt, fromm und

⁶⁵ Vgl. z.B. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor Hominis* vom 4. 3. 1979, Nr. 22: »Christus« ist »der Herr seiner Kirche und kraft des Geheimnisses der Erlösung auch Herr der Geschichte des Menschen«. Deshalb »glauben wir, daß kein anderer uns besser in die göttliche und menschliche Dimension dieses Geheimnisses einführen kann als Maria. Niemand ist wie Maria von Gott selbst in dieses Geheimnis eingeführt worden. Darin besteht der Ausnahmecharakter der Gnade der göttlichen Mutterschaft. Nicht nur die Würde dieser Mutterschaft ist in der Geschichte des Menschengeschlechtes einzigartig und unwiederholbar; einzigartig an Tiefe und Wirkung ist auch die Teilnahme Mariens aufgrund dieser Mutterschaft im göttlichen Heilsplan für den Menschen durch das Geheimnis der Erlösung« (zit. n. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [aufgerufen am 5. 8. 2017]; vgl. AAS 71 (1979), 257–324, hier 322).

⁶⁶ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae*, Nr. 13 (AAS [wie Anm. 43], 13).

⁶⁷ SC 7 (zit. n. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html [aufgerufen am 4. 8. 2017]; vgl. AAS 56 [1964], 97–138, hier 100).

tätig mit[zu]feiern« und im geistlichen Sinne »die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm«. ⁶⁸ Weil sich in der Liturgie »das Werk unserer Erlösung vollzieht«, ⁶⁹ ist sie »der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«. ⁷⁰

Das Rosenkranzgebet gründet demgegenüber nicht auf amtlicher Vollmachtsstruktur. Es ist vielmehr ein Beten, worin alle Christgläubigen – Priester wie Laien – aufgrund ihrer Tauf- und Firmgnade gleich sind. Das Erlösungswerk wird nicht vollzogen, sondern betrachtet. Aber diese Betrachtung lässt die Kirche vor den Augen ihres Bräutigams geistlich als Gefährtin der Erlösung erscheinen. Der neue und ewige Bund wird also nicht amtlich ›vollzogen‹, sondern geistlich ›berührt‹. Dies ist zwar nicht so objektiv fixierbar wie das »*Ex opere operato*« der liturgischen Handlungen, aber dennoch keineswegs eine rein subjektiv-ideelle Option. Auch hier liegt eine echte Grundlage zu einer umfassenden Gnadenwirkung in die Zeitlage hinein vor.

Das Verhältnis von Liturgie und Rosenkranz lässt sich auch biblisch veranschaulichen anhand des Lieblingsjüngers und der Gottesmutter unter dem Kreuz Jesu (vgl. Joh 19, 25–27). Gewöhnlich wird diese Szene dahingehend verstanden, dass der Schmerzensmutter in der Person des Lieblingsjüngers alle Gläubigen, ja alle Menschen anvertraut werden. Diese auf Maria ausgerichtete Sichtweise kann aber ergänzt werden durch die umgekehrte Perspektive, dergemäß der Apostel Johannes die amtliche Kirche – und damit auch die Bedeutung amtlicher Vollzüge in der Liturgie – versinnbildet, Maria dagegen die Allgemeinheit der Gläubigen. So gesehen, haben aber beide, Maria und Johannes, gemeinsam, auf je ihre Weise die Kirche als Gefährtin des Erlösers darzustellen: Was unter der Hand Marias durch den Rosenkranz geschieht, erfolgt seitens der Apostel und ihrer Nachfolger in der Liturgie (unbeschadet der oben gemachten Unterscheidungen). ⁷¹

Im Lichte der hl. Liturgie erfährt das Nachdenken über die Grundlagen der Weltwirkung des Rosenkranzes aber noch eine besondere Vertiefung. Dazu erwägen wir die Liturgie in dem, was sozusagen ihren innersten Kern ausmacht, also in der Darbringung des Messopfers. Gemäß dem Konzil von Trient ist hierbei wichtig, dass das einmalige Opfer Christi, in die Hände der Kirche gelegt, zu einem Opfer der Kirche wird, dabei aber dem Opfer Christi nichts hinzufügt (*sacrificium relativum*; DH 1743) und zugleich ein wahres, sichtbares und eigentliches Opfer bleibt (*sacrificium visibile, verum et proprium*; DH 1740 u. 1751). Beides ist – ohne Abstriche an dem je anderen – nur dann miteinander vereinbar, wenn das liturgische Gedächtnis als ontologische Grundlage des Handelns der Kirche erkannt wird. So verweist es alles kultische Tun der Kirche auf das Erlösungswerk Christi: Indem dieses anamnetisch (also kraft des Gedächtnisses) gegenwärtig wird, bildet es sozusagen *einen kraftvollen ›Raum‹*, der das Tun der Kirche überhaupt ermöglicht, so dass dieses sich auch nur

⁶⁸ SC 48. Zu einem näheren Verständnis dieser Stelle vgl. J. Nebel, *Die participatio plena et actiosa im Lichte der sacra potestas. Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie*, in: Forum katholische Theologie 32 (2016), 1–22, hier 8f.

⁶⁹ Vgl. SC 2 (AAS, a.a.O. [wie Anm. 67], 97).

⁷⁰ SC 10 (AAS, a.a.O., 102).

⁷¹ Diese biblische Intuition verdankt der Verfasser Pfr. Claus Michelbach (Hohenfels-Liggersdorf/Erzdiözese Freiburg).

innerhalb dieses ›Raumes‹ ereignet, ihm also nichts hinzufügen kann, darin aber doch als ›sichtbares‹, ›echtes‹ und ›eigentliches‹ Tun in Erscheinung tritt.⁷²

Etwas Ähnliches eröffnet auf geistliche Weise das Rosenkranzgebet. Die Analogie der Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse zum liturgischen Gedächtnis zeigt sich bereits ansatzweise in der Lehrverkündigung Leos XIII.,⁷³ dann aber ausdrücklich bei Johannes Paul II.⁷⁴ Wenn nun die gnadenhafte Weltwirkung des Rosenkranzes von der Betrachtung der Geheimnisse her aufgefasst und folglich auf den Bund Christi mit der Kirche zurückgeführt wird, eröffnen die Rosenkranzbeter unter dem Schutzmantel Marias sozusagen einen *marianisch geprägten geistlichen ›Machtraum‹*, innerhalb dessen die Christenheit in Konfrontation mit der Zeit und Welt, in der sie leben, zu Glaube, Hoffnung und Liebe – mit allen praktischen und gesellschaftlichen Konsequenzen – angeregt werden.⁷⁵

Schluss

Ein genaues Durchdenken der Wirkkraft des Rosenkranzes auf die Welt- und Zeitlage führt zur Theologie des Bundes und der Brautschaft zwischen Christus und der Kirche. Von maßgebender Bedeutung ist dabei Maria sowohl als Urbild der bräutlichen Kirche als auch in ihrer gnadenmittlerischen Zuordnung zu Christus. Damit bestätigt sich die Intuition Kardinal Scheffczyks: Wurzel der zeitlichen Wirkkraft des Rosenkranzes ist in der Tat eine tiefinnerliche Verbindung, ja »Verquickung« von Christusverehrung und Marienfrömmigkeit. Biblisch ließe sich dies übrigens insofern begründen, als für die Hochzeit zu Kana (vgl. Joh 2,1-12) auch das Ineinandergreifen von Christus- und Marienbezug als Bestandteil der Offenbarung (und damit der Heilsordnung) gewertet werden könnte. Als Lebensnerv dieser Verquickung aber erweist sich der Bezug zur *Erlösung*, zu der Frucht des bräutlichen Bundes: Denn Brautschaft ordnet die Braut dem *Herzen* des Bräutigams zu und damit der Erlösung als innerster Intention seiner Hingabe.

Für das konkrete Beten des Rosenkranzes bedeutet dies, in Einheit mit Maria so auf die einzelnen Geheimnisse zu blicken, dass vor allem deren *Relevanz für die Erlösung* ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerät. Vordergründig ist dies eine Zuspitzung der dem Rosenkranz eigenen Betrachtung; es ordnet aber den Rosenkranz auf das grundlegende Fundament des Christseins überhaupt hin: auf den neuen und ewigen Bund. Der *Beweggrund* für diese Zuspitzung der Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse ist

⁷² Vgl. dazu nähere Überlegungen in: J. Nebel, *Le noyau eucharistique de l'identité du sacerdoce ministerial: une dimension negligée de la théologie liturgique*, in: Rivista teologica di Lugano 20 (2015), 229–260, hier 252–259; ders., *Die participatio plena et actiosa im Lichte der sacra potestas. Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie*, a.a.O. [wie Anm. 68], 11f.

⁷³ Vgl. z.B. Enzyklika *Jucunda semper* (GZ 97/92; vgl. ASS 27 [1894–1895], 181): Die »so unendlich wichtigen Heilstatsachen« werden im Rosenkranz »nicht eigentlich lehrmäßig uns zur Betrachtung gegeben . . ., sondern diese Tatsachen werden uns buchstäblich vor Augen gestellt und sozusagen wieder lebendig gemacht«, und kurz zuvor heißt es: »Das Licht und die Kraft, die sie ausströmen, haben Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden hervorgebracht und so auf Erden eine völlige Neugestaltung bewirkt« (GZ 96f./92; ASS, ebd.).

⁷⁴ Vgl. Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae*, Nr. 13 (vgl. AAS [wie Anm. 43], 12): »Das Betrachten Mariens ist in erster Linie ein Erinnern. Es ist jedoch notwendig, dieses Wort im biblischen Sinn von Gedächtnis (zakar) zu begreifen, das die Werke, die Gott in der Heilsgeschichte erfüllt hat, wieder gegenwärtig setzt.«

⁷⁵ Vgl. z.B. Leo XIII., Enzyklika *Magnae Dei Matris*: GZ 73–75/71f. (ASS, a.a.O. [wie Anm. 14], 142–145), sowie Enzyklika *Laetitiae sanctae* (GZ 81–89/76–84; ASS [wie Anm. 19]).

dementsprechend die Bundesliebe: die Liebe zum Herzen Jesu, des Bräutigams des Bundes, eine bräutliche Liebe also, welche die Rosenkranzbeter stellvertretend für die gesamte Gemeinschaft der Kirche üben und wofür sie wiederum auf Maria als höchsten bräutlichen Leitstern und als im Leben der Kirche anwesende Mutter blicken.

Ein solches Rosenkranzbeten strebt darnach, an der Hand Mariens das innerste Zentrum des neuen und ewigen Bundes *betend anzurühren*, um daraus für die Kirche in der Not der Zeit Lebenskräfte zu schöpfen. Das ist mehr als ein bloßes Meditieren: Es handelt sich zugleich (etwa nach dem Vorbild des *Magnificat* Marias) um ein *kultisches Erheben*, welches gemäß einem uralten (hier nun bundestheologisch neu erschlossenen) Glaubensbewusstsein mit dem Vertrauen verbunden ist, dadurch himmlische Segensmacht gleichsam ›herabzuziehen‹ auf die Erde.

Diese Zusammenhänge sind bedeutsam auch im Blick auf den Ruf von Fatima, zu dem gemäß der kirchlich anerkannten Botschaft der Gottesmutter an Sr. Lucia in Pontevedra am 10. 12. 1925 auch die Andacht der fünf Herz-Mariä-Sühne-Samstage gehört:⁷⁶ Diese Andacht legt einen Nachdruck gerade auf die Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse, und dies trägt, als Aspekt der Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens, gemäß der Fatima-Botschaft auch zu einer auf die Zeitlage bezogenen Segenswirkung bei.⁷⁷ Dies alles sei Anregung und Einladung, die große Bedeutung des Rosenkranzgebetes für unsere Zeit neu zu entdecken.

The Prayer of the Holy Rosary – Investigation of his Effect on World and Time

Magisterial Teaching and Further Explanations on the Basis of an Idea of Cardinal Leo Scheffczyk

Abstract

This study reflects on the temporal effectiveness of the Holy Rosary. The relevant theological literature offers but a few references on this question, but more is found in the magisterial teaching. Especially the magisterium of Pope Leo XIII offers arguments. This is examined here, followed by a review of statements of the subsequent Popes up to John Paul II. Inspired by an intuition of Card. Leo Scheffczyk (who himself however has not developed this point), the second part of this study attempts to explain the efficacy of the Rosary in a new way, imbedded in the theology of the covenant. Its relation to the liturgy too is taken into consideration.

⁷⁶ Für die Dokumentation der Botschaften von Pontevedra vgl. L. Kondor (Hrsg.), *Schwester Lucia spricht über Fatima* [Bd. 1], Fatima ⁶1996, 232f.

⁷⁷ Schon am 13. 7. 1917 sagt die Gottesmutter den Kindern: »Wenn man aber nicht aufhört, Gott zu beleidigen, wird unter dem Pontifikat von Pius XI. ein anderer, schlimmerer Krieg beginnen. ... *Um das zu verhindern*, werde ich kommen und um die Weihe Rußlands an mein Unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen bitten« (Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung* III, 5, in: Kondor [wie Anm. 76], 170; Hervorhebung: J.N.). Die Sühnekommunion an den ersten Samstagen ist ein Aspekt der hier angesprochenen Andacht, deren Offenbarung die Gottesmutter somit damals bereits mit Bezug auf die Weltlage ankündigte. Auch bereits damals wurde den Seherkindern verheißen: »Gott [will] die Andacht zu meinem Unbefleckten Herzen in der Welt begründen« (ebd.).

Ökumenismus und Apostolat »ad fidem« in der Lehre des heiligen Josefmaria Escrivá

Ernst Burkhardt

Zusammenfassung

Die jüngsten Studien der Lehre des heiligen Josefmaria Escrivá berichten kaum von seinem Einsatz für die Ökumene. Was man als »ökumenische Skepsis« deuten könnte, beruht vor allem darauf, dass die Zielsetzung des Opus Dei weiter ist als die Wiederherstellung der Einheit der Christen; geht es doch darum, durch das Streben nach Heiligkeit in der Welt Christus an die Spitze aller menschlichen Tätigkeiten zu stellen.

Abgesehen vom Gebet der Mitglieder und der Mitarbeit einzelner seiner qualifizierten Theologen in interkonfessionellen Dialogforen usw., gibt es keinen eigentlichen Beitrag des Opus Dei zur kirchenamtlichen Ökumene, sondern nur das statistisch nicht erfassbare apostolische Wirken seiner Gläubigen in Familie und Beruf, das angesichts von religiöser Ahnungslosigkeit und Gleichgültigkeit oft darin besteht, die Menschen überhaupt erst zum Glauben hinzuführen: ad fidem, wenn sie nicht getauft sind; ad plenitudinem fidei, wenn sie auf die eine oder andere Weise der katholischen Kirche fern stehen.

Dieses Apostolat ad fidem, das dem Gründer sehr am Herzen lag, rechnet mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes und dem Evangelisierungsauftrag der Kirche, achtet jederzeit die Freiheit der Gewissen und lebt aus der Überzeugung, dass sittliche Rechtschaffenheit der Weg ist, über den Gottes Gnade die Menschen zum Erlöser hinführt. Einzelkonversionen, die durch dieses Apostolat erreicht werden, dienen letztlich dem ökumenischen Anliegen.

Im mehr als 1300 Seiten starken »Diccionario de San Josemaría«, das im Jahr 2013 erschienen ist und einen hervorragenden Überblick über Lehre und Wirken des Gründers des Opus Dei bietet¹, findet sich unter den mehr als 200 Artikeln keiner über Ökumene oder Ökumenismus. Das wesentlich umfangreichere Gesamtstichwortverzeichnis dieses Werkes enthält den Terminus freilich, und man wird dort auf die Artikel »Kirche«² und »Apostolat *ad fidem*«³ verwiesen. Interessanterweise erscheint auch in der Inhaltsübersicht der kurz zuvor abgeschlossenen dreibändigen »Studie zur spirituellen Theologie« über die Lehre Escrivás nirgends ein ausdrücklicher Hinweis auf das Thema Ökumene, das immerhin in einem langen Abschnitt des 1. Bandes über das »Kirchenbild des heiligen Josefmaria« sehr wohl behandelt wird, der vor allem die Homilie *Loyal zur Kirche* aus seinen letzten Lebensjahren analysiert. Der dortige Überblick über die Ansichten Escrivás zur Ökumene fällt denkbar knapp aus: »Was den offiziellen Dialog auf institutioneller Ebene zwischen der Katholischen Kirche, den Ostkirchen und den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften anbelangt, begnügt sich der heilige Josefmaria

¹ J.L. Illanes (Hrsg.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Burgos 2013.

² J.R. Villar, Artikel *Iglesia*, ebd., S. 618–626.

³ J. Alonso, Artikel *Apostolado «ad fidem»*, ebd., S. 124–127.

damit, daran zu erinnern, dass der Dialog von der Wahrheit ausgeht, dass es nur *eine* Kirche gibt. Er bezieht sich auf die Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 8, die er ausdrücklich zitiert, spricht aber von diesem institutionellen Ökumenismus nur, um die Gläubigen aufzufordern, ihn durch ihr Gebet zu unterstützen.«⁴ Im Anschluss daran beziehen sich die Autoren dann »auf die Ökumene, die sich aus dem bürgerlichen Zusammenleben ergibt«⁵, und verweisen auf »das ökumenische Potential«⁶ einiger Grundzüge der Spiritualität des Werkes, die geeignet sind, sowohl den Dialog mit den Gläubigen der Überlieferung des Ostens zu erleichtern als auch die Verständigung mit den der Reformation verpflichteten Christen zu fördern.

1. Ökumenischer Skeptizismus?

Man könnte aufgrund dieses ersten Befundes und der relativ spärlichen Bezugnahmen des heiligen Josefmaria auf das Thema Ökumene geneigt sein, bei ihm geringe Sympathien für dieses Anliegen zu vermuten. In der Tat fällt auf, dass seine einschlägigen Anspielungen nie vollmundige Begeisterung zum Ausdruck bringen. Am bekanntesten ist die Anekdote, die unter anderem in der Interviewsammlung *Gespräche mit Msgr. Escrivá* von ihm selbst zweimal zitiert wird. Er erklärt Papst Johannes XXIII. in einer Audienz, dass er den Ökumenismus nicht erst von Seiner Heiligkeit habe lernen müssen, denn der Heilige Stuhl habe schon 1950 – was dem Papst, der sich über die Ausdrucksweise amüsierte, natürlich bekannt war – dem Opus Dei erlaubt, auch Nichtkatholiken und sogar Nichtchristen als Mitarbeiter aufzunehmen⁷.

Er berichtet von dieser Begebenheit in Beantwortung einer Frage nach der Stellung des Opus Dei zum Ökumenismus und verweist dabei nicht auf einzelne ökumenische Initiativen (die in jenen Jahren vor dem Konzil, wenn überhaupt von irgend jemandem, dann nur mit größter Vorsicht ergriffen wurden), sondern auf den mehr verborgenen Beitrag des Opus Dei zur Einheit der Christen – die Tatsache nämlich, dass sein Geist und seine Arbeitsweise wesentlich zur Begegnung beitragen:

»In der Tat fühlen sich nicht wenige unserer getrennten Brüder, unter ihnen auch Geistliche und sogar Bischöfe verschiedener Konfessionen, vom Geist des Opus Dei angezogen und arbeiten in unseren apostolischen Unternehmungen mit. Und im gleichen Maße, wie sich diese Kontakte verstärken, mehren sich die Zeichen von Sympathie und herzlichem Verständnis, weil die Mitglieder des Opus Dei es als Mitte ihrer Spiritualität betrachten, verantwortungsbewusst jene Anforderungen und Pflichten zu leben, die für den Christen aus der Taufe erwachsen.«⁸

⁴ E. Burkhart – J. López, *Alltag und Heiligkeit in der Lehre des heiligen Josefmaria*, Köln, 2015–2017, Band 1, S. 519. Der 1. Band der spanischen Erstfassung dieses Werkes war bereits 2011 erschienen. Die Autoren haben einen interessanten Beitrag unberücksichtigt gelassen, der einschlägige Texte des II. Vatikanischen Konzils mit Aussagen des hl. Josefmaria in Beziehung setzt: K. Braun, *Der Ökumenismus bei Josemaría Escrivá*, in C. Ortiz, *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Köln 2002, S. 105–120. ⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 520.

⁷ *Gespräche mit Msgr. Escrivá*, Köln 1992⁴ (Original spanisch 1968), Nr. 22 und 46.

⁸ Ebd., Nr. 22.

In einem anderen Zusammenhang, konkret in der auf den 6. April 1967 datierten Homilie *Mit der Kraft der Liebe*⁹, kommt er gleichfalls eher marginal auf das Thema zu sprechen – sogar mit einem sanften Seitenhieb auf »einen falschen Ökumenismus« – und erklärt dort: »Unser wichtigstes Apostolat als Christen, das beste Glaubenszeugnis gegenüber der Welt, besteht darin, dass wir innerhalb der Kirche für eine Atmosphäre echter Liebe sorgen.«¹⁰

Diese beiden an sich wenig ergiebigen »Ökumenismus-Aussagen« kommen aus derselben Gesamtschau des Heiligen, dem die Einheit der Kirche (die natürlich viele Dimensionen aufweist) gerade in ihrem tiefsten, umfassendsten und endgültigen Sinn immer zentrales Anliegen war, insofern nämlich durch sie die Erlösung der Welt sich vollendet, wenn Christus dem Vater jenes allumfassende Reich übergibt, von dem die Christkönigsliturgie handelt, so dass »Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,28). Seit frühester Zeit ließ er seine Söhne und Töchter täglich in den *Preces* des Opus Dei¹¹ *pro unitate apostolatus* beten, und dies mit den Worten, mit denen sich der Herr beim letzten Abendmahl an den Vater gewandt hat: »*ut omnes unum sint sicut tu Pater in me et ego in te, ut sint unum, sicut et nos unum sumus*« (Joh 17,21). Dazu kommen die drei aus den Tagen der Gründung selbst stammenden und oft kommentierten Stoßgebete, in denen Escrivá die Ziele des Werkes bzw. des geistlichen Lebens seiner Mitglieder ausgesprochen sieht und die letztlich diese Versöhnung der Welt durch Christus in der Kirche erleben: *Deo omnis gloria! Regnare Christus volumus! Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!* Um Gott zu verherrlichen, müssen wir dazu beitragen, dass Christus als König herrscht, und das tun wir dadurch, dass wir am Aufbau der einen Kirche mitwirken, damit schließlich alle mit Petrus durch Maria zu Jesus finden¹².

Innerhalb der soteriologischen Weite dieser Perspektive ist das Streben nach Überwindung der im Schoß der Christenheit bestehenden Spaltungen nur ein Element mehr – ein wesentliches und angesichts des Zusammenwachsens der heutigen Welt natürlich besonders dringendes –, das allerdings richtig eingeordnet werden muss. Wer dem heiligen Josefmaria in den Jahren nach dem Konzil begegnete, konnte bald merken, was ihn am ökumenischen Aufbruch dieser Jahre beunruhigte und, so gesehen, als »Skepsis« interpretiert werden konnte.

Er kann sich die Einheit der Kirche nur auf der Grundlage der Wahrheit und der Liebe vorstellen. Immer wieder gebraucht er das »*veritatem facientes*« des heiligen Paulus (vgl. Eph 4,15), und er hat im Glasfenster des Stiegenaufgangs der römischen Zentrale des Opus Dei das Motto *Veritas in caritate* anbringen lassen. Was der Wahrheit widerspricht und gegen die Liebe verstößt, scheint ihm eines Christen unwürdig und der Herstellung der Einheit der Christen abträglich zu sein. So sind es im We-

⁹ Vgl. J. Escrivá, *Freunde Gottes*, Nr. 222–237.

¹⁰ Ebd. Nr. 226.

¹¹ Offizielles Gebet des Opus Dei, das sich im Wesentlichen aus kurzen liturgischen oder der Heiligen Schrift entnommenen Anrufungen zusammensetzt und täglich von den Gläubigen der Prälatur gebetet wird.

¹² Über das in den drei Stoßgebeten ausgedrückte »letzte Ziel« vgl. E. Burkhardt – J. López, *Alltag und Heiligkeit...*, a.a.O., S. 249–252. Dort weiterführende Literatur.

sentlichen zwei Gefahren, die ihm – bei vollem Einverständnis mit dem Grundanliegen und den vom Konzil aufgestellten »katholischen Prinzipien des Ökumenismus«¹³ – Sorge bereiteten: die Verwässerung der geoffenbarten Wahrheit (und dabei insbesondere der dogmatisierten Lehre vom Primat des Papstes) und der Verstoß gegen die rechte Ordnung der Liebe.

Was den ersten Punkt betrifft, spricht ihn das Konzilsdekret über den Ökumenismus selbst warnend an, wenn es darauf hinweist, dass zwar die Formulierung des Glaubens kein Hindernis für den Dialog darstellen darf, dass aber die gesamte Lehre klar vorgelegt werden muss: »Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird.«¹⁴ Diese Sorgen des heiligen Josefmaria kommen nicht erst aus der Zeit der postkonziliaren Initiativen, sondern gehen schon auf die Anfänge seines priesterlichen Wirkens zurück. Man denke an die Punkte des *Weges* über die »heilige Unnachgiebigkeit«¹⁵, die der Christ – gepaart mit »heiliger Nachgiebigkeit« in den rein persönlichen Angelegenheiten – in Fragen des Glaubens unbedingt an den Tag legen muss. Hier einige Beispiele:

- »Die Nachgiebigkeit ist ein sicheres Zeichen, dass man nicht in der Wahrheit ist. – Wenn ein Mensch in Dingen der Ideale, der Ehre oder des Glaubens nachgibt, dann ist dieser Mensch... ein Mensch ohne Ideale, ohne Ehre und ohne Glauben.«¹⁶
- »Jener kampfgeübte Gottesmann argumentierte so: Ich sei unnachgiebig? Natürlich: denn ich bin von der Wahrheit meines Ideals überzeugt. Sie dagegen sind sehr nachgiebig. Glauben Sie, dass zwei und zwei dreieinhalb ist? – Nein? ... Nicht einmal aus Freundschaft geben Sie in dieser Sache nach? Das kommt, weil Sie diesmal überzeugt sind, recht zu haben. Damit sind Sie auf meine Seite übergegangen!«¹⁷
- »Sei unnachgiebig in der Lehre und in deiner Lebensführung. – Aber sei konzilient in der Form. – Eine mächtige stählerne Keule in einem gepolsterten Futteral. Sei unnachgiebig, aber nicht halsstarrig.«¹⁸

Konkret auf die Gefahr falscher Kompromisse in der Glaubenslehre bezugnehmend, die beim Streben nach Wiedererlangung der Einheit mit den getrennten Brüdern seiner Natur nach gegeben ist, schreibt er in einem seiner Briefe:

»Was zum Offenbarungsschatz gehört (...), kann nicht Gegenstand von Kompromissen sein, einfach deshalb, weil es sich um die Wahrheit handelt, und die Wahrheit kennt keine Mittelwerte. Habt ihr einmal überlegt, was passieren würde, wenn durch fortwährendes Nachgeben alle Änderungen an unserem katholischen Glauben vorgenommen würden, die die Menschen

¹³ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, Nr. 2–4.

¹⁴ Ebd., Nr. 11.

¹⁵ Vgl. J. Escrivá, *Der Weg*, Nr. 393–398.

¹⁶ Ebd., Nr. 394.

¹⁷ Ebd., Nr. 395.

¹⁸ Ebd., Nr. 397.

verlangen? Vielleicht würde man etwas erreichen, mit dem alle einverstanden sind, eine Art Religion, die nur durch eine vage Neigung des Herzens, durch eine unfruchtbare Sentimentalität gekennzeichnet ist, wie man sie – mit ein wenig gutem Willen – zweifellos in jedem Verlangen nach dem Übernatürlichen finden kann. Aber diese Lehre wäre nicht mehr die Lehre Christi, wäre kein Schatz göttlicher Wahrheiten, sondern etwas Menschliches, das weder rettet noch erlöst – Salz, das schal geworden ist. Zu dieser Katastrophe würde das verrückte Ansinnen führen, in den Prinzipien nachzugeben, der Wunsch, die Lehrdifferenzen zu vermindern, das Abstriche-Machen vom unantastbaren Gut, das Jesus seiner Kirche übergeben hat. Die Wahrheit ist nur eine, meine Kinder, und auch wenn es in menschlichen Angelegenheiten schwierig ist zu wissen, auf welcher Seite die Gewissheit liegt, so verhält es sich in Angelegenheiten des Glaubens anders.«¹⁹

Und im Hinblick auf die erwähnte Sorge, die Lehre von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom könnte marginalisiert werden, sagt er in der leidenschaftlichen Homilie *Loyal zur Kirche* vom 4. Juni 1972:

»Diese katholische Kirche ist römisch. Wie koste ich dieses Wort aus: römisch! Ich fühle mich römisch, denn römisch bedeutet universal, katholisch; es führt mich zu einer innigen Liebe zum Papst, *il dolce Cristo in terra*, wie ihn die heilige Katharina von Siena, die mir eine überaus liebe Freundin ist, so gerne genannt hat. *Von diesem katholischen römischen Zentrum aus*, unterstrich Paul VI. bei seiner Schlußansprache am II. Vatikanischen Konzil, *ist eigentlich niemand unerreichbar. Alle können und sollen erreicht werden. Für die katholische Kirche ist niemand ein Fremdling, niemand ein Ausgeschlossener, niemand wird als ihr fernstehend betrachtet*. Ich verehere mit allen meinen Kräften das Rom des Petrus und des Paulus, das getränkt ist vom Blut der Märtyrer, den Mittelpunkt, von dem so viele hinausgezogen sind in die ganze Welt, um die Heilsbotschaft Christi zu verkünden. Römisch sein bedeutet in keiner Weise Abkapselung, sondern rechte Ökumene; es beinhaltet den Wunsch, das Herz weit zu machen, es allen Menschen mit dem Erlöserverlangen Christi zu öffnen, der alle sucht und alle aufnimmt, weil Er alle zuerst geliebt hat (...). Denn dort, wo Petrus und die Kirche sind, dort ist Christus – und Er ist das Heil, der einzige Weg.«²⁰

Der zweite Punkt, der ihn angesichts gewisser Avancen an die getrennten Brüder unruhig macht, ist die Tendenz, den Außenstehenden mit Liebeshuld und Verständnis zu begegnen, manche Katholiken hingegen ungerecht, beleidigend und verletzend zu behandeln. Auch hier sind die einschlägigen Texte sehr zahlreich, wie eine kurze Auswahl dokumentieren kann:

- »Du sollst dich in Herzlichkeit denen zuwenden, die nichts von Gott wissen. Aber umso herzlicher musst du denen gegenüber sein, die von Gott wissen. Ohne letzteres gelangt dir nämlich das andere nicht.«²¹
- »Wie peinlich ist das Wort Ökumenismus im Munde von Katholiken, die andere Katholiken schlecht behandeln!«²²

¹⁹ J. Escrivá, *Brief 16.7.33*, Nr. 7.

²⁰ Ders., *Homilie Loyal zur Kirche*, Wien 1991.

²¹ Ders., *Im Feuer der Schmiede*, Nr. 868.

²² Ders., *Die Spur des Sämans*, Nr. 643.

- »Einen Eifer, der zu einer besonders fürsorglichen Behandlung der Fernstehenden drängt und dabei gleichzeitig unsere Brüder im gemeinsamen Glauben heruntersetzt oder verachtet, halte ich für heuchlerisch und lügenhaft. Ich glaube auch nicht daran, dass du dich für den Bettler an der Straßenecke wirklich interessierst, wenn du zu Hause die Deinen peinigst, ihren Freuden, Sorgen und Schmerzen gegenüber unbeteiligt bleibst und dich nicht bemühest, ihre Fehler zu verstehen und – falls sie keine Beleidigung Gottes sind – über sie hinwegzusehen.«²³

Man wird nicht leugnen können, dass beim Rückblick auf ein gutes halbes Jahrhundert katholischer Ökumene diesen beiden Gefahren, auf die der heilige Josefmaria von Anfang hingewiesen hat, nicht immer vermieden worden sind. Die Tendenz zur Bagatellisierung der bestehenden Lehrgegensätze (besonders den reformatorischen Gemeinschaften gegenüber) und zur Anbiederung an jene, die materiell Häretiker sind, während treue Katholiken wegen ihres »Fundamentalismus« belächelt und ausgegrenzt werden, hat sicher im Kirchenvolk beträchtlichen Schaden verursacht.

Das vorsichtige Urteil über diese Situation, das Fernando Ocariz einige Zeit vor seiner Wahl und Ernennung zum Prälaten des Opus Dei (2017) in einem umfangreichen Interview geäußert hat, ist wert, hier in Erinnerung gerufen zu werden:

»Man darf (...) nicht verkennen, dass – nicht als Folge der offiziellen Gespräche – ein falsches Verständnis des Ökumenismus sich weit verbreitet hat: Man denkt – und handelt dann auch entsprechend –, dass Katholiken an der Konversion konkreter Nichtkatholiken zur katholischen Kirche nichts liegen soll. Natürlich unterschreibe ich nicht, was ich einen deutschen Jesuitentheologen vor einigen Jahren – nicht ganz im Scherz – sagen hörte: »Der Ökumenismus hat erreicht, dass viele Katholiken nun eigentlich Protestanten geworden sind.« Wie jede Übertreibung enthält die Aussage allerdings ein Körnchen Wahrheit.«²⁴

2. Der Beitrag des Opus Dei zur Ökumene

Der soeben zitierte Prälat Ocariz hat vor einigen Jahren in einem Referat anlässlich des 25. Jahrestages der Errichtung des Opus Dei als Personalprälatatur explizit das Thema des Beitrags des Werkes zum Ökumenismus angesprochen²⁵. Er behandelt es aus der Perspektive des Auftrags der Kirche, das Evangelium der ganzen Welt zu verkünden. An diesem Auftrag ist das Opus Dei insofern spezifisch beteiligt, als ihm die Sendung zukommt, das Streben nach der Heiligkeit im Alltag überall zu verbreiten. Wie der Auftrag der Kirche als ganzer ein dreidimensionaler ist – die Mission *ad gentes*, die Sorge um die eigenen Gläubigen (unter Einschluss ihrer »Neuevangelisierung«) und die Bemühung um die Überwindung der Spaltungen in der Christenheit

²³ Ders., *Freunde Gottes*, Nr. 227.

²⁴ F. Ocariz, *Die Welt ist in der Kirche versöhnt. Ein Gespräch mit Rafael Serrano*, Wien 2017², S. 98.

²⁵ Ders., *La Prelatura del Opus Dei: Apostolado »ad fidem« y ecumenismo*, in E. Baura (Hrsg.), *Estudios sobre la Prelatura del Opus Dei*, Pamplona 2009, S. 109–123.

–, so kann man auch im Wirken des Opus Dei bzw. seiner Mitglieder diese drei Dimensionen unterscheiden. Das Werk verfolgt, wie es in einem älteren Dokument des Heiligen Stuhles geheißen hat, ein »reduplikativ pastorales Ziel«²⁶. Erstens hat es die Aufgabe, seine Mitglieder spirituell und theologisch zu bilden und sie in ihrem Streben nach Heiligkeit zu unterstützen; und zweitens leistet es dann im Zusammenwirken von Priestern und Laien unter der Leitung des Prälaten der Gesamtkirche und den Teilkirchen den ihm zgedachten spezifischen Dienst²⁷. Ihn vollzieht es natürlich durch seine korporativen Apostolate, allem zuvor aber durch das persönliche Engagement der einzelnen Mitglieder, die durch Familie, Beruf und Freundschaft mit vielen Menschen in Berührung kommen, von denen manche nicht getauft sind, andere dem Glauben fernstehen oder von ihm abgefallen sind und wieder andere nicht-katholischen Konfessionen angehören.

»Ich möchte sehr deutlich hervorheben«, hat der Gründer in diesem Zusammenhang immer wieder erklärt, »dass das wesentliche Apostolat des Opus Dei dasjenige ist, das jedes Mitglied für sich an seinem Arbeitsplatz, in seiner Familie, unter seinen Freunden und Bekannten ausübt. Diese Arbeit fällt nicht auf; es ist nicht leicht, sie statistisch zu erfassen, aber sie lässt Früchte der Heiligkeit in Tausenden von Menschen wachsen, die still und wirksam in ihrer alltäglichen Berufsarbeit Christus folgen.«²⁸

Dieses Apostolat am eigenen Platz, das der Gründer als ein »Apostolat der Freundschaft und des Vertrauens«²⁹ charakterisiert hat, hat – so könnte man jetzt sagen – an jener Dreidimensionalität der kirchlichen Sendung insofern Anteil, als die Mitglieder nicht nur bestrebt sind, anderen Katholiken zu helfen, ihr Glaubensleben zu vertiefen, sondern im Rahmen des Möglichen sich auch darum bemühen, den Personen, die dem Glauben fernstehen, den Weg zu Christus zu ebnet bzw. ihnen zu helfen, der vollen Eingliederung in seine Kirche näher zu kommen.

Auf vielerlei Weisen hat der heilige Josefmaria dieses unpräntiöse, verborgene und zugleich kapillare Evangelisierungswirken beschrieben.

»[Das] Apostolat eines gewöhnlichen Christen, das Apostolat eines Mannes oder einer Frau, die ohne Besonderheiten unter Ihregleichen leben, ist eine große Katechese, in der durch den persönlichen Umgang, durch eine echte und aufrichtige Freundschaft in den Mitmenschen der Hunger nach Gott geweckt und ihnen geholfen wird, einen ungeahnten Horizont zu entdecken: mit Natürlichkeit, Einfachheit (...), mit dem Beispiel gelebten Glaubens, mit einem liebenswürdigen Wort, aber erfüllt mit der Kraft der göttlichen Wahrheit.«³⁰

Ocáriz weist zu Recht darauf hin, dass bei den Adressaten des Apostolates *ad fidem*, um das es im Umgang der Gläubigen des Werkes häufig geht und das dem hei-

²⁶ A. de Fuenmayor – V. Gómez-Iglesias – J.L. Illanes, *Die Prälatur des Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas*, Essen 1994, S. 467.

²⁷ Vgl. E. Burkhart, Artikel *Actividad del Opus Dei*, in *Diccionario de San Josemaría*, a.a.O., S. 63–71.

²⁸ *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, a.a.O., Nr. 71.

²⁹ Vgl. J. Escrivá, *Die Spur des Sämans*, Nr. 192. Vgl. ebd., Nr. 191. Mehr zum »Apostolat der Freundschaft und des Vertrauens« bei E. Burkhart – J. López, *Alltag und Heiligkeit...*, a.a.O., Band 2, S. 326 ff.

³⁰ J. Escrivá, *Christus begegnen*, Nr. 149.

ligen Josefmaria so teuer war, natürlich zwischen Nichtkatholiken und Ungetauften unterschieden werden muss. Er führt deshalb eine dem heiligen Josefmaria sicherlich geläufige, aber verbal kaum zum Ausdruck gebrachte Unterscheidung ein zwischen dem Apostolat *ad fidem* im engeren Sinn (also mit Ungetauften) und dem Apostolat *ad plenitudinem fidei*, das sich an Gläubige anderer christlicher Konfessionen wendet, die ja mit der katholischen Kirche die Taufe, die Heilige Schrift und je nach Umständen auch andere Elemente von Gnade und Wahrheit gemeinsam haben. Dieses Apostolat *ad plenitudinem fidei*, wie es von den Gläubigen der Prälatur (und von vielen anderen Katholiken) entfaltet wird, muss zugleich vom Ökumenismus unterschieden werden, insofern dieser sich auf die volle Herstellung der Einheit unter den diversen christlichen Gruppierungen bezieht, während das Apostolat *ad plenitudinem fidei* Einzelpersonen im Blick hat.

Der genuine Beitrag des Opus Dei zur Ökumene liegt daher, seiner spezifischen Sendung innerhalb der Kirche entsprechend, in der Schaffung eines Klimas der Verständigung, des gegenseitigen Wohlwollens und des Zusammenwirkens zur Erreichung gemeinnütziger Ziele, was über kurz oder lang indirekt natürlich auch das Näherrücken der Konfessionen als solcher erleichtert. Nicht nebensächlich ist hier zudem das Faktum, dass der Gründer wollte, dass die korporativen Apostolate (für deren christliche Orientierung das Werk die moralische Verantwortung übernimmt) grundsätzlich zivile und nichtkonfessionelle Einrichtungen sind, die auf der Initiative gewöhnlicher Bürger beruhen (von denen einige dem Opus Dei angehören, andere nicht). Sie sind bewusst »nicht katholisch«, auch wenn sie sich inhaltlich durch eine eindeutig katholische Orientierung auszeichnen. Für diese Vorgangsweise in offiziell-kirchlichen Kreisen Verständnis zu finden, ist nicht immer ganz leicht. Sie hat aber den Vorteil, dass der zivile Charakter dieser Institutionen – man denke an die Universitäten, die korporative Werke sind – die Mitwirkung rechtschaffener und beruflich kompetenter, aber andersgläubiger oder glaubensloser Personen enorm erleichtert. Leute, die sich nie auf ein katholisches Projekt eingelassen hätten, fühlen sich vom offenen, professionellen und kollegialen Klima dieser Einrichtungen angezogen und begeistern sich für eine Mitarbeit, die im Laufe der Zeit dann auch zu einer Annäherung an die katholische Kirche führt. Wenigen ist bekannt (und nicht wenige überrascht die Entdeckung), dass dieses Vorgehen durchaus im Sinn des II. Vatikanischen Konzils liegt, das in das Dekret über das Laienapostolat bei der Erörterung der Beziehungen der apostolischen Werke der Laien zur Hierarchie folgenden Passus aufgenommen hat: »In der Kirche gibt es nämlich sehr viele apostolische Werke, die durch freie Entschließung der Laien zustande kommen und auch nach ihrem klugen Urteil geleitet werden. Durch solche Werke kann die Sendung der Kirche unter bestimmten Umständen sogar besser erfüllt werden. Deshalb werden sie auch nicht selten von der Hierarchie gelobt und empfohlen. Kein Werk aber darf sich ohne Zustimmung der rechtmäßigen kirchlichen Autorität ›katholisch‹ nennen.«³¹

³¹ II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem*, Nr. 24.

Der heilige Josefmaria beschreibt die segensreichen Wirkungen dieses Vorgehens in einem seiner Briefe folgendermaßen:

»Protestanten verschiedener Richtungen, Juden, Muslime, Heiden machen den Schritt von einer edlen Freundschaft mit einer meiner Töchter oder einem meiner Söhne zur Mitwirkung an den apostolischen Arbeiten. Und so haben sie die Gelegenheit, wie über eine aufsteigende Ebene den Reichtum des Geistes kennenzulernen, den die christliche Lehre birgt. Vielen von ihnen wird der Herr die Gnade des Glaubens schenken und damit ihren guten Willen belohnen, den sie durch ihre treue Mitarbeit bei Werken der Wohltätigkeit erwiesen haben.«³²

Wir werden dem Thema »Mitarbeit« und »Mitarbeiter« des Opus Dei im Zusammenhang mit dem Apostolat *ad fidem* weiter unten nochmals begegnen³³.

Natürlich hat im Laufe der Zeit die zunehmende Reife der korporativen Apostolate – man denke etwa an die kirchlichen Fakultäten in Rom und Navarra – die Prälatur auch institutionell (durch einzelne ihrer theologisch besonders qualifizierten Mitglieder) Beiträge zur ökumenischen Verständigung leisten können, von denen Ocariz in dem erwähnten Referat einige exemplarisch anführt.

3. Die Merkmale des Apostolates *ad fidem* in der Lehre des heiligen Josefmaria

Von der Entwicklung der Ideen her gesehen, wird man mit Sicherheit behaupten können, dass das Anliegen des »Apostolates *ad fidem*« beim heiligen Josefmaria viel früher präsent ist als das des Ökumenismus. Das kann auch niemanden verwundern, der die Zielsetzung des Werkes – das Streben nach Heiligkeit im Alltag überall auf der Welt – mit dem Ziel des Ökumenismus vergleicht. Die Wiederherstellung der Einheit der Christen, die der Ökumenismus bezweckt, ist im Grunde ein untergeordnetes Teilziel. Alle Menschen zu Christus und seiner Kirche geleiten wollen, ist »mehr«, als die verlorenen Schafe der Herde des guten Hirten zuzuführen, mit der sie, wenngleich unvollkommen, immerhin schon verbunden sind. Außerdem beginnt der Ökumenismus innerhalb der katholischen Kirche nur sehr zögernd, und die schon erwähnte Bitte des Gründers, der Heilige Stuhl möge dem Opus Dei gestatten, auch Nichtkatholiken und sogar Nichtchristen zu Mitarbeitern zu ernennen, war zuerst auf Ablehnung gestoßen. Erst nachdem Pius XII. unter dem Datum des 22. Dezember 1949 mit einer Instruktion des Heiligen Offiziums »De motione ›oecumenica‹«³⁴ eine vorsichtige Öffnung vollzogen hatte, erfolgte im Zuge der endgültigen Approbation des Werkes als Säkularinstitut (16. Juni 1950) die entsprechende Erlaubnis. In der erwähnten Instruktion (mit dem vielsagenden »incipit« *Ecclesia Catholica*) hatte der Heilige Stuhl nicht nur seine Sympathien für die ökumenische Bewegung bekundet, sondern auch konstatiert, dass »dank der gemeinsamen Gebete der Gläubigen,

³² J. Escrivá, *Brief 12.12.1952*, Nr. 33, zit. in A. Vázquez de Prada, *Der Gründer des Opus Dei*, Köln 2001–2008, Band III, S. 437 f.

³³ Überblicksweise zu den Mitarbeitern im Allgemeinen, vgl. M. Gas Aixendri, Artikel *Cooperadores del Opus Dei*, in *Diccionario de San Josemaría*, a.a.O., S. 277 ff.

³⁴ AAS XLII (1950) 142–147.

natürlich unter dem Gnadenantrieb des Heiligen Geistes, in den Herzen vieler Nichtkatholiken der Wunsch mehr und mehr lebendig geworden [ist], zurückzukehren zur Einheit aller, die an Christus glauben.«³⁵ Der eben zitierte Passus mit dem Hinweis auf das »*afflante quidem Spiritus Sancti gratia*« hatte natürlich große Beachtung gefunden. Der heilige Josefmaria hat später das anfängliche »Dilata« der Kurie gegenüber seiner Mitarbeiter-Petition, das mit diesen Entwicklungen offensichtlich in Zusammenhang steht, oft humorvoll gedeutet als ein: »Du hast zwar recht, aber wir wollen dir nicht recht geben.«

Um die Merkmale des Apostolates *ad fidem* beim heiligen Josefmaria herauszuarbeiten, empfiehlt es sich, sein persönliches Vorgehen im Kontakt mit Andersgläubigen oder Glaubenslosen als Ausgangspunkt zu wählen. Es gibt dafür unzählige Zeugen, und auch die filmischen Aufzeichnungen seiner großen Katechesen der 1970er Jahre bringen den Beleg dafür. Da er fast täglich Besucher aller Art empfing, hatte er es sich zur Gewohnheit gemacht, das Gespräch mit Personen, von deren abweichenden religiösen Ansichten er Kenntnis hatte, damit einzuleiten, dass er, die Worte je nach dem Umständen wählend, mit einem verschmitzten Lächeln und voll gewinnender Sympathie sinngemäß sagte: »Ich trage dieses eigenartige Kleidungsstück« – er zeigte dabei auf seine Soutane –, »weil ich in der Wahrheit bin. Das bedeutet, dass Ihr im Irrtum seid. Aber ich würde mein Leben hingeben, um Euch zu verteidigen, wenn Ihr wegen Eurer Gewissensüberzeugung verfolgt werdet. Und jetzt können wir über alles reden, was Ihr wollt.«

Die Reaktion der Gäste war immer die gleiche: Dankbarkeit, Sympathie und Offenheit für die Ratschläge, die aus dem Munde dieses Priesters kommen würden. Es beeindruckt dabei nicht nur die Festigkeit, mit der er seine Bereitschaft ausdrückte, die Freiheit der Gewissen zu verteidigen, sondern auch die Bestimmtheit, mit der er erklärte, »in der Wahrheit zu sein«. Kaum jemand würde eine solche Aussage wagen, denn Dialogbereitschaft scheint zu fordern, dass man die eigenen Auffassungen relativiert. Hier aber geschah genau das Gegenteil – und es geschah, wenn man die Sache näher bedenkt, aus Liebe zur Wahrheit und zum Gegenüber, auch wenn dieser möglicherweise der Auffassung war, er lebe selber der religiösen Wahrheit gemäß bzw. es sei unmöglich, eine solche Wahrheit zu erkennen, oder es sei zumindest arrogant, die eigene Auffassung auf diese Weise zu verabsolutieren. Die beiden Pole des »*veritatem facientes in caritate*« kommen klar zum Ausdruck. Die Wahrheit muss in Liebe vertreten werden, und die Liebe verlangt die Treue zur Wahrheit. Escrivá nannte übrigens dieses sein Vorgehen halb im Scherz, halb im Ernst »*mi ecumenismo particular*« (meinen besonderen Ökumenismus).

Was steht hinter diesem Procedere? Wie ist es zu rechtfertigen? Auf welche theologischen Grundlagen stützt es sich? Wir wollen die wichtigsten Punkte kurz hervorheben und jeweils schlagwortartig mit einem Titel versehen.

1. Der allgemeine Heilswille Gottes. An erster Stelle steht eine Überzeugung, von der der heilige Josefmaria zutiefst durchdrungen war: »Jeder Mensch ist das gan-

³⁵ Ebd. In deutscher Sprache bei A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg i. d. Schweiz 1953, S. 413.

ze Blut Jesu Christi wert.«³⁶ Aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes erfasst sein Gnadenhandeln alle Seelen, auch wenn wir vielfach nicht wissen, welche Wege es einschlägt. Außer Zweifel steht, dass Gott allen die Möglichkeit anbietet, das ewige Heil zu erlangen. Dass er das grundsätzlich durch das Wirken der sichtbaren Kirche tun will, heißt nicht, dass er in seinem Erbarmen die Gnade des Glaubens und die geheimnisvolle Zugehörigkeit zum mystischen Leib Christi nicht auch auf andere Weisen einem Menschen gewähren kann. Das Wissen um die Möglichkeit einer Begegnung begleitet das Leben der Kirche seit unvordenklichen Zeiten.

2. Apostolische Sendung und Verantwortung. Mit der soeben genannten Überzeugung verbindet sich die Gewissheit, dass Gott das Heil durch seine Kirche wirkt. Die Christen als ihre Glieder führen die Sendung Christi fort und sind beauftragt, allen Kreaturen das Evangelium zu verkünden. Daraus folgt die Gewissheit (und der Geist des Opus Dei verstärkt sie gewissermaßen durch die Betonung der Heiligung im eigenen Stand), dass Gott uns mit anderen in Kontakt bringt, weil er die Seinen als Werkzeuge gebrauchen will, um diese Personen an das Heil heranzuführen. Daher die Mahnung, die im *Weg* zu lesen ist: »Davon dass du und ich so handeln, wie Gott will, hängen viele große Dinge ab. Vergiss das nicht.«³⁷ Wir erinnern uns an den wichtigen Satz des II. Vatikanums: »Die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat.«³⁸

3. Glaube ist immer Gnade. Das apostolische Verantwortungsbewusstsein verliert aber nicht aus dem Blick, dass der Glaube (bzw. die Fülle des Glaubens) eine Gnade ist, zu deren Erlangung wir zwar durch Gebet und Opfer, Beispiel und Wort beitragen können, die aber deshalb nicht aufhört, freies Geschenk des Himmels zu sein. Es gibt besondere Momente göttlicher Heimsuchung, es gibt den *kairos* des Heiles (vgl. 2 Kor 6,2), den wir nicht erzwingen können, und es gibt die menschliche Freiheit, die dieser Gnade Folge leisten muss, dabei vielleicht zögert oder sich noch nicht zu einer vollen Zustimmung durchgerungen hat. Aufseiten dessen, der den Freund zum Glauben hinführen will, ist da allerhöchste Zurückhaltung und äußerster Respekt gefordert: »Deine Aufgabe als Apostel ist groß und schön. Du stehst an dem Punkt, wo die Gnade in die Freiheit der Seelen einmündet; und du erlebst den feierlichsten Augenblick im Leben einiger Menschen: ihre Begegnung mit Christus.«³⁹ Diese feierliche Begegnung ereignet sich freilich zu dem Zeitpunkt und in der Form, die Gott in seiner Weisheit festgesetzt hat.

4. Achtung der Freiheit der Gewissen. Die Achtung vor dem geheimnisvollen Gnadenwirken Gottes in den Seelen, das unserem Zugriff entzogen ist, führt den heiligen Josefmaria dazu, das Thema Religion im Umgang mit anderen Menschen zwar keineswegs auszusparen, wohl aber die Gewissenslage des Einzelnen stets zu respektieren und ihn nicht mit theologischen Themen zu bedrängen oder zu belästigen. So erklärt er etwa auf die Frage nach der Religionsfreiheit in den apostolischen Einrichtungen des Werkes:

³⁶ J. Escrivá, *Christus begegnen*, Nr. 80.

³⁷ Ders., *Der Weg*, Nr. 755.

³⁸ II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem*, Nr. 2.

³⁹ J. Escrivá, *Die Spur des Säumannes*, Nr. 219.

»Das Opus Dei hat seit dem ersten Tag seiner Gründung niemals irgendeinen Menschen diskriminiert; es lebt und arbeitet mit allen zusammen, denn in allen sieht es den Menschen, den es zu lieben und zu respektieren gilt. Das sind keine Redensarten. Unser Werk ist die erste katholische Organisation, die mit Zustimmung des Heiligen Stuhls auch Nichtkatholiken und Nichtchristen als Mitarbeiter aufnimmt. Ich habe immer die Freiheit der Gewissen verteidigt. Denn Gewalt verstehe ich nicht. Sie erscheint mir weder geeignet zu überzeugen noch zu siegen. Den Irrtum bekämpft man durch das Gebet, mit der Gnade Gottes, durch sachliche Beweisführung; niemals mit Gewalt, immer in Liebe. Das ist der Geist, den wir von Anfang an gelebt haben.«⁴⁰

Dieses Prinzip mündet in die praktische Maxime für die Mitglieder des Werkes, Nichtkatholiken, wenn sie nicht selbst darum bitten, normalerweise nicht auf ihre religiösen Auffassungen anzusprechen. So schreibt Escrivá etwa in einem Brief an seine geistlichen Töchter und Söhne:

»Glaube, der mit Liebe tätig wird, *veritatem facientes in caritate* (vgl. Eph 4,15). Bewahrt diese Haltung im Umgang mit den getrennten Brüdern und mit den Nichtchristen. Liebt alle, habt Freundschaft mit allen. Niemand wurde jemand, der unsere korporativen Werke aufgesucht hat, wegen seiner religiösen Überzeugung belästigt. Mit niemandem sprechen wir über unseren Glauben, wenn er es nicht wünscht. Aber wenn diese Menschen euer Leben sehen, dann fragen sie sich häufig selbst und fragen auch euch nach der inneren Kraft, die unsere Freude erklärt. Dann habt ihr zu ihnen von Gott gesprochen, von eurer Liebe zu Christus, von euren Armseligkeiten und von den Wundern der Gnade, die euch anspricht, treu zu sein. Und ihr habt gesehen, wie Gott, der die Herzen leitet (vgl. 2 Thess 3,5), oft eure Worte zum Anlass nahm, um die Herzen dieser Menschen zu bewegen.«⁴¹

5. Sittliche Lauterkeit als Weg zum Heil. In den zitierten Worten spiegelt sich das tiefste Anliegen wieder, das hinter dem Bemühen steht, auch Menschen, die dem Glauben bzw. der katholischen Kirche fernstehen, für die Mitarbeit bei den diversen korporativen Bildungs- und Sozialinitiativen des Opus Dei zu gewinnen. Diese sind von Anfang an nie bloß Sache der Mitglieder allein, denn »eine erhebliche Bedeutung kommt (...) der großzügigen Hilfe vieler anderer, sowohl Christen als auch Nichtchristen, zu. Die einen arbeiten aus religiösen Gründen mit, andere, die vielleicht das apostolische Ziel nicht teilen, sehen ein, dass diese Initiativen, die ohne Unterschied von Rasse, Religion oder Weltanschauung allen offenstehen, dem Wohl der Gesellschaft dienen und daher unterstützungs- und förderungswürdig sind.«⁴² Viele bringt diese Mitarbeit nach und nach dem Glauben bzw. der Kirche näher, sie legen ihre Vorurteile ab und empfangen – oft nach einem jahrelangen Prozess inneren Reifens – die Gnade des Glaubens. Hier müssen wir zwischen dem Apostolat mit Nichtchristen und dem mit Nichtkatholiken unterscheiden.

a) Was bei diesem Reifungsprozess das Apostolat *ad fidem* im engeren Sinn betrifft – also die Hinführung von Ungetauften aller Art (Juden, Moslems, Atheisten usw.) –, kann der Ausgangspunkt jeweils sehr verschieden sein. Eines aber ist allen diesen Situationen gemeinsam. Seite an Seite mit Gläubigen des Opus Dei gehen diese Personen einer Arbeit im Dienst ihrer Mitmenschen nach, und dieser großzügige und selbstlose Einsatz ist immer schon irgendwie von Gottes helfender Gnade getragen. Man wird

⁴⁰ Ders., *Gespräche*, Nr. 44.

⁴¹ Ders., *Brief 24.10.65*, Nr. 62.

⁴² Ders., *Gespräche*, a.a.O., Nr. 27.

an das Wort erinnert, das der Herr an den Schriftgelehrten richtet, der das Liebesgebot als das erste der Gebote bezeichnet: »Du bist nicht fern vom Reiche Gottes« (Mk 12,34). Oder an den Satz des Petrus, der auf wunderbare Weise nach Cäsarea geführt worden ist, wo der Hauptmann Cornelius mit seinem ganzen Haus hören möchte, was Gott ihm aufgetragen hat: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34 f.). Und an die Worte des heiligen Johannes Paul II. auf den ersten Seiten seiner großen Moralenzyklika unter Verweis auf einschlägige Aussagen von *Lumen gentium*: »Die Kirche weiß, dass der moralische Anspruch jeden Menschen im Innersten erreicht, dass er alle miteinbezieht, auch jene, die Christus und sein Evangelium nicht kennen und nicht einmal etwas von Gott wissen. Sie weiß, dass eben auf dem Weg des sittlichen Lebens allen der Weg zum Heil offensteht.«⁴³

Mit dieser Gewissheit, dass ein sittlich lauterer Leben im Dienst der anderen sicherer Weg zu Christus ist, steht in engem Zusammenhang die Lehre unseres Heiligen über die menschlichen Tugenden als Grundlage und Voraussetzung der übernatürlichen Tugenden. Das Thema ist sehr umfangreich und kann hier nur angerissen werden⁴⁴. Ein Zitat aus einer seiner Homilien soll immerhin illustrieren, wie er den Zusammenhang von Natur und Gnade im sittlichen Leben des Menschen sieht:

»Meine Erfahrung als Mensch, als Christ und als Priester lehrt mich (...): Mag ein Herz auch noch so tief in die Sünde verstrickt sein, immer glimmt in ihm, wie unter der Asche, ein Funke der Güte. Und immer, wenn ich an ein solches Herz geklopft habe, unter vier Augen und mit dem Wort Christi, hat es geantwortet. Es gibt in dieser Welt viele Menschen, die keinen Umgang mit Gott pflegen – vielleicht, weil sie niemals Gelegenheit hatten, das Wort Gottes zu hören, oder es vergessen haben –, die aber, menschlich gesehen, aufrichtig, loyal, mitfühlend, anständig sind. Ich bin davon überzeugt, dass ein Mensch mit solchen Voraussetzungen nahe daran ist, sich Gott zu öffnen, denn die natürlichen Tugenden bilden das Fundament der übernatürlichen. Es ist wahr, dass diese persönlichen Voraussetzungen allein nicht genügen, denn niemand wird ohne die Gnade Christi gerettet. Aber dem Menschen, der diese Ansätze bewahrt und pflegt, wird Gott den Weg ebnen; dieser Mensch wird heilig werden können, weil er es verstanden hat, als guter Mensch zu leben.«⁴⁵

b) Was andererseits das Apostolat *ad plenitudinem fidei* betrifft, ist im Hinblick auf diesen inneren Reifungsprozess zu bedenken, dass Christen nichtkatholischer Gemeinschaften ja grundsätzlich bereits die Gnade des Glaubens besitzen, wengleich auf unvollkommene Weise. In dem Maß, als sie durch die Freundschaft mit Katholiken und durch ihre Mitarbeit in gemeinsamen Initiativen, in denen ihr Gewissen stets feinfühlig respektiert wird, faktisch mit dem gelebten katholischen Glauben in Berührung kommen, kann sich ihnen die Frage aufdrängen, ob die katholische Kirche nicht vielleicht doch die volle Präsenz Christi in der Geschichte vermittelt. Wenn sie diese Unruhe äußern, ist der Moment gekommen, ihnen die notwendigen Informationen zu liefern, ihre Zweifel zu klären und ihnen, ohne je Druck auszuüben, zu helfen, die notwendigen Schritte zum Übertritt einzuleiten. »Proselytismus« im negativen Sinn, den

⁴³ Johannes Paul II., Enzklika *Veritatis splendor*, Nr. 3.

⁴⁴ Eine ausführliche Darstellung der Thematik bei E. Burkhardt – J. López, *Alltag und Heiligkeit...*, a.a.O., Band 2, S. 419–426.

⁴⁵ J. Escrivá, *Freunde Gottes*, Nr. 74–75.

Papst Franziskus vor Augen hat, wenn er sich gegen eine Haltung wendet, die andere durch psychologischen Druck oder durch Täuschung für den katholischen Glauben »werben« will, ist dabei vollkommen ausgeschlossen⁴⁶; nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil einer echt missionarischen Gesinnung vollkommen gemäß, ist die Hilfe, die andere brauchen, um den Schritt zu Fülle des christlichen Glaubens vollziehen zu können, dessen Wahrheit, wenn sie in Liebe gelebt wird, aus sich selbst eine gewaltige Attraktion auf die Seelen ausübt⁴⁷. Einzelkonversionen stehen ja keinesfalls im Gegensatz zum ökumenischen Anliegen, wie das Dekret *Unitatis redintegratio* ausdrücklich festgestellt hat: »Es ist klar, dass die Vorbereitung und die Wiederaufnahme Einzelner, die die volle Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluss Gottes hervorgeht.«⁴⁸

Abschließend lässt sich sagen, dass in der Lehre des heiligen Josefmaria das Apostolat *ad fidem* klar Vorrang hat vor ökumenischen Bestrebungen; dass aber gerade dieses Apostolat den wichtigste Beitrag des Opus Dei zur Ökumene darstellt, insofern es unter tiefer Achtung der Gewissensüberzeugungen der Einzelnen ein Klima der Verständigung und des Vertrauens unter Katholiken und Nichtkatholiken schafft, das nicht nur Einzelkonversionen fördert, sondern durch den gemeinsamen selbstlosen Einsatz für das Wohl der Menschen die Spaltungen in der Christenheit überwinden hilft.

Abstract

Recent studies of the teaching of St. Josemaria Escrivá scarcely touch upon ecumenical concerns. This apparent »ecumenical aloofness« can be attributed to the mission of Opus Dei which is broader than that of rebuilding Christian unity: its aim is to proclaim sanctification of ordinary life, thus aspiring to put Christ at the top of all human activities.

Besides the prayer of the members of Opus Dei and the participation of some of its specialized theologians in the various fields of interfaith dialogue, there is no corporate contribution of Opus Dei to the Church's official ecumenical efforts. There is, instead, the personal apostolate of the faithful of Opus Dei in their family and professional environments. Given religious ignorance and indifference, this apostolate often consists in leading people to the Faith (*ad fidem*) in the case of the non-baptized, and to the fullness of the Faith (*ad plenitudinem fidei*) in the case of those distant from the Catholic Church.

The apostolate *ad fidem*, which was very dear to the Founder of Opus Dei, is based on God's universal salvific will as well as the evangelizing mission of the Church which respects freedom of conscience. It relies on the conviction that moral righteousness is the way God's grace leads people to the Redeemer. Personal conversions resulting from this apostolate thus fall in line with the ecumenical efforts of the Church.

⁴⁶ Vgl. z.B. Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr. 14: »Die Kirche wächst nicht durch Proselytismus, sondern durch Anziehung.« Dazu der Kommentar des vormaligen Prälaten des Opus Dei, J. Echevarría, *Licht in Fülle. Gedanken zu »Evangelii gaudium«*, original italienisch in *Avvenire*, 20.5.2014.

⁴⁷ Vgl. F. Ocariz, *Evangelización, proselitismo y ecumenismo*, in *Scripta Theologica*, 38 (2006), S. 617–636. Über den Terminus »Proselytismus« und seinen Gebrauch bei J. Escrivá, vgl. E. Burkhart – J. López, *Alltag und Heiligkeit...*, a.a.O., S. 541–553.

⁴⁸ II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, Nr. 4.

Eine zuverlässige Zusammenschau der Dogmatik. Zum Buch von Mauro Gagliardi, *La Verità è sintetica.* *Teologia dogmatica cattolica*

Von Gerhard Cardinal Müller, Rom

Mauro Gagliardi, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2017, 941 Seiten, ISBN 978–88–6879–458–3, EUR 30

Vorbemerkung: In der Folge findet sich das deutsche Original der italienischen Buchvorstellung, die Kardinal Müller am 13. Dezember 2017 in der Aula »Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger« des »Pontificio Collegio Teutonico in Santa Maria in Campo Santo« im Vatikan vornahm. Die Zwischenüberschriften stammen von der Redaktion. In Vorbereitung sind bereits Übersetzungen des Werkes von Mauro Gagliardi ins Englische und ins Deutsche (M.H.).

Zunächst bedanke ich mich für die ehrenvolle Aufgabe, dieses große Werk eines jungen Theologieprofessors einem gelehrten Publikum vorzustellen. Es bietet auf fast 1000 Seiten eine Zusammenschau der wesentlichen Themen der katholischen Glaubenslehre. Man könnte meinen, es sei ein weiteres Handbuch in der langen Reihe vergleichbarer Werke, die dem Studierenden die Grundlage für seine Prüfungen in der Dogmatik bieten oder dem in Pastoral und Wissenschaft tätigen Theologen noch einmal eine Auffrischung seiner Gesamtschau des *Mysterium fidei* ermöglichen. Auf das Spezifikum, das dieses Buch von ähnlichen Synthesen unterscheidet, werde ich noch zurückkommen.

Ehrfurcht vor der Wahrheit und Liebe Gottes

Um den Gesamteindruck schon vorwegzunehmen, möchte ich sagen, dass ich eine große Bewunderung empfinde für die gewaltige geistige Leistung von Mauro Gagliardi. Mit einer tiefen Liebe zum dreifaltigen Gott und seiner Kirche und einer stupenden Kenntnis der systematischen Theologie stellt er die einzelnen Themenbereiche umfassend und schlüssig dar. Er stützt sich auf die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die großen Kirchenlehrer des Mittelalters und der Neuzeit. Der Leser fühlt sich sicher geleitet durch das schier unerschöpfliche Material, das sich in den dreieinhalb Jahrtausenden der biblischen Offenbarungsgeschichte und der Geistesgeschichte seit der griechischen Philosophie angesammelt hat.

Es wird dem Leser aber nicht ein vom Autor ausgedachtes idealistisches Systemdenken oder eine materialistische Ideologie aufgedrängt. Vielmehr entfaltet der Autor seine Gedanken im Respekt vor dem immer größeren Geheimnis der Wahrheit und Liebe Gottes. Er tritt dem Glaubenden nicht wie einer der alten oder neuen »Gnosti-

ker« vom Standpunkt eines höheren spekulativen Wissens entgegen, um ihn zu bevormunden und zu manipulieren. Immer ist der Leser eingeladen, sich vom Glanz der Wahrheit erleuchten und im Herzen von der Liebe Gottes erwärmen zu lassen. Der Autor stellt sich brüderlich in eine Reihe mit den Glaubenden, und geht mit der Kirche den Pilgerweg »zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes« (*Lumen gentium* 8). Denn die Jünger sind Schüler, die durch das verkündete Wort Gottes zum Glauben gekommen und die im Heiligen Geist erleuchtet worden sind, um Gottes Wahrheit zu erkennen und in Freiheit anzunehmen.

»Jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, und wie ein Hausherr Altes und Neues aus seinem Schatz hervorholt Lehrer des Himmelreiches, der Altes und Neues aus seinem Schatz hervorholt« (Mt 13,51), darf nicht vergessen, dass es nur den einen Lehrer gibt und wir alle die Schüler Christi sind und bleiben (Mt 23,10). »Die Theologie ist ein Dienst am Glauben und an der Kirche« (S. 27), betont der Verfasser gleich zu Beginn seines Werkes. Aber alle bedürfen wir der Mystagogie und der Katechese und darum auch der menschlichen Vermittler, der Priester der Kirche und der Lehrer des Glaubens. Gegenüber einer aufgeblasenen Autonomie und der stolzen Behauptung des Selbstdenkertums, die keiner Vermittlung zu Gott durch die Kirche bedürfen, hat schon der hl. Bernhard von Clairvaux festgestellt: »*Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum subdit*« (ep 87,7). »Wer sich selbst zu seinem eigenen Lehrer erklärt, hat sich zum Schüler eines Toren gemacht«. Theologie bleibt nicht ein selbstbezogenes Gedankenspiel, wenn sie sich speist aus einer tiefen Spiritualität und wenn sie sich in die kirchliche Vermittlung des übernatürlichen Heils und der göttlichen Berufung aller Menschen stellt. Wer die innere Einheit von Glauben und Leben erkennt, die sich in der Einheit der systematischen und praktischen Disziplinen der Theologie spiegelt, der ist ebenso vor einer Schreibtischtheologie ohne Herz (*teologia dal tavolino*) gefeit wie vor einer aktionistischen Pastoral ohne Verstand, einer Theologie über den Ladentisch.

Das Buch von Prof. Gagliardi ist in der Tat ein *opus magnum*, sowohl qualitativ als auch quantitativ.

Bekanntlich gehöre ich nicht zu jenen Personen, die sich vor dicken Büchern fürchten, weder was das Lesen noch was das Schreiben angeht. Und es gibt immer den antiintellektuellen Affekt, der das Verfassen von Büchern für überflüssig hält, weil einem selbst dazu die Begabung fehlt. Und es gibt den Hochmut der Gelehrten, die ihre Begabung nicht in den Dienst der Sache stellen wollen, sondern sie zur Befriedigung ihrer Eitelkeit zur Schau stellen. Sehen wir über diese menschlichen Schwächen hinweg und denken wir vielmehr in der Kategorie der verschiedenen Charismen, die uns gegeben sind, »damit sie andern nützen und der Leib Christi dadurch aufgebaut wird« (1Kor 12,7). Sehen wir den Beruf des katholischen Theologen positiv und befolgen wir den Imperativ des Apostels Paulus: »Wer zum Lehren berufen ist, der lehre!« (Röm 12,7). Aber es besteht die berechtigte Frage, ob es nicht schon genug Bücher gibt in der Welt. Soll man seine Zeit und Energie nicht besser im praktischen Engagement für die Lösung der dringenden Herausforderungen unserer Zeit einsetzen. Ist denn nicht die Zeit der Praxis gekommen und die Epoche der großen Ideen vorbei? Außerdem haben Jesus und die Apostel ihre Mission nicht im

Bücherschreiben gesehen. Und jeder Mensch empfängt den heilsnotwendigen Glauben aus dem Hören des Wortes, und er wird selig, wenn er in Liebe den Weg der Nachfolge Christi bis zum Ende geht. Die Lektüre keines einzigen theologischen Buches ist heilsnotwendig. Jedoch dürfen sich die Lehrer des Glaubens nicht entschuldigen, denen das Studium der Theologie eine heilige Pflicht ist, damit sie sich nicht am Heil der ihnen anvertrauten Herde versündigen.

Kann man möglicherweise mit dem Studium der unnötig komplizierten Dogmatik seinen Glauben verlieren oder mit dem Studium der Moraltheologie seine ethischen Prinzipien oder mit dem Studium des Kirchenrechtes am Ende sogar seine Zeit, wie es ein neuerlich wieder gerne verbreitetes Scherzwort uns glauben machen will?

Jesus hat keine Bücher verfasst. Allerdings konnte er aus den Heiligen Schriften vorlesen und war schon als 12jähriger Knabe in der Lage, im Tempel mitten unter den Lehrern zu deren Erstaunen zuzuhören und Fragen zu stellen. »Und alle, die ihn hörten, waren erstaunt über seine Auffassungsgabe und über seine Antworten« (Lk 2,47). Er ist schließlich der Logos, der bei Gott war und ist. In ihm und durch ihn ist alles geworden und alles, wodurch wir Gott erkennen. Die Fülle aller Weisheit und des Lebens wird im Wort erkannt, das Fleisch geworden ist (Joh 1,14). Die vielen einzelnen Lehren und »Worte des ewigen Lebens« (Joh 6,67), die Jesus als Mensch im Vokabularium, der Syntax und der Grammatik menschlicher Sprache und der Artikulation des endlichen Geistes in der Pluralität seiner Ideen und Begriffe im Nacheinander von Raum und Zeit entfaltet hat, sind in dem einen un-geschaffenen Wort, das er in seiner göttlichen Natur ist (Joh 1,1), zusammengefasst und gehen aus ihm hervor. Das eine göttliche Wort spricht sich in den vielen menschlichen Worten Jesu aus und vereint das Erkennen der Menschen mit der Vernunft Gottes, in der er sich im Logos und Pneuma selber erkennt und liebt.

Die Wahrheit Gottes ist für uns unerschöpflich. Und gemeint ist das Geheimnis Gottes nicht nur vor seiner Offenbarung, so wie wir Gott in seiner ewigen Macht und Gottheit durch die Werke seiner Schöpfung erkennen in seinem Dasein als Schöpfer der Welt, ohne ihn in seinem Wesen erfassen zu können. Auch nach der Offenbarung und ihrer vollen Gegenwart im Fleisch gewordenen Wort und im Heiligen Geist vermögen wir Gott nicht wie einen Gegenstand unserer natürlichen, empirisch gebundenen Erkenntnis zu erfassen (d.h. seine notwendige Existenz empirisch zu beweisen oder zu widerlegen). Er bleibt ein Geheimnis, freilich nicht der Dunkelheit, sondern der Überfülle des Lichtes. Nur durch die Menschheit Jesu und ihre Gegenwart in der Kirche und den Sakramenten haben wir Anteil an der Wahrheit und am Leben Gottes in Jesus Christus.

Um Rede und Antwort (*apo-logia*) zu stehen wegen des »Logos der Hoffnung, die in uns ist« (1 Petr 3,15), muss auch der Glaube reflektiert werden. Wir haben kein positivistisches Offenbarungsverständnis. Das Wort Gottes wurde nicht im Himmel auf Hebräisch oder Arabisch einem Engel diktiert, der es einem erwählten Propheten zur mechanischen Wiedergabe anvertraut hätte. Gott begegnet uns im Leben und der Verkündigung des Sohnes Gottes als das Wort, das Fleisch geworden ist. Wenn das Wort Gottes in Jesus menschliche Gestalt angenommen hat, muss auch seine Aneignung in der Glaubensgemeinschaft der Kirche eine Geschichte des Dogmas, d.h. sei-

ner definitiven Erkenntnis haben. Aber hier wird nicht immer Neues erkannt, sondern das unüberholbar Neue, das *Verbum incarnatum*, wird von uns im Laufe der Kirchen- und Dogmengeschichte immer tiefer in seinem ganzen Reichtum erkannt, begriffen und vermittelt.

Christus hat das Zeugnis seines Heilswirkens den Aposteln anvertraut. Und darum dankt der Apostel Paulus den Thessalonichern, dass sie sein menschliches Wort der Verkündigung nicht als bloßes Menschenwort über Gott, sondern als Gottes Wort im Menschenwort angenommen haben (1 Thess 2,13). Der Glaube an den göttlichen Logos ist schon in sich selbst intellektuell. Keineswegs dürfen wir ihn auf blindes Vertrauen reduzieren. Er ist Wagnis der Selbsthingabe, aber kein waghalsiger Sprung über einen dunklen Abgrund hinweg.

Glaube ist immer auch Erkennen, weil er Teilhabe an der wechselseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn im Heiligen Geist ist. Darum hat der Glaube der Kirche rationale Strukturen und ihre Lehre kann dia-logisch vermittelt werden, weil sie in sich dia-logisch und somit logisch ist, wenn auch nicht eindimensional und selbst-reflexiv, sondern relational-dialogisch. Wenn wir den Fideismus ablehnen, fallen wir nicht in das gegenteilige Extrem, den Glauben rationalistisch auf die Fassungskraft des geschaffenen Verstandes zu reduzieren oder gar zum Kriterium zu machen, was wir als vernünftig und wissenschaftlich beweisbar annehmen oder ablehnen. Der Glaube braucht sich nicht vor dem Forum der fehlbaren Vernunft des Menschen zu verantworten, sondern nur vor dem Forum der irrtumslosen göttlichen Vernunft, an der die Unfehlbarkeit der Kirche im ihrem Glauben und Lehren teilhat. Die Wahrheit ist die Vernunft und die Vernunft ist die Wahrheit. Jeder Glaube an die Wahrheit Gottes ist Teilhabe an der Vernunft Gottes. Das *lumen naturale* der menschlichen Vernunft transzendiert sich im *lumen fidei*, wenn die Vernunft sich vom Heiligen Geist erleuchten lässt. Aus der inneren Einheit von Glauben und Vernunft heraus ergibt sich die Notwendigkeit einer rationalen Reflexion des Glaubens. Der Glaube wird nicht aus der Vernunft abgeleitet oder auf sie reduziert. Aber die katholische Theologie als Funktion der Kirche und ihrer Verkündigung versteht sich ihr Erkenntnisprinzip als *fides quaerens intellectum* (Anselm von Canterbury).

Man könnte fragen, warum die geistige und begriffliche Fassung des katholischen Glaubens nicht ein für allemal abgeschlossen werden kann. Reicht es nicht, wenn wir die Werke der Kirchenväter kritisch herausgeben und immer wieder nachdrucken? Oder wer wollte nach dem Erreichen des Gipfels der Synthese von Glaube und Vernunft in der *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin, des größten Intellektuellen, den die katholische Theologie nach dem hl. Augustinus bislang hervorgebracht hat, noch etwas Neues sich ausdenken? Oder wer wollte Newmans Theorie der Dogmenentwicklung überbieten?

Es ist richtig, dass wir immer beim hl. Thomas in die Schule gehen müssen und nicht hinter sein Reflexionsniveau zurückfallen dürfen. Aber genau so richtig und wichtig ist es, die geistigen Leistungen unserer Vorfahren nicht nur mechanisch zu wiederholen, sondern sie uns in einem geistigen Prozess und im Dialog mit den Geistes- und Naturwissenschaften der Gegenwart zu eigen zu machen und sie kreativ zu aktualisieren. Bis zum Ende der Welt wird es nicht gelingen, all das geistig zu bear-

beiten und aufzuschreiben, was Jesus getan hat und was er gestern, heute und morgen für uns bedeutet, denn »die ganze Welt könnte die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste« – so beschließt Johannes sein Evangelium vom Logos, der Gott ist, und der unser Fleisch angenommen hat. Theologie ist die Wissenschaft vom *Verbum incarnatum*. Des Schreibens theologischer Bücher, mit der dahinter stehenden dauernden Vermittlung von Glauben und Vernunft, wird kein Ende sein, bis der Herr in seiner Herrlichkeit erscheint und wir ihn schauen von Angesicht zu Angesicht im *lumen gloriae*. Dann werden wir die völlige Vernünftigkeit der Offenbarung erkennen als die Substanz dessen, was wir im Glauben erfasst und in der Hoffnung ergriffen haben, während wir im Pilgerstand das Ziel des Glaubens noch nicht sehen konnten (Hebr 11,1). Der Unterschied zwischen dem Glauben und Unglauben wird nach dem Tod allen offenbar sein. Die Gläubigen werden sehen, was sie geglaubt haben. Die Ungläubigen werden sehen, was sie nicht geglaubt haben.

Die innere Logik des Glaubensbekenntnisses

Prof. Gagliardi legt nicht eine Synthese der Dogmatik oder eine neue *Summa theologiae dogmaticae* vor. Das Spezifikum seines Buches ist es vielmehr, die Hauptthesen des Glaubensbekenntnisses in seinen einzelnen Artikeln aus der inneren Synthese der Offenbarung darzustellen und in ihrem heilsgeschichtlichen Vollzug verständlich zu machen. Wir können nicht wie im Deutschen Idealismus eine subjektive, objektive oder absolute Idee unseres Verstandes – selbst wenn wir ihn als dialektisches Moment an der Selbstentfaltung des absoluten Geistes begreifen könnten – als absoluten Ausgangspunkt nehmen, um alle Erscheinungen der Natur- und Geistesgeschichte in ein System zu bringen. Vielmehr erkennen wir im Glauben an, dass Gottes Vernunft uns umgreift und immer das größere Geheimnis bleibt. Aber wir beginnen zu erkennen, wie wir erkannt worden sind. Der Glaube an die Mysterien der göttlichen Offenbarung und Gnade zieht uns hinein in eine dynamische Bewegung des ganzen Menschen in Seele und Leib, in Herz und Verstand und mit all unseren Kräften, die auf die Einheit mit Gott in Wahrheit und Liebe zielt. Der Unterscheid zwischen Gott und Geschöpf wird nicht aufgehoben, aber die Trennung überwunden zu einer Gemeinschaft im Erkennen und Liebe. In der *theologia viatorum*, dem Status von Glaube, Hoffnung und Liebe »erkenne ich unvollkommen, dann aber im *lumen gloriae* werde ich durch und durch erkennen, so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin« (1 Kor 13,12).

Die katholische Theologie unterscheidet sich durch ihre geschöpfliche Demut von jeder idealistischen oder rationalistischen Metaphysik. Sie beugt sich vor dem Geheimnis Gottes und will es nie auf den Begriff bringen oder die Offenbarung in eine regulative Idee der Vernunft zwingen oder das Wort Gottes einem Postulat der moralischen Vernunft unterwerfen oder Gott gar nur zur Projektionsfläche unserer religiösen Gefühle entwerten. Der Glaube beruht auf der realen und geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes und hat sein festes Fundament in der Inkarnation des Logos, des Sohnes des Vaters, und der damit verbundenen Heilsereignisse von Leiden, Tod, Auferstehung, Geistsendung und der Wiederkunft Christi am Ende der Geschichte.

Daraus ergibt sich auch die ohne weiteres nachvollziehbare Gliederung des vorliegenden Buches. Nachdem in den ersten beiden Kapiteln das »synthetische Prinzip« der Offenbarung in der hypostatischen Union und im 2. Kapitel die Beziehungsebene von Offenbarung-Glaube-Theologie herausgearbeitet wurde, kann Prof. Gagliardi die ganze biblisch bezeugte Heilsgeschichte Gott dem Schöpfer und Gott-Sohn, dem Erlöser und dem Heiligen Geist als Heiligmacher zuordnen. Die Summe der heilsgeschichtlichen Offenbarung besteht in der expliziten Erkenntnis der Dreifaltigkeit Gottes: Eine einzige göttliche Natur in den drei göttlichen Personen von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Gewiss kennen wir die unterschiedliche Akzentuierung der Trinitätstheologie. Man kann von der Einheit Gottes in seinem Wesen als dem einen Gott ausgehen und dann die Dreiheit der Personen darstellen, die in ihrer relationalen Subsistenz die Einheit und Einzigkeit des göttlichen Seins und Wesens nicht sprengen oder verdreifachen. Man kann auch von der Monarchie des Vaters und der Dreiheit der Personen ausgehen und dann zur der einen Natur des einzigen Gottes gelangen, die sie zusammenhält.

In der gegenwärtigen philosophischen und interreligiösen Diskussion ist festzustellen, dass man die Trinität Gottes weder spekulativ etwa aus den immanenten Logik des Begriffs Liebe ableiten kann noch gegenüber dem Islam sie spekulativ erzwingen kann. Über einen Modalismus kommt man ohne die positive Offenbarung nicht hinaus und kann auch das Missverständnis eines Tritheismus nicht definitiv abweisen. Andererseits ist das Argument der Alttestamentler, das AT kenne keine Trinitätsoffenbarung, nur bedingt richtig. Gewiss kann es vor der endgültigen Selbstoffenbarung Gottes in der Person des Logos, der unser Fleisch angenommen hat, und der endzeitlichen Ausgießung des Geistes vom Vater und vom Sohn weder bekenntnismäßig noch begrifflich eine Erkenntnis der Trinität Gottes als Heilsgeheimnis geben. Aber im Alten Bund wird nicht eine göttliche Natur geoffenbart, sondern es offenbart sich die Person des Vaters, die die göttliche Natur ganz und ausschließlich besitzt. Das Personsein Gottes ergibt sich nicht im Verhältnis Gottes zur Schöpfung und zum Menschen, denn sonst könnte Gott sich in seinem Wort und Geist gar nicht offenbaren und in ein personales Verhältnis zu uns eintreten. Wäre dem nicht so, ergäbe sich die Personwerdung Gottes von uns her. Oder das Personsein Gottes wäre nur eine Projektion und damit die Aufhebung jedes Gottesverständnisses. Der Mensch hätte nur mit sich selbst zu tun. Gott wäre nur Phantasma, in dem sich die Selbstreferenz des Geschöpfes spiegelt. Da aber Gott Person ist im Bezug auf sich, kann im Gang der Selbstoffenbarung auch durch die Inkarnation die relationale Subsistenz des Sohnes und schließlich die Subsistenz des Geistes des Vaters und des Sohnes erkannt werden, weil sie geoffenbart werden. So widerstreitet das Geheimnis der Trinität nicht der Einzigkeit der göttlichen Natur und der Existenz des einzigen Gottes. Der trinitarische Monotheismus erweist sich im unüberbietbaren Maß vernünftiger im Licht der tatsächlichen Selbst-Offenbarung Gottes als der unitarische Monotheismus.

In den folgenden 6 Kapiteln schreitet der Verfasser folgerichtig weiter vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes zu Maria, der Mutter des ewigen Sohnes Gottes, der aus ihr in der Zeit das Menschsein annahm. Es folgt die Betrachtung der Kirche

als Jungfrau und Mutter. Die hierarchisch-apostolische Verfassung der Kirche widerspricht nicht – wie Martin Luther meinte – der Gleichheit aller Christen im Gottesverhältnis aufgrund des allgemeinen Priestertums. Nach der Darstellung der allgemeinen Sakramententheologie und der Liturgie als Anbetung und Verherrlichung Gottes und nicht nur als Übermittlung der Erlösungsgnade in den einzelnen Sakramenten folgt in einem eigenen Kapitel die Eucharistie. Richtig sieht Prof. Gagliardi, dass die hl. Messe als Opfer und Sakrament von so ausgezeichnete Bedeutung für den Christen und die ganze Kirche ist, dass sie nicht einfach nur als das dritte Sakrament der Initiation in der Reihung der Siebenzahl abgehandelt werden kann. Es folgt als 12. Kapitel die Darstellung der letzten Dinge, die Eschatologie im engeren Sinne, in der sich Gott als Ursprung und Ziel der ganzen Schöpfung offenbart und der Mensch in Himmel oder Hölle sein endgültiges Verhältnis zu Gott wesentlich mit definiert. Zwar hängt alles von der Gnade und Prädestination ab. Aber Gott hat dem Menschen Verstand und Freiheit gegeben, so dass er selbst sein Heil in Furcht und Zittern mitwirken muss. Auch hier zeigt sich, dass Glaube und Vernunft, Vorherbestimmung und Freiheit, Gnade und gute Werke nicht zu trennen sind. Wenn aufgrund der Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos in Christus zwei Naturen, zwei Energien, zwei Willen zusammen sind und zusammenwirken, dann kann der Primat Gottes niemals die Ausschaltung des Geschöpfes sein. Die Eigenwirklichkeit und Eigenaktivität des Menschen muss gegen den Pantheismus und Panentheismus festgehalten werden. Gegen Luthers Lehre vom unfreien Willen ist zu betonen, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall die Fähigkeit zum Tun des natürlich Guten und zur Erkenntnis der Existenz Gottes als Schöpfer der Welt und als Richter über Gut und Böse nicht vollständig verloren hat. Erst recht wird der Mensch durch die Gnade Christi befähigt zum natürlichen und übernatürlich-verdienstlichen Tun des Guten und zur Erkenntnis Gottes in seiner Offenbarung der Wahrheit und des Heils. Den falschen Konsequenzen in der Anthropologie liegt ein monophysitisches oder nestorianisches Mißverständnis der hypostatischen Union zugrunde.

Der »Bauplan« des Werkes im katholischen »et-et«

Nach diesem Schnelldurchgang durch den überreichen Inhalt dieses Buches mit seiner gedanklichen Prägnanz und stupenden Stofffülle fragen wir nach dem ordnenden Prinzip, dem Bauplan des Ganzen. Im ersten Kapitel (S. 25- 116) wird es ausführlich beschrieben.

Nach all dem, was bisher gesagt wurde, ist es nicht ein Prinzip, das von außen wie eine Form an die *materia prima* herangetragen wird. Vielmehr wird das theologische Denken von der Wirklichkeit der Offenbarung bestimmt. Das Sein geht dem Gedacht-werden voraus. Die Reihenfolge von *auditus fidei* und *intellectus fidei* ist unumkehrbar. Bei der menschlichen Vernunft geht der Bauplan des Architekten *in mente* seiner Ausführung *in realitate* voraus. Gottes Vernunft verwirklicht in der Schöpfung, in der Heilsgeschichte und der Rechtfertigung des Sünders seinen Heilsplan, seine ewige Idee in der Welt.

»Ora, in questo libro noi intendiamo presentare una teologia intesa come rivelazione della «sintesi», la quale è unione di aspetti che hanno, tra loro, un'ordine gerarchico oggettivo; un'unione non estrinsecamente operata, ma che costituisce la realtà e da essa viene appresa« (S. 33) [»Nun, in diesem Buch wollen wir eine Theologie vorstellen, die sich als Offenbarung der «Synthese» versteht, welche die Einheit von Gesichtspunkten ist, die untereinander eine objektive hierarchische Ordnung besitzen; eine Einheit, die nicht äußerlich bewirkt wird, sondern die Wirklichkeit darstellt und aus ihr angenommen wird«].

»La suprema sintesi che è stata infranta è allora, prima di ogni altra, quella tra Dio e uomo in Gesù Cristo, causa e modello di ogni altra composizione sintetica della fede« (S. 34; cf. 44) [»Die höchste Synthese, die jeweils eingegangen wurde, ist also vor jeder anderen die zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus, Ursache und Modell jeder anderen synthetischen Zusammensetzung des Glaubens«].

Sieht man von der Trinität ab, die wegen der absoluten Transzendenz und Überkategorialität Gottes anders zudenken ist (S. 439), so ergibt sich für alle Glaubensgeheimnisse eine gewisse Bipolarität. Doch auch hier muss von einem Vorsprung der immanenten Trinität vor der ökonomischen Trinität ausgegangen werden. Nur so kann man die falsche Konsequenz aus ihrer Identität vermeiden, nämlich dass sich die immanente Trinität erst durch ihre heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung konstituiert. Das katholische Prinzip des *et-et* steht einem exklusiven, das andere Glied der Beziehungseinheit ausschließenden Prinzip des *aut-aut* im Protestantismus gegenüber. Dabei besteht der Unterschied nicht darin, dass der Katholizismus dogmatisch und der klassische Protestantismus der Reformatoren in Glaubensfragen liberal wäre. Luther hatte gegenüber dem »liberalen« Erasmus in seiner Schrift »*de servo arbitrio*« (1525) das dogmatische Prinzip des Christentum scharf hervorgehoben: »*Tolle assertiones – et Christianismum tulisti*«.

Bei Luther folgt aus dem dogmatischen Prinzip der Exklusion allerdings eine Einseitigkeit, die dem Ganzen der Offenbarung nicht gerecht wird. Aus den *Solus*-Prinzipien folgt nur eine scheinbare Radikalität, die auf den ersten Eindruck hin mitreißt, aber bei genauerem Hinsehen doch auch Wesentliches des Christentums unterschlägt. Gewiss gibt es nur den einzigen Mittler (*solus Christus*). Das gilt gegenüber seiner außerchristlichen Leugnung, aber nicht gegenüber dem Prinzip seiner Anwendung in der Kirche Christi. Denn Christus ist als Haupt der Kirche niemals ohne seinen Leib. Das Prinzip der Rechtfertigung des Sünders »allein durch Glauben« (*sola fides*) gilt gewiss gegenüber der Meinung, es gäbe neben Christus noch andere Wege zu Gott, aber nicht gegenüber dem Prinzip, dass sich in den guten Werken die Gemeinschaft mit Christus und dem Nächsten verwirklicht und dies mit ausschlaggebend ist für unser Gottesverhältnis. Gewiss ist die Heilige Schrift (*sola scriptura*) als Wort Gottes die Norm für den Glauben und die Theologie. Aber das Christentum ist keine Buchreligion. Die Menschheit Christi ist das Fleisch gewordene Wort Gottes. Die mündliche und schriftliche Tradition der Apostel mit ihrer Fortsetzung in der Kirche ist der Raum der Anwesenheit des Christus, der zu uns heute spricht und in den Sakramenten zu unserem Heil an uns handelt.

Alles Geschöpfliche ist ein Kompositum. Der Mensch ist konstituiert in seinem Sein durch Da-sein und So-sein, Seele und Leib, Personalität und Sozialität. Glaube

gibt es nicht ohne die Vernunft, das Bekenntnis zu Christus im Glauben verlangt das Bekenntnis zu ihm in den Werken. Das gemeinsame Priestertum bedarf eines sakramentalen Priestertums, »um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi« (Eph 4,12). Im gleichen Ersten Petrusbrief, wo vom königlichen Priestertum der ganzen Kirche an der Welt die Rede ist, wird auch gesprochen von den Hirten, die im Namen Christi, des höchsten Hirten, für die Kirche Gottes sorgen (1 Petr 5,2–4).

Immer ist die Einheit eines zusammengesetzten Ganzen durch ein leitendes Prinzip in dieser Komposition verwirklicht. Die Seele ist die Form des Leibes und bringt den Menschen zur konkreten Existenz. Von Christus, dem Haupt der Kirche, geht alle Gnade aus, aber sie vermittelt sich durch die Kirche, seinen Leib. So gibt es den einen und ganzen Christus in der Einheit von Haupt und Leib. Die in der Philosophie und den Wissenschaften auch von Nicht-Christen erkannten Wahrheiten widerstreiten nicht den geoffenbarten Wahrheiten und ihrer Darbietung in den biblischen Sprach- und Denkformen. Denn immer setzt die Gnade die Natur in Leib und Seele, Vernunft und Freiheit des Menschen voraus. Sie befreit sie von der Beschädigung durch die Sünde. Und dann erhebt und vollendet »die Gnade und Wahrheit Christi« (Joh 1,17) den Menschen und die ganze Schöpfung

So ist Christus in allen einzelnen Glaubenswahrheiten das synthetische Prinzip, der aber die mit seiner Menschheit verbundenen Realitäten, die Kirche und die Sakramente nicht ausschaltet, sondern zu ihrer Wirksamkeit bringt. Nur so fallen die verschiedenen Artikel des Glaubens nicht auseinander. Die Dogmen stehen nicht wie eine mechanische Summe von unverbundenen Wahrheiten und Sätzen vor uns, sondern sie sind nach dem Gesetz der *analogia fidei* in einem *nexus mysteriorum* verbunden und gemäß der Hierarchie der Wahrheiten organisch verwoben und logisch ineinander zugeordnet.

Das kann nicht verwechselt werden mit dem lutherischen Prinzip *simul iustus et peccator*, das nur die Folge ist der Auffassung der Gnade als bloßer Gunst Gottes (*favor Dei*) gegenüber dem Sünder im Gegensatz zur neuen Geschöpflichkeit des Getauften. Demnach wird der gerechtfertigte Sünder nur für gerecht erklärt, aber nicht gerecht gemacht, indem er aus dem Status der von Gott trennenden Sünde in den Status der heiligmachenden Gnade überführt wird. Im Unterschied zum synthetischen Prinzip *et-et* des Katholizismus steht das protestantische Prinzip *simul iustus et peccator* im Gegensatz zum Kontradiktionsprinzip. Es kann demnach nicht eine Sache unter derselben Rücksicht und zu gleicher Zeit die entgegengesetzte Bestimmung aufweisen.

Es versteht sich von selbst, dass die katholische Theologie nicht vom Kontradiktionsgesetz abweichen kann, indem sie die dialektische Denkform Hegels aufnimmt. Der Verfasser orientiert sich an den großen Denkern der katholischen Tradition. Man spürt in seinem Denken die ruhige Formkraft des hl. Thomas von Aquin und die überragende Weite und Tiefe seines synthetischen Verstandes. Der Verfasser tritt nicht in eine detaillierte Diskussion mit der zeitgenössischen Theologie ein, obwohl diese ihm bekannt ist und er immer wieder darauf reagiert. Aber er beschränkt sich auf die bewährten Autoren und auf die offiziellen Dokumente des Lehramtes. Die Quellen-

angaben zeigen, wie er in der Hl. Schrift und in der gesamten katholischen theologischen und lehramtlichen Tradition zuhause ist (vgl. S. 873–917).

Die katholische Theologie erscheint gegenüber dem revolutionären Pathos der reformatorischen *sola*-Prinzipien zuerst weniger radikal und manchmal zu kompromisshaft. Sie schließt nicht von vornherein jeden Bezug zur außerchristlichen Philosophie und Ethik aus. Sie erkennt auch bei aller Kritik des Heidentums in den anderen Religionen Elemente des Guten und des Wahren an, die von Gott her kommen und auf seine Wahrheit und Güte verweisen.

Die Kirche geht nicht unberührt von den Wechselfällen der Geschichte rein wie eine platonische Ideengemeinschaft durch die von Sünde und Bosheit infizierte Welt. Sie bedarf immer ihrer inneren Erneuerung aus der Gegenwart Christi. Aber sie kann im Bemühen um die Überwindung der Sünde auch in den eigenen Reihen nicht das Leibliche, Sichtbare, Konkrete ausschalten, das zwar Anlass, aber niemals der Grund der Sünde ist.

Wenn die römische Kirche und die deutschen Bischöfe beim Ablasshandel, der die protestantische Reformation und die Abspaltung von Millionen Katholiken von der Kirche auslösten, schwer versagten, darf man darum nicht den Ablass als fürbittendes Gebet der Kirche zur Überwindung der Sündenstrafen abschaffen oder gar die Existenz des römischen Primats und des sakramentalen Bischofsamtes in Frage stellen. Kirchenreform ist immer notwendig. Aber man darf das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Man kann Bedenken geltend machen am kirchenpolitischen Kurs sogar eines Papstes oder dem Versagen etwa des V. Laterankonzils kurz vor dem öffentlichen Protest Luthers gegen Mißstände in der Kirche. Aber solche Kritik dient der Verbesserung des kirchlichen Lebens. Wir können jedoch nicht die Kirche als solche und ihre Einrichtungen und ihre gewachsene Gestalt überhaupt verwerfen. Man darf auch nicht, wie die Donatisten, durch Ausschluss der Sünder schon auf Erden eine Kirche der Heiligen schaffen, die unter sich bleiben. Statt dessen muss der Sünder gerufen werden zur Widerversöhnung mit Gott und der Kirche, die aufgrund ihrer Einheit mit Christus heilig ist und heiligt in ihren Sakramenten.

Die Einfachheit des kindlichen Glaubens

Nach all dem gewaltigen Durchgang durch die Theologie- und Dogmengeschichte und dem hohen Gedankenflug gelingt dem Verfasser eine punktgenaue und weiche Landung, wie es nur erfahrenen Piloten gegeben ist.

Alle Theologie beginnt bei der Einfachheit des Glaubens und vereint alle Christen im Glauben der Einfachen, der Kinder. Und sind wir nicht alle angefangen von Paulus und Johannes, von Origenes zu Augustinus und von Thomas von Aquin bis zu John Henry Newman, von Joseph Ratzinger bis zu Hans Urs von Balthasar, von der hl. Theresia von Avila bis zur Mutter Theresa, nichts anderes, aber auch nichts weniger als Kinder Gottes, die durch Christus im Heiligen Geist zu Gott Abba, Vater sagen dürfen.

Und mit dem Wort des Herrn selbst beschließt Prof. Gagliardi sein fulminantes Werk, um alle Theologie wieder im kindlichen Glauben einzuschließen:

»Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Reich Gottes eingehen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte« (Mt 18,3).

Alle kleinen und großen theologischen Bücher werden nach dem Vorbild des hl. Lukas in seinem umfangreichen Doppelwerk von Evangelium und Apostelgeschichte nur mit der einzigen Absicht geschrieben, lieber Leser des großartigen Werkes von Mauro Gagliardi, »damit du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen kannst, in der du unterwiesen worden bist« (Lk 1,4).

Spiritualität

Liebe, Leib und Leidenschaft. Personsein aus der Sicht der Theologie des Leibes. Hg. Janusz Surzykiewicz, Maria Groos, Teresa Loichen, Joost van Loon. St. Ottilien: Eos 2016, 364 Seiten, ISBN 978-3-8306-7835-9.

In der Vergangenheit der kath. Kirche hatte der Leib keine gute Presse. Er musste dem Geist zu Diensten sein, wurde malträtiert und teils drakonischen Fastenkuren unterworfen. Seit Jahrzehnten wird er allerdings geradezu vergötzt. Fitnesscenter haben in Universitäten die Hochschulkapellen ersetzt. Johannes Paul II. hat mit seiner Theologie des Leibes für Ausgeglichenheit gesorgt. Der Leib wird zu einem der Orte der Epiphanie Gottes. In ihm wird das Geistliche und das Göttliche sichtbar. Der vorliegende Tagungsband entfaltet diesen Grundgedanken in allen Beiträgen. Nach Grußworten des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz Kardinal Marx und des österreichischen Familienbischofs Klaus Küng eröffnet der Eichstätter Ortsbischof Gregor Maria Hanke den Reigen der Beiträge: Trotz menschlicher Unzulänglichkeiten und körperlicher Vergänglichkeit ist die sakramentale Liebe von Mann und Frau auf Dauer angelegt. Der St. Pöltener Moraltheologe Josef Spindelböck erklärt in einer Hermeneutik die Theologie des Leibes, die solches ermöglicht. Das Ehepaar Norbert und Renate Martin aus Vallendar, Mitglieder des päpstlichen Rates der Familie seit 1981 stellen die Verbindung von *Humanae vitae* und der Theologie des Leibes her und weisen darauf hin, dass die Beachtung der fruchtbaren und unfruchtbaren Zeiten Natur und Personsein, die zwei Komponenten menschlichen Seins verbindet und sittliches Handeln erfordert. Es ist das ökologische Dilemma unserer Zeit, dass diese im Großen und Kleinen nicht gelingt und durch unverantwortlichen Technikeinsatz ebenso im Großen und Kleinen noch verschärft wird. Dankenswerterweise hat der Diplompädagoge und Absolvent des Studiengangs Theologie des Leibes in Heiligkreuz Ralf Reissel aufgezeigt wie schon vor Johannes Pauls II. die katholische Sexualmoral eine Entwicklung zum besseren Verständnis natürlicher Geschlechtlichkeit und personaler Verantwortung zurückgelegt hat. Der Heiligkreuzer Dozent Corbin Gams, Leiter verschiedener Studiengänge zur Theologie des Leibes referiert über eine zentrale Kategorie der Theologie des Leibes, die »bräutliche Liebe« und enthüllt den Geschenkcharakter des Leibes als die Gabe der Liebe schlechthin, die nicht etwa auf einem Handel auf Gegenseitigkeit oder wech-

selseitigem Ausgleich der Triebhydraulik, sondern eben in seiner Höchstform als freies Geschenk beruht. Erstaunliches enthüllt die zu den Herausgebern des Bandes zählende Pharmazeutin Maria Groos und vielfältig mit der Theologie des Leibes Vertraute in einem Vergleich des Begriffs der Jungfräulichkeit bei Luigi Giussani und Johannes Paul: Jungfräulichkeit ist auch für die Ehe wichtig. Sie schützt den Ehepartner davor Gebrauchsgegenstand zu werden. Obwohl man sich gegenseitig besitzt, geschieht dieses Besitzen im Geiste der Anschauung. Die Madrider Sexualwissenschaftlerin Teresa Suarez del Vilar erläutert die spezifischen Typologien von Mann- und Frausein und entdeckt das mosaikartige Vorhandensein des gegengeschlechtlich Anderen in sich selbst. Die Berliner Schauspielerinnen Barbara Pavelka betrachtet den Leib von der darstellenden Kunst her als einen geschlechtlich begehrlchen und auf diese Begierde hingeeordneten, der aber durch bräutliche Liebe geschützt wird und nicht in dieser Begierde untergehen darf. Eher mit der Vorbereitung zur Ehe haben die Beiträge des Direktors des Theologenkonvikts Albertinum in Bonn Romano Christen und der Teen-Star Kursleiterin Karolin Wehler mit ihrer begleitenden Praxis zu tun. Das Berufungsgeschehen ist ein Berührungsgeschehen eher durch Zeugnis, weniger durch Theorie und beide Berufene sollten aus der gleichen Kraftquelle schöpfen. Die beiden folgenden Beiträge Stillen als Geschenk von der Madrider Sexualtherapeutin Carmela Baeza und dem ugandischen Ehepaar Anne und Michael Nganda haben Gegensätzliches zum Thema, einmal das Glück ein Kind stillen zu können und zum anderen das Leid keine Kinder bekommen zu können und was das in Afrika insbesondere bedeutet. Der Eichstätter Soziologe Joost van Loon beschäftigt sich mit dem Auseinandertriften von Normativität und Normalität. Die Theologie des Leibes ist der Versuch beides wieder zusammenzuführen, nicht durch ein forderndes moralisches Sollen, sondern durch ein attraktives Sein dessen, was das Beseligende des sexuellen Leibes durch seine theologische Erschließung schenkt. Die beiden letzten Beiträge über Abtreibung und Schwangerschaftskonflikte des Eichstätter Sozialpädagogen Janusz Surzykiewicz und der Eichstätter Diözesanreferentin Teresa Loichen untersuchen inwiefern die Theologie des Leibes hilfreich für genannte Konfliktfelder sein kann. Im ersten Fall handelt es sich um einen außerordentlich differenzierten, diffizilen, jenseits aller ideologischen Vorbehalten vorgetragenen Bericht über Abtreibung als traumatisches Erlebnis und wie hilfreich es ist, wenn eine religiöse Prägung positiv durchgehalten werden kann. Wäh-

rend es sich in diesem Beitrag um eine Bestandsaufnahme handelt, werden im letzten Beitrag Möglichkeiten der Konfliktbewältigung in der Perspektive einer Theologie des Leibes erörtert. Summa summarum sind die Beiträge des Tagungsbandes ein großartiges Beispiel von Bandbreite und Wirksamkeit der Theologie des Leibes, wenn sie denn mehr kirchlich rezipiert werden würde.

Helmut Müller, Vallendar

Theologen

Siegfried Wiedenhofer, Die Theologie Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze (Ratzinger-Studien Bd. X), Regensburg (Pustet Verlag) 2016, 861 Seiten, ISBN 978-3-7917-2839-1, € 49,95.

Das durch die Herausgeber der »Ratzinger-Studien« am Regensburger »Institut Papst Benedikt XVI.«, zu dessen wissenschaftlichem Kuratorium der Verfasser gehörte, posthum vorgelegte Werk des ehemaligen Frankfurter Systematikers Siegfried Wiedenhofer (1941–2015) will einen Blick auf das Ganze der Theologie Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. werfen und diese in ihrer vermittelnden Funktion zwischen Tradition und Moderne darzustellen versuchen. Wiedenhofer war Student Ratzingers in Bonn und bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von München-Freising zehn Jahre (1967–1977) in Tübingen und Regensburg sein wissenschaftlicher Assistent. Die fast bis zum Abschluss geratene kritisch-analytische Darstellung wurde von den Herausgebern ohne inhaltliche Hinzufügungen formal etwas überarbeitet. In einer Einleitung (16–22) erklärt sich Wiedenhofer selbst zu Absichten und Grenzen seiner Untersuchung. Die Arbeit ist die »stückweise Abtragung einer langjährigen Dankeschuld« und will »das, was in meiner Sicht die exzeptionelle theologie- und kirchengeschichtliche Größe und Bedeutung dieses Werkes ausmacht, nämlich in einer der größten Umbruchszeiten der Kirchengeschichte Kontinuität und Erneuerung, Einheit und Vielfalt, Innerlichkeit und Äußerlichkeit des Glaubens und der Kirche so zu verbinden, dass nicht zuletzt durch diesen Beitrag wenigstens bis zur Gegenwart ein völliges Auseinanderbrechen der Kirche verhindert wurde. [...] Die Bewahrung der Identität und Kontinuität des Glaubens ist bis zum Schluss sein zentrales Anliegen. [...] Das Riesengericht ist nicht nur ein theologischer Streit um die Wahrheit des Glaubens. Es ist auch spirituelle Hin-

führung zum Glauben, eine Art moderner Mystagogie« (16f). Die Verbindung von historischer und systematischer Theologie, die Wiedenhofer bei Ratzinger gelernt hat, prägt seine in manchem auch »fundamentaltheologische« Untersuchung, die sich auch alternativen Stimmen öffnet. Sie steht, wie er selbst einräumt, durch ihren analytisch-objektivierenden Zugang mit eher formalen Kriterien in Gefahr, die ganzheitliche und integrative Theologie Ratzingers »zutiefst zu konterkarieren, ja vielleicht zu zerstören« (19). Gerade so aber gelingt es, den diachronischen Charakter der Theologie Ratzingers als katholischer Universitätstheologe, Bischof, Präfekt der Glaubenskongregation und Papst darzulegen, und »das verbreitete, oberflächliche und auch sehr deutlich (kirchen-)politisch motivierte Einteilungsschema, das von einer frühen Reformtheologie und einem nachkonziliaren neokonservativen Rückfall spricht« (21), zu vermeiden. Strukturiert ist die theologisch-analytische Darstellung in einer auf den Semiotiker Charles Morris zurückgehenden Formulierung in einem dreifach sich wechselseitig bestimmenden Zugriff: als Pragmatik den Gegenstand im kommunikativen Handlungskontext betrachtend, als Grammatik (Logik) als strukturierte Form und als Semantik (Hermeneutik) als Sinnsystem betrachtend. Dies ist ein zugegeben zunächst ungewohnter und »sekundärer« (G. Steiner) Zugang, der aber von Wiedenhofer genutzt wird, um die Theologie Ratzingers methodisch objektiver erfassen zu können.

Im ersten Kapitel der »Pragmatik« (23–105) wird Ratzingers aktive Wirkung vor während und nach dem Konzil geschildert als doppelter Kampf gegen die neuscholastische und liberale Theologie, die beide die katholische Tradition verengen – wobei letztere sich zunehmend mit dem Namen des ehemaligen Kollegen Hans Küng verbindet. Das zweite Kapitel der »Grammatik« (106–454) befasst sich mit Grundbegriffen, Methode und Form der Theologie Ratzingers. Fundamentaltheologische Themen wie »Glaube und Offenbarung« (107–147), »Glaube und Religion« (147–186), wozu auch das breit erörterte Thema Absolutheitsanspruch des Christlichen angesichts möglicher Religionsdialoge gehört, und »Glaube und Kirche« (186–242) werden von Wiedenhofer intensiv in Kenntnis aller Texte und auch Kontroversen behandelt. Besonderen Raum findet der ökumenische Dialog (219–42), auch Ratzingers Sicht auf Martin Luther. Dem schließt sich eine ausführliche Darstellung der »Theologie als vernünftiges und wissenschaftliches Unternehmen« (242–454) an. Hier geht es um Unterscheidung und Einheit von Glaube und Vernunft, eines der Zentralthemen Ratzingers, aber auch um Wissenschaftscharakter

(309), Methodenstruktur (342) und Kirchlichkeit (412) von Theologie. Theologische Pluralität, Ökumene, Integration und Polarisierung werden an Originaltexten untersucht. Das dritte Kapitel zu »Semantik und Hermeneutik« (455–757) behandelt das Verständnis von Inhalt und Praxis des christlichen Glaubens nach Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Die »Mitte des christlichen Glaubens« (455) ist das biblisch fundierte trinitarische Gottesbekenntnis. Nicht fertig ausführen konnte Wiedenhofer den Abschnitt über die Schöpfungslehre. Die Darstellung der Christologie und Erlösungslehre konzentriert sich auf die »Einführung in das Christentum« (1968) und die päpstlichen Jesus-Bücher (2007; 2011; 2012). Es folgt das Thema »Glaube an den Heiligen Geist« (522–529), das durch Ratzingers Christozentrik etwas verdrängt erscheint, und das breit in seinen Facetten ausgeführte katholische Kirchenverständnis (529–617) mit der Behandlung der neuen Konzilsentwicklungen bis zur darin integrierten Mariologie (618–646), bei der besonders das Thema Jungfrauengeburt exakt erörtert wird [vgl. dazu nun Bd. IX der »Ratzinger-Studien«: Rainer Hangler, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Regensburg 2016].

Nach der allgemeinen Kirchenlehre folgen knapper die Behandlung der Sakramente, besonders der Taufe und Eucharistie (646–655). Es fehlt leider weitgehend das für Ratzinger so zentrale Thema der Liturgietheologie, auch wenn es in Anmerkungen gelegentlich erwähnt wird. Ausführlicher wird wieder die »christliche Vollendungshoffnung« (655–732) zur Sprache gebracht. Dabei geht es neben Ratzingers bekanntem Lehrbuch zur Eschatologie (1977), das eine »dialogische Unsterblichkeit« konzipiert, und den Diskussionen mit G. Greshake um die »Auferstehung im Tod« auch um eher säkulare Vollendungshoffnungen wie sie seit den frühen 1970er Jahren eine politische Theologie (etwa von Ratzingers Münsteraner Kollegen J. B. Metz) und die südamerikanische Befreiungstheologie, mit deren Einseitigkeiten sich Ratzinger als Glaubenspraktiker intensiv befasst, vorbringen. Die päpstliche Enzyklika »Spe salvi« (2007) erhält abschließend ihre Würdigung. Zu den eschatologischen Fragen sieht Wiedenhofer allerdings trotz klarer Kontinuitäten noch weiteren Diskussionsbedarf (726–732). Der letzte Abschnitt zur christlichen Glaubenspraxis (733–757) widmet sich recht kurz gefasst den Themen Verkündigung, Katechese, Neuevangelisierung, Gottesdienst und Gebet (wo auch die Liturgietheologie erwähnt wird), Ethik, Caritas, Europa, sowie Kirche und Staat. Es fehlt dabei eine Analyse der Freiburger »Entweltlichungs-Rede« vom September 2011.

Zum Schluss seines leider unvollendet gebliebenen Buches würdigt Wiedenhofer »die Bedeutung des Wirkens Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. für Theologie und Kirche« (758–766). Dazu sei generell noch zu früh, aber die Besonderheit der Integration von Spiritualität, Kirchlichkeit und Vernünftigkeit des Glaubens dürften sein Markenzeichen bleiben. Ratzingers Theologie hat in allen Kontroversen, denen sie sich stellt, einen »pazifizierenden Charakter« und schöpft als »Ressource-ment-Theologie« (760) aus den geistlichen Quellen der Überlieferung. Wiedenhofers umfangreiches Werk ist das Vermächtnis eines aufmerksam-kritischen Schülers, der besonders mit dem 2. Kapitel »Logik oder Grammatik der Theologie« einen bleibenden Beitrag zur Rezeption des Denkens und Wirkens von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. geleistet hat. Eine von sekundären Kategorien freiere, biblische und liturgische Bezüge stärker einbindende Gesamtdarstellung der Lehre des großen »Theologenpapstes« bleibt jedoch weiter aufgeben.

Stefan Hartmann, Bamberg

Exegese

Josef Pichler / Christine Rajič (Hg.), *Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike*, (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 13), 248 S., kart., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017, ISBN 978-3-7917-2836-0, € 24,95.

Die antike Stadt Ephesus mit ihrer urchristlichen Tradition spielte für die Ausbreitung des frühen Christentums eine entscheidende Rolle. Ausgehend von methodisch innovativen Zugängen werden in den einzelnen Beiträgen einander ergänzende Perspektiven entwickelt. Dabei entsteht ein lebendiges Bild dieser Metropole. Der Band enthält die Vorträge einer Tagung, die in St. Pölten stattgefunden hat, und gibt aktuelle Einblicke in das fruchtbare Gespräch zwischen Archäologie, Exegese und Patristik. Dabei werden Einsichten in zeit-, sozial- und wirkungsgeschichtliche Hintergründe sowie literarische Erinnerungen und theologische Reflexionen entfaltet. Der Herausgeber ist Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten und an der Karl-Franzens-Universität Graz; die Herausgeberin arbeitet als Doktorandin am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft in Graz. Beide konnten für die Tagung bestens ausgewiesene

Referenten, zum Großteil aus der Neutestamentlichen Wissenschaft, gewinnen. Die Publikation enthält folgende Beiträge: Peter Scherrer (Archäologie, Graz), Die Stadt der Jungfrau und der Apokalypse – Personen des Neuen Testaments in Ephesus? Eine archäologische Spurensuche (12–20); Stefan Schreiber (Augsburg), Paulus in Ephesus. Historische Probleme und literarische Erinnerungen (21–52); Martin Hasitschka SJ (Innsbruck), Die Lokalisierung des Johannesevangeliums (53–67); Thomas Söding (Bochum), Gottes Haus in der Welt. Das Bild der Kirche nach dem Epheserbrief (68–94); Josef Pichler, Zum Eheideal des Epheserbriefes im Kontext griechischer Sozialgeschichte (95–129); Martin Stowasser (Wien), Ephesus – frühchristliche

Gemeinde in apokalyptischer Perspektive (Offb 2,1–7) (130–170); Konrad Huber (Mainz), Von Ephesus bis nach Laodizea. Topographie der Bewahrung in den Sendschreiben der Johannesoffenbarung (171–202); Hilda Steinhauer (Patristik, St. Pölten), Johannes von Antiochien – Konzilsteilnehmer in Ephesus und Wegbereiter für Chalcedon (203–246). Mit Recht stellen die Herausgeber fest, dass in der Exegese »Stadtkulturen neu entdeckt« (7) werden. In Ephesus hat im Jahr 431 auch das dritte ökumenische Konzil stattgefunden. Der empfehlenswerte Band gibt interessante Einblicke in ein wichtiges Forschungsgebiet neutestamentlicher Exegese.

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:

Dr. Ernst Burkhart, Linnéplatz 3, A-1190 Wien

Email: ernstburkhart@gmail.com

Gerhard Kard. Müller, Kongregation für die Glaubenslehre,

Palazzo del Sant'Uffizio 00120 Città del Vaticano

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachstr. 10, A-6900 Bregenz

Email: johannes.nebel@daswerk-fso.org

Prof. Dr. Heinz Sproll, Fellbacherstr. 10, D-71640 Ludwigsburg

E-Mail: sproll.heinz@web.de

B 51765

34. Jahrgang Heft 3/2018

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

- Heinz-Lothar Barth: *Die Areopagrede des heiligen Paulus: Prototyp des modernen interreligiösen Dialogs oder biblisches Zeugnis für die christliche Chrêsis?* 161
- Stefan Würges: *»Heiligkeit« als geistliches Konzept für Ehe und Familie* 190
- Stefan Hartmann: *Romano Guardini als »Wächter« der Theologie* 214

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Bernhard Augustin: *Panorama der neuen Edith-Stein-Forschung* 227

BUCHBESPRECHUNGEN 234

Theologen – Ökumenische Theologie – Exegese – Mediävistik

*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: druck@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 Areopagrede des heiligen Paulus: Prototyp des modernen interreligiösen Dialogs oder biblisches Zeugnis für die christliche Chrêsis?

Von Heinz-Lothar Barth*, Bonn

Prof. Dr. Christian Gnilka, dem renommierten Münsteraner Latinisten und gläubigen Katholiken, zum 80. Geburtstag gewidmet. Durch seine umfassenden Arbeiten zu Prudentius zeigt er mit philologischem Scharfsinn die Schönheit jener antiken christlichen Dichtung auf. Durch seine vielfältigen Studien zur Chrêsis versteht er es, uns den richtigen Umgang des Christentums mit anderen Religionen und Kulturen zu lehren.

Zusammenfassung

Seit einigen Jahrzehnten ist es üblich geworden, sich auf die Areopagrede des hl. Paulus als Muster für den modernen interreligiösen Dialog zu beziehen, in dem die christliche Seite den Vertretern anderer Religionen Hochachtung und Anerkennung entgegenbringt. Im Unterschied dazu wird in diesem Beitrag betont, dass das Anliegen des Völkerapostels ausschließlich der Mission gilt: Um die andersgläubigen Menschen zum wahren Gott zu führen, geht Paulus zwar auf ihre Kultur insofern ein, als er – unter Ausnutzung von Zweideutigkeiten – Texte aus dem heidnischen Erfahrungshorizont zitiert. Zugleich lassen aber er und sein Berichterstatter Lukas keinen Zweifel daran, dass sie die pagane Religion trotz einzelner Elemente der Wahrheit als Gesamtgröße betrachtet für einen Irrweg halten: Erlösung und Heil kann es nur in Jesus Christus geben, der einmal die ganze Welt richten wird. Die daraus resultierende Aufforderung, Buße zu tun, fällt nur bei wenigen Athenern auf fruchtbaren Boden.

Die berühmte Areopagrede des heiligen Paulus wird seit einigen Jahrzehnten gerne als biblischer Prototyp eines gelungenen interreligiösen Dialogs vorgestellt. So wie Paulus hier den Heiden entgegenkomme, sei er ein Vorbild für das heutige Christentum. Ja sogar für interreligiöse Gebetsveranstaltungen beruft man sich auf den Völkerapostel. Anlaß für die erste Beschäftigung mit diesem Thema war für mich vor gut zehn Jahren das Verbot interreligiöser Gebete für die katholischen Schulen seines Bistums, das der Erzbischof von Köln erlassen hatte.¹ Kardinal Meisners Akt rief

*Dr. phil. Heinz-Lothar Barth, *1953, bis 2016 Universitätsdozent der Klassischen Philologie in Bonn, publiziert regelmäßig Bücher und Artikel auch zu theologischen Themen, zuletzt *Die Messe der Kirche. Opfer – Priestertum – Realpräsenz*.

¹ Richtlinie des Kölner Erzbischofs zu multireligiösen Feiern in Schulen, abgedruckt in: *Kölner Kirchenzeitung* 50/2006, 6.

eine Fülle von Gegnern auf den Plan, die sich dann verschiedener Argumente bedienen, wie man sie immer wieder in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten lesen und hören konnte. So berief sich Dr. Frowein in seiner Zuschrift »Bereinigung der Bibel«² gerade auf den Apostel Paulus, der in seiner Areopagrede (Apg. 17, 23 und 17, 28) verkündet habe, »dass Heiden und Christen letztlich den gleichen Gott verehren«. Am Schluß stellte der Leserbriefschreiber die polemische Frage: »Zum weiteren Vorgehen: Wird demnächst für Schulen des Erzbistums die ganze *Apostelgeschichte* aus dem Lehrplan gestrichen oder nur das zitierte Kapitel?« Keine Sorge, zu dieser Maßnahme bestand ebenso wenig Veranlassung wie zur Zurücknahme des erzbischöflichen Erlasses!

Die Haltung des hl. Paulus gegenüber dem Polytheismus

Nun ist zunächst einmal detailliert zu klären, wie der Völkerapostel allgemein über die Gottesverehrung der Heiden dachte. Dies geht – neben mehreren anderen Stellen – besonders deutlich z. B. aus dem ersten und zweiten Brief an die Gemeinde in Korinth hervor:

Was sie [sc. die Heiden; so expressis verbis einige griechische Handschriften und die Hieronymus-Vulgata] opfern, opfern sie nicht Gott, sondern den Dämonen. Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft habt mit den Dämonen. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen. (1 Kor. 10, 20f.).

Fast noch schärfer sind die Worte Pauli im 2. *Korintherbrief*:

Zieht nicht unter fremdem Joch an der Seite von Ungläubigen! Welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Gesetzlosigkeit? Oder wie kann sich Licht zu Finsternis gesellen? Wie stimmt Christus mit Beliar überein? Oder was hat der Gläubige mit dem Ungläubigen zu tun? Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzen? (2 Kor. 6, 14– 16).

So wie besagte Verse aus der *Apostelgeschichte* heute oft verstanden werden, lassen sie sich nur ohne Berücksichtigung jener und anderer paralleler Aussagen des heiligen Paulus und ohne Beachtung des unmittelbaren Kontextes auslegen.³ Denn gleichsam als Überschrift über alles, was dann folgt, hatte Lukas am Anfang der Athenperikope über den Völkerapostel, dessen Begleiter und Augenzeuge er war,⁴ gesagt: »Er war in seinem Innern erbittert, weil er die Stadt voll von Götzenbildern

² *General-Anzeiger* vom 19. Dezember 2006.

³ Leider ist das heute ein verbreitetes Verfahren. Anhand eines vieldiskutierten Textes von Papst Franziskus bin ich auf dieses Vorgehen und seinen Hintergrund, der auf einer subjektivistischen Hermeneutik beruht, näher eingegangen (Barth [2016a]).

⁴ Siehe Thornton (1991). Es handelt sich um eine bei Martin Hengel angefertigte Doktordissertation. Vgl. auch die Rezension der Göttinger Althistorikerin Helga Botermann im *Gnomon* 65 (1993) 506–509. Sie setzt den Grad an Authentizität des von Lukas Berichteten noch höher an als der Theologe Thornton, da sie, meines Erachtens zu Recht, gerade für die Wir-Passagen Augenzeugenschaft annimmt.

[sc. κατείδωλον) sah.« (Apg. 17, 16). Im lateinischen Text heißt es hier: *idololatriae deditam civitatem*.⁵ Dieser für die Beurteilung der Haltung des heiligen Paulus gegenüber der paganen Religion und für das Verständnis des Athenberichts so grundlegende Satz⁶ wird geflissentlich von allen Interpreten ausgeklammert, die in der Areopagrede den Prototyp eines modernen interreligiösen Dialogs erkennen wollen. Das griechische Original bietet hier: παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ. Die Formulierung der Hieronymus-Vulgata wird man als ein wenig zu schwach einschätzen müssen: *incitabatur spiritus eius in ipso* – »sein Geist wurde in ihm erregt«. Besser gelungen, aber noch immer nicht ganz zufriedenstellend ist hier die Nova Vulgata (manchmal auch Neovulgata genannt): *irritabatur spiritus eius in ipso* – »sein Geist wurde in ihm gereizt«. Diese Version müßte man noch um den Vorschlag von Gerhard Schneider ergänzen, der folgende interpretierende Wiedergabe vorschlägt: »Sein Geist wurde zum Zorn gereizt.«⁷ Am ehesten würde dem Originaltext der lateinische Ausdruck *exacerbatur* (»er wurde verbittert«) entsprechen, mit dem Carl Ludwig W. Grimm – neben den Vokabeln *irrito* und *ad iram provoco* – das griechische Verb mit Blick auf Apg. 17, 16 wiedergibt.⁸ Unter der Prämisse des ersten Satzes im Bericht über die Ereignisse in Athen muß alles, was dann folgt, nach den Grundsätzen einer philologisch sauberen Textanalyse beurteilt werden.⁹ Das haben nicht alle Interpreten beachtet.

In vollkommener Übereinstimmung mit seinem eigenen, christlichen Denken tadelte Paulus dann in seiner berühmten Ansprache auf dem Areopag¹⁰ auch die Athener und mahnte sie recht bald, sich von den Götzen abzuwenden und den wahren Gott anzunehmen (Apg. 17, 24–31). Zuvor waren in Apg. 17, 21 die heidnischen Athener

⁵ So die Vulgata nach der Editio Sixto-Clementina und die Nova Vulgata (siehe Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece e Latine*, 27. Auflage, Stuttgart 1993, 373). Weber-Gryson entscheiden sich nach anderen Handschriften der Hieronymus-Vulgata für *idolatriae* (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 5. Auflage, Stuttgart 2007, 1728). Der Sinn ändert sich nicht.

⁶ So zu Recht auch Schneider (1982) 235.

⁷ Schneider (1982) 235.

⁸ Im *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, Lipsiae 1879, 341.

⁹ »Der eine Einleitungssatz des Athenberichts (17, 16) legt den Grundstein für die ganze Schilderung, einschließlich der Rede. Paulus stößt sich an der Allgegenwart von Götterbildern ... Das pleonastische ἐν αὐτῷ betont, dass er seinen Zorn nicht nach außen trägt.« Zwei kluge Bemerkungen, die der Klassische Philologe Christoph Wurm in einem auch sonst lesenswerten, an eher versteckter Stelle erschienenen Aufsatz vorgetragen hat (Wurm [2016] 38)!

¹⁰ Daß Paulus gerade dort sprach, ist gegen vielerlei Angriffe auf die Historizität mittlerweile endgültig durch die Arbeit von Horsley (1992) als wahrscheinlich erwiesen worden. Horsley machte zu Recht darauf aufmerksam und wußte diese Beobachtung durch Parallelen abzusichern, daß der Areopag in doppelter Weise für den Völkerapostel zuständig war: zum einen als zugereistem Fremden, zum andern wegen seiner neuen »Götterlehre« – man beachte die vielfache Betonung, daß hier jemand eine religiöse Neuerung einführen will, im Text der *Apostelgeschichte*! In Apg. 17, 18 behaupten die stoischen und epikureischen Philosophen ausdrücklich von Paulus, er sei ein »Verkünder neuer göttlicher Wesen« (vgl. auch Apg. 17, 19–21). Für die historische Zuverlässigkeit des lukanischen Berichtes und den hl. Paulus als tatsächlichen Verfasser der Areopagrede plädierte auch Friedrich Blass, Klassischer Philologe an der Universität Halle, mit zwei beachtlichen Argumenten: »Oratio Pauli quin fideliter, etsi brevissime, expressa sit, recte dubitari nequit; ita sunt omnia et loco et audientibus accommodata ... Tum, quod ... quilibet qui paulo recentiore aetate orationes Pauli conficturus esset, usurus erat Pauli epistulis; quarum in hac non magis quam in ceteris orationibus ... ullus usus com-paret.« (Blass [1895] 191).

als geschwätzig und neugierig¹¹ charakterisiert worden. Diese Eigenschaften würde man nicht gerade als positiv bewerten.¹² Allerdings eröffnen sie Paulus die Möglichkeit, seiner Botschaft ein gewisses Gehör zu verschaffen. Denn insofern korrespondieren die negative Charakterisierung *περσομολόγος* – *seminiverbius* (»Schwätzer«), wie die Athener Paulus bezeichnen –, und der Vorwurf an ihn, fremde bzw. neue Götter zu verkünden (Apg. 17, 18), mit ihrem eigenen Interessenhorizont – eine psychologisch für den Missionar günstige Ausgangslage.

»*Captatio benevolentiae*«
als Mittel zum Einstieg in die Missionspredigt

Immerhin scheint Paulus zu Beginn seiner Rede (Apg. 17, 22) seinen heidnischen Zuhörern ein Lob zu spenden: Denn er charakterisiert sein Publikum zunächst als »überaus religiös« (Kepplerbibel), »besonders fromme Menschen« (alte Einheitsübersetzung), »sehr fromm« (neue Einheitsübersetzung) oder »eifrige Gottesverehrer« (Menge-Bibel). Diese positive Würdigung bezieht sich aber keineswegs auf die Qualität der falschen Religion, in der sie leben, als einer Gesamtgröße, sondern nur darauf (siehe Apg. 17, 23 im Verhältnis zu 17, 22), daß sich die Athener um die vollständige Beachtung der von ihnen subjektiv empfundenen religiösen Pflichten bemühen und damit potentiell offen für eine Wahrheit sind, die ihnen erst mitgeteilt werden muß.¹³ Jene Anrede entspricht einer *captatio benevolentiae*, mit der der heilige Paulus die Aufmerksamkeit der Athener erreichen und ihre Sympathie auf sich ziehen will. So ging nach antiker Lehre jeder geschickte Redner vor.¹⁴

Ein vergleichbarer Fall ist uns aus dem Mittelalter bekannt, um wenigstens eine auch inhaltlich in etwa verwandte und prominente Parallele anzuführen. Die Konzilerklärung des II. Vatikanums *Nostra aetate* Nr. 3, 1 kann sich für die Aussage, daß Christen und Muslime trotz Ablehnung der Dreifaltigkeit auf letzterer Seite angeblich denselben Gott verehren, aus der ganzen Kirchengeschichte von rund 1400 Jahren nur auf ein einziges Zeugnis berufen. Es geht um ein (privates!) Schreiben, das Papst

¹¹ Zur Ablehnung der Schwatzaftigkeit und der falschen Neugier findet man reichlich Material aus paganen und christlichen Autoren in: a Lapide (1877) 322f. Noch mehr Passagen aus dem heidnischen Bereich sind zusammengetragen bei Wettstein (1752) 567.

¹² »Die christliche Umdeutung der seit der klassischen Zeit positiv belegten Attribute Athens beginne in der *Apostelgeschichte*, wo nun beispielsweise nicht mehr Rhetorik und Liebe der Götter, sondern Geschwätzigkeit und Götterwahn Charakteristika der Athener seien.« So faßte Alfred Breitenbach einen Abschnitt des RAC-Artikels »Athen« von Dieter Lau (Supplementa 1/2000, 639–668) zusammen (Breitenbach [2003] 23). Im Verlauf seines Buches (vor allem 216–226) führt Breitenbach aus, wie die negative Charakterisierung der Athener aus Apg. 17 bei einzelnen Kirchenvätern fortwirkte.

¹³ Zu Recht lobt der Klassische Philologe Armin Müller die Taktik des Völkerapostels: »Im Übrigen hätte Paulus für seine einleitenden Worte kaum ein besseres Motiv wählen können. Er nahm Kontakt zu seinen Hörern auf, ohne sich gleich in der Sache einzulassen. Gleichwohl führt diese Eröffnung, die den Heiden ihren guten religiösen Willen ausdrücklich bestätigt (Vers 23), ohne Verzug zum Kern der Predigt.« (Müller [2004] 76).

¹⁴ Siehe z. B. Fuhrmann (1990) 84.

Gregor VII. an Al-Nasir adressierte, einen mauretanischen König des 11. Jahrhunderts. Dort dankte der Pontifex für den Schutz von Christen, wobei er bezüglich gemeinsamer Elemente der christlichen und muslimischen Gottesvorstellung gewisse Konzessionen machte. Außerdem verfocht er die Intention, den Herrscher für das Christentum zu gewinnen. Die Aussage, Muslime und Christen würden denselben Gott anbeten (*Unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramur*¹⁵), ist ja insofern richtig, als es objektiv eben nur *einen* Gott gibt, der allen Menschen dadurch gemeinsam ist, daß er sie geschaffen hat und die ganze Welt in der ihr bestimmten Ordnung erhält. Die Frage ist aber eben, ob diesen wahren Gott die Muslime als Gesamtmenge von Menschen in ihren Gebeten aufgrund ihrer Religion erreichen, welche doch die Trinität und die Inkarnation der zweiten göttlichen Person ausdrücklich ablehnt. Der einzelne Muslim, der aufgrund einer *invincibilis ignorantia*, eines unüberwindlichen Irrtums, *bona fide*, also gutgläubig handelt, kann sehr wohl vom wahren, dreifaltigen Gott erhört werden. Die Aussage des damaligen Papstes ist zweifellos als reine *captatio benevolentiae* einzuordnen. Sie ist erlaubt, da es sich nicht um eine formale Lüge im strengen Sinn handelt. Aber sie bedürfte unbedingt einer Ergänzung, die hier aus taktischen Gründen ausgelassen wird. An anderen Stellen hat Gregor VII. freilich ganz anders gesprochen, sogar einen Kreuzzug zur Sicherung der heiligen Stätten der Christenheit ins Auge gefaßt.¹⁶

Bei einem christlichen Missionar wie dem heiligen Paulus ist ferner noch etwas weiteres zu bedenken. Paulus spricht davon, er sei »allen alles geworden«, um auf jeden Fall einige zu retten (1 Kor. 9, 22). Es geht also um das, was man traditionell das »Seelenheil« nennt, und nicht etwa um einen religionswissenschaftlichen Dialog! Dabei muß sich der Apostel Jesu Christi gleichsam auf die Erfahrungs- und Glaubensebene des anderen hinab begeben. Die Kirchenväter sprechen in diesem Zusammenhang von einem (gemeinsamen) Abstieg, der *συγκατάβασις*.¹⁷ Gott selbst hat das Verfahren insofern legitimiert, als er auf vergleichbare Weise in seiner großen Güte und Weisheit sich bei seiner Offenbarung auf unser Fassungsvermögen eingestellt hat (siehe II. Vatikanum, *Dei Verbum* 13: *aeternae Sapientiae admirabilis condescensio*, mit Verweis auf St. Johannes Chrysostomus in der Fußnote 11). Die *συγκατάβασις* (lateinisch: *condescensio*) umfaßt im engeren Sinne des Wortes sogar Zugeständnisse, die dem Idealkonzept christlichen Denkens und Lebens nicht immer entsprechen mögen. Freilich dürfen solche nur auf Zeit und um des höheren Zieles der Bekehrung willen gemacht werden, und auch nur dort, wo es sich nicht um Dinge handelt, die in sich schlecht oder einfach falsch sind. Ziel jedes wahren Missionars und Apostels ist nämlich nicht etwa die Anpassung des Christentums an die nicht-christliche Umwelt. Vielmehr soll der Andersgläubige und Ungetaufte vorsichtig und behutsam an die ihm noch unbekanntere Glaubenswelt herangeführt werden.

¹⁵ Zitiert nach: *MGH Epistolae selectae* 2, 1 (herausgegeben von Erich Caspar, Berlin 1920), 288 (vgl. PL 148, 451).

¹⁶ Näheres hierzu siehe Barth (2012) 364–370.

¹⁷ Siehe Gnllka (1993) 81f. (mit Stellenangaben in den Anmerkungen)

Der Geist des christlichen Dialogs im Altertum

Von welchem anderem Geist war also der christliche Dialog im Altertum im Verhältnis zum modernen interreligiösen Dialog geprägt! Der Oxforder Gelehrte Averil Cameron hat die antike Form, soweit es das Christentum betrifft – der Platonische Dialog ist natürlich anders strukturiert und verfolgt andere Ziele –¹⁸ so beschrieben:

Verallgemeinernd können wir tatsächlich behaupten, dass der Dialog eine Möglichkeit war, um all das umfangreiche Schrifttum in eine literarische Form zu bringen, das die Etablierung christlicher Überlegenheit zum Ziel hatte. Seine Ursprünge können nicht vom Drang nach Polemik oder Kontroverse getrennt werden. In der Tat waren Dialoge ein Teil des Versuchs, die Orthodoxie zu festigen.¹⁹

Denn es ging darum, den Menschen die von Gott durch Christus offenbarte Wahrheit möglichst einsichtig nahezubringen. So beschrieb auch der Trierer Patrologe Michael Fiedrowicz gerade innerhalb eines Beitrags zur Rezeptionsgeschichte der Areopagrede das christliche Vorgehen:

Dialog mit den Nichtchristen bedeutet frühchristlichem Verständnis zufolge also nicht gemeinsame Suche nach einer Wahrheit, die von beiden Gesprächspartnern erst noch zu finden wäre. Vielmehr geht es darum, dem Nichtgläubenden die christliche Glaubenserkenntnis als Zielpunkt bzw. Vollsinn seiner anfänglichen, aber defizitären Einsichten zu erschließen.²⁰

Und da mußten die frühen Christen ganz unterschiedlich vorgehen, abhängig davon, ob sie vor Juden oder vor Heiden predigten. Gerda Riedl hat diesen Gesichtspunkt anhand der *Apostelgeschichte* herausgestellt:

Die Pfingstpredigt des Apostels Petrus etwa (Apg. 2, 14–36) und die Areopagrede des lukianischen Paulus (Apg. 17, 16–34) präsentieren zwei Verkündigungsschemata, zugeschnitten auf jüdische und pagane Zuhörerschaft: jene mit Hinweis auf prophetische Apokalypit des Alten Testaments (Joël 3, 1–5), diese unter Zitat eines paganen Schriftstellers und engem Beziehungsgeflecht zwischen biblischem Schöpfungs- und popularphilosophischem Kosmologieverständnis. (Apg. 17, 24–27).²¹

¹⁸ Insofern wäre ich vorsichtig zu behaupten, daß die Areopagrede an »die Lehrgespräche des Sokrates« erinnert, wie Burkhard Orth annimmt (vgl. Orth [2002] 278f.) In der Fußnote 1069 bezieht sich der Verfasser auf Haenchens Kommentar zur *Apostelgeschichte* und auf Plümachers Buch *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*. Möglicherweise ist allerdings der Ausdruck, Paulus sei ein ξένων δαιμονίων καταγγελεύς (Apg 17, 18) vom Vorwurf gegen Sokrates mit beeinflusst, er führe »neue göttliche Wesen« oder »neues Göttliche« ein (immer ist dort die Rede von καινὰ δαιμόνια, so z. B. bei Xenoph. mem. 1, 1, 1). Ganz sicher ist aber nicht einmal dies. Denn der Begriff δαιμόνια kommt schon in der Septuaginta mehrfach vor (z. B. Ps. 95, 5; Ps. 105, 37; Dtn. 32, 17, Bar. 4, 7 u. a.), braucht also nicht unbedingt von paganen griechischen Quellen abzuhängen. Und wenn eine wörtliche Reminiszenz hätte evoziert werden sollen, dann hätte man vielleicht doch eher das Adjektiv καινός erwartet, das dann in den folgenden Versen auch zweimal im Zusammenhang mit der »neuen Lehre« verwendet wird.

¹⁹ Cameron (2014) 38.

²⁰ Fiedrowicz (2002) 103.

²¹ Riedl (2006) 56. In der zugehörigen Fußnote 40 wird Literatur zur Areopagrede des Paulus angegeben. Riedl hätte auch noch auf Ps. 15, 8–11 (nach der Septuagintafassung) mit jener Auferstehungsprophetie verweisen können, die sich dann in Jesus Christus erfüllte und auf die sich Petrus ebenso selbst berief (Apg. 2, 25–28).

Die genannte συγκατάβασις diente demnach lediglich als vorläufiges pädagogisches Mittel, um die Hinführung zu Christus zu erleichtern. Ziel sollte es jedenfalls stets sein, im Laufe der Zeit die Menschen, für die der Missionar vor Gott Verantwortung übernommen hat, zur vollen Höhe des christlichen Glaubens zu führen. Man könnte also analog zur Terminologie der Kirchenväter von einem »gemeinsamen Aufstieg«, einer συνανάβασις sprechen, die sich an die συγκατάβασις anzuschließen hat (vgl. z. B. Origenes c. Cels. 4/12, 27; SC 136, 212²²).

Paulus fordert seine heidnischen Zuhörer auf, Christus anzunehmen

Genauso geht dann auch der heilige Paulus auf dem Areopag vor: Schritt für Schritt führt er seine Rede ihrem Höhepunkt entgegen, der in der Erwähnung des zentralen christlichen Glaubensgeheimnisses, der Auferweckung von den Toten, besteht (Apg. 17, 31). Und dabei bezeichnete der heilige Paulus die Auferstehung Christi, deren äußeres Zeichen neben der Erscheinung vor den Jüngern (siehe vor allem 1 Kor. 15, 1–11) im besonderen auch das leere Grab war (siehe die Predigten des heiligen Petrus: Apg. 2, 29–36, und des heiligen Paulus selbst: Apg. 13, 27–37)²³, als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft (Apg. 17, 30f.):

Über die Zeiten der Unwissenheit hat Gott zwar hinweggesehen; jetzt aber fordert er die Menschen auf, daß alle überall Buße tun; denn er hat einen Tag festgesetzt, an welchem er den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten will durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, wobei er allen einen Beweis zur Verfügung stellte dadurch, daß er ihn von den Toten auferweckt hat.

Allerdings wird in diesem Satz oft πίστιν (πίστιν παρασχὼν πᾶσιν) im Sinne von »Glaube« gedeutet: »wobei er allen den Glauben gegeben hat«, allenfalls »wobei er ihn vor allen beglaubigt hat« o. ä. (entsprechend auch *fidem* [sc. *praebens omnibus*] sowohl in der Hieronymus- als auch in der Neo-Vulgata). Zu Recht jedoch plädierte der Münchner Klassische Philologe Wilfried Stroh in einer Nebenbemerkung seines wertvollen Buches zur antiken Rede²⁴ für die Bedeutung »Beweis« (lateinisch: *argumentum*) – ein Sinn der griechischen Vokabel, der in der Redekunst, vor allem in der Gerichtsrhetorik, ganz geläufig ist.²⁵

²² Siehe jetzt auch Fiedrowicz – Barthold (2011) 680f. (dort 4, 12, 25).

²³ In beiden Reden, die offenbar einem bestimmten Missionsmuster der damaligen Zeit folgten, wurde das Grab des gestorbenen und verwesenen Königs David erwähnt und zugleich das von diesem Propheten vorausgesagte Fortleben Jesu nach seinem Tode betont: Davids Grab wurde damals allgemein gezeigt (Apg. 2, 29), so wie nun auch das leere Grab Jesu, so darf man schließen, von jedermann besichtigt werden konnte; vgl. Mørstad (2007) 187–189. Zur Petrusrede siehe auch Thiede (2000) 168.

²⁴ Vgl. Stroh (2009) 488.

²⁵ Und in der Tat spricht sich auch das (protestantische) Standardwerk von Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, so aus (6., von Kurt und Barbara Aland überarbeitete Auflage, Berlin-New York 1988, 1333): »[sc. Gott hat den Mann Jesus zum Weltrichter bestimmt] indem er allen einen Beweis [sc. für seine Eignung zu diesem Amt] dadurch erbrachte, daß er ihn auferweckte.« Im folgenden werden Parallelen aus der griechischen Literatur für die Junktur πίστιν παρέχειν in dieser Bedeutung angegeben, und zwar aus

Die Erwähnung der Auferstehung des (gekreuzigten)²⁶ Herrn von den Toten, jenes zentralen christlichen Glaubensgeheimnisses innerhalb der Inkarnationslehre, trägt Paulus bei den meisten seiner Zuhörer eben nicht gerade überragende Sympathie ein: »Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, machten sich die einen darüber lustig [griechisch: ἐχλεύαζον – lateinisch: *irridebant*], die anderen aber sagten: ›Wir wollen dich darüber später noch einmal hören‹« – was so viel heißt wie: »Einstweilen reicht es uns.« (Apg. 17, 32). Hier lesen wir ausdrücklich ἀνάστασιν νεκρῶν, womit das Ende des vorhergehenden Verses aufgegriffen wird, wo es heißt, daß der eine Gott jenen Mann (mit dem natürlich Jesus gemeint ist, der aber namentlich nicht genannt wird) von den Toten auferweckt habe (Apg. 17, 31): ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (Vulgata: *suscitans eum a mortuis*). In Apg. 17, 18 war zuvor nur von der ἀνάστασις (im Akkusativ) die Rede, die unmittelbar neben dem Namen Ἰησοῦν steht; diese beiden, so hieß es unter den Athenern, predige Paulus, »dieser Schwätzer« (ὁ σπερμολόγος οὗτος – Vulgata: *seminiverbius hic*), als ein »Verkünder fremder Gottheiten« (ξένων δαιμονίων καταγγελεύς – Vulgata: *novorum daemoniorum annuntiator*). Muß man aufgrund des Plurals hier die ἀνάστασις in der Vorstellungswelt der unaufgeklärten Heiden als Gottheit neben Jesus annehmen? Sicher ist das nicht, aber auch nicht ausgeschlossen.²⁷

Die Wahrheit ist ohne Rücksicht auf Fehlschläge zu verkünden

Mit der Aufforderung an sein Auditorium, von den Götzen abzulassen (17, 29), Buße zu tun (17, 30) und, so darf man schließen, dadurch dem Endgericht (17, 31) zu entgehen, nachdem er die bisherige Zeit auch noch als Epoche der »Unwissenheit«

Polybios und Flavius Josephus. Dieselbe Interpretation findet man übrigens auch in einem wertvollen katholischen Lexikon zum Neuen Testament, das dem Papst Pius X. mit dessen Einverständnis gewidmet worden war und das heute leider fast gar nicht mehr beachtet wird: Francisco Zorell S.J., *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Cursus Scripturae Sacrae. Pars prior: Libri introductorii VII, Parisii 1911, 459. Dort heißt es s. v. πίστις 2, 3: »*id quo rei veritatem probō, demonstratio* [Arist. Rhet. 1, 1; Isocr. 3, 8 πίστεσιν αἷς ἄλλους πείθομεν]: Deus Jesum statuit iudicem omnium, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν omnibusque (hujus Jesu auctoritatis) argumentum praebuit eo a mortuis resuscitando.« Besonders angemessen ist hier der indirekte Hinweis Zorells auf den rhetorischen Hintergrund dieses Gebrauchs von πίστις, der sich ja aus den angeführten Stellen bei dem Philosophen und Rhetoriker Aristoteles und dem Redner Isokrates ergibt (wo πίστις allerdings nicht mit παρέχειν verbunden ist; Bauer-Aland hatten sie neben weiteren Passagen zuvor ebenfalls angeführt) und den auch Stroh betont hat. Beide Lexika erwähnen allerdings auch, daß andere Gelehrte πίστις im Sinne von »Glauben« bzw. *fides* verstehen wollen.

²⁶ Die Kreuzigung erwähnt Paulus hier übrigens nicht, vielleicht aus taktischen Gründen wegen der damit für heidnische Ohren verbundenen Schmach, siehe 1 Kor. 1, 23. Dies war ja hier auch nicht unbedingt nötig, da es nach dem Kontext nur um das Jüngste Gericht und die Beglaubigung Jesu Christi als dem Richter durch seine Auferweckung von den Toten ging.

²⁷ Friedrich Blass trat für diese Deutung ein und führte in diesem Zusammenhang auch den Plural δαιμονίων als Argument an, ferner wies er darauf hin, daß aus besagtem Grund einige Gelehrte Ἀνάστασιν groß geschrieben haben (vgl. Blass [1895] 190).

abgewertet hatte (17, 30: τῆς ἀγνοίας – lateinisch: *ignorantiae*), zog der hl. Paulus wohl ebenfalls nicht gerade die Sympathie vieler Menschen auf sich und den von ihm gepredigten Glauben. Nur einige der athenischen Zuhörer bekehren sich zu Christus, von denen dann im abschließenden Vers 17, 34 namentlich jeweils ein Mann und eine Frau angeführt werden, nämlich Dionys vom Areopag und Damaris.

Wie wenig Paulus also letztlich bereit war, um einer oberflächlichen Harmonie willen mit den Vertretern der nichtchristlichen Religion auch nur auf die Botschaft des Evangeliums zu verzichten oder diese gar zu verfälschen, zeigt der skizzierte Gesamtverlauf der Areopagrede. Paulus ist also – trotz zunächst einmal taktisch klugem Vorgehen – letztlich dem von ihm selbst formulierten Grundsatz sowohl eines christlichen Lehrers in den Gemeinden als auch eines Missionars treu geblieben, welcher zum kompromißlosen Einsatz für die unverkürzte Wahrheit auffordert: »Verkündige das Wort, tritt auf, gelegen oder ungelegen; überführe, weise zurecht, ermahne mit allem Aufwand von Langmut und Belehrung.« (2 Tim. 4, 2). Von einem biblischen Vorbild für das moderne Wunschdenken vom Ausgleich und einer wie auch immer gearteten Konvergenz der Religionen kann angesichts der Art, wie Paulus in Athen auftrat, wohl kaum die Rede sein.²⁸

Abweichender Ansatz im modernen interreligiösen Dialog

Der genannte Aspekt eines weitgehenden Scheiterns dieses Missionsunternehmens wird von jenen Theologen geflissentlich übersehen oder zu wenig gewürdigt, die sich für ihre nicht selten anfechtbaren Inkulturationsthesen²⁹ auf das Vorbild des Völkerapostels berufen. Im heutigen interkonfessionellen und interreligiösen Dialog will man immer erst die Gemeinsamkeiten und nicht das Trennende herausstellen. Diese Tendenz ist schon im II. Vatikanum fundiert. In *Nostra aetate* (Nr. 1), jenem Dokument, das »die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« bestimmen soll, heißt es:

²⁸ Insofern kann man auch denjenigen Gelehrten kaum zustimmen, die zwar mit gewissem Recht einen weitgehenden missionarischen »Fehlschlag« der Areopagrede des heiligen Paulus diagnostizieren, diesen aber auf das Konto einer »allzu weitgehenden Anpassung an das griechische Denken« setzen. Gustav Stählin referiert dieses Urteil, distanziert sich aber im folgenden davon (vgl. Stählin [1968] 240f). Paulus paßt sich nämlich vielmehr eher zu wenig an. Dies geschieht aber durchaus im Sinne Jesu Christi und seiner Kirche!

²⁹ Man sollte auch im Zusammenhang mit dem Begriff der *συγκατάβασις* nicht unbedingt den modernen Begriff »Inkulturation« verwenden, wie dies z. B. der Klassische Philologe Hildebrecht Hommel tut (vgl. Hommel [1984] II 96). Denn die Blickrichtung bei der antiken Synkatabasis entspricht, wenngleich es gewisse Überschneidungen geben mag, nicht unbedingt dem, was man in der neueren Zeit landläufig mit diesem Schlagwort verbindet, nämlich z. B. die Anpassung eines Gottesdienstes an regionale und lokale Bräuche. Dies geschieht bekanntlich beispielsweise in Afrika auf langjährigen, ausdrücklichen Wunsch Roms, öfter sogar in Gemeinden, die bereits an die streng römische Form der Messe gewöhnt waren. Von einem durchgreifendem Erfolg für die Glaubensvertiefung kann bei dieser Methode allerdings kaum eine Rede sein, wenn man Robert Kardinal Sarah, dem Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, glauben darf. Siehe Barth (2016b) 67f. mit Anm. 120.

Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur gegenseitigen Gemeinschaft führt (quae hominibus sunt communia et ad mutuam consortium ducunt).³⁰

So berechtigt dieses Vorgehen je nach Umständen auch sein mag, so sehr besteht zugleich die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus, vor der z. B. Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Mortalium animos* im Jahre 1928 angesichts von interreligiösen Kongressen ausdrücklich gewarnt hatte.³¹ Denn es wird ja offenkundig an eine rein natürliche, menschliche Gemeinschaft außerhalb bzw. neben der christlichen Einheit gedacht, die durch die Offenbarungswahrheit grundgelegt ist. Paulus seinerseits folgt dieser Regel, vom Gemeinsamen auszugehen, gerade nur am Anfang (Apg. 17, 22f.), und zwar auch nur, wie wir noch sehen werden, mittels eines gewissen doppelten, freilich erlaubten Tricks. Lediglich während der weiteren Ausführungen beruft er sich dann noch auf ein Arzitzitat, wo eine bestimmte, eher jedoch nur entfernte Gemeinsamkeit aufleuchtet (Apg. 17, 28). Das ist psychologisch geschickt angelegt, denn zwischendurch hatte der Völkerapostel in den Versen 24 und 25 schon massiv den heidnischen Kult mit seinen Tempeln als Wohnstätten der Götter und mit seinen Götzenstatuen angegriffen und damit bestimmt den Zorn vieler seiner Zuhörer auf sich gezogen.

*Das Lob des hl. Paulus an die Athener,
sie seien δεισιδαιμονέστεροι*

Nun hatten wir festgehalten, daß besagte συγκατάβασις bei aller praktischen Klugheit, die sie im Auge haben muß, nicht mit der Lüge arbeiten darf. Wie steht es denn um den Wahrheitsgehalt der schmeichelhaften ersten Sätze in der Areopagrede des heiligen Paulus (Apg. 17, 22f.)? Schauen wir uns die ersten beiden Verse der Rede genauer an:

Ihr Männer von Athen! Ich finde euch in jeder Hinsicht überaus [oder: recht?] religiös. Denn da ich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekanntem Gott. Nun, was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.

Vergleicht man diesen ersten Teil seiner Ansprache mit der gesamten Reaktion des Apostels beim Gang durch die Stadt, über die kurz zuvor berichtet worden war, so scheint sich auf den ersten Blick ein »gewisser Widerspruch«³² zu ergeben. Alles hängt aber davon ab, welche Vorstellungen genau mit dem Begriff δεισιδαιμονέστεροι, den wir vorläufig mit »überaus [oder recht?] religiös« wiedergegeben haben, verbunden sind. Hätte dieses komparativische Adjektiv im Zusammenhang der Are-

³⁰ Für Andreas Renz ist dieses Prinzip zu Recht »ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für die gesamte Erklärung« (Renz [2004] 210).

³¹ Vgl. Rohrbasser (1953) 398f. (Nr. 670f.) und 407 (Nr. 683).

³² So Hommel (1984) II 96.

opagrede eine ausschließlich positive Bedeutung, so wäre der Bruch mit den vorangegangenen Worten in der von Lukas wiedergegebenen Athenperikope tatsächlich unvermeidlich. Müßte man ihn umgekehrt unter allen Umständen und für die damaligen Zuhörer ausschließlich abwertend oder, was dem Ergebnis gleichkäme, ironisch auffassen, so hätte Paulus gegen die Gesetze der antiken Rhetorik verstoßen, nach denen sich der Redner auf die psychische Situation seines Auditoriums einzustellen, also die Kategorie des *aptum*, der Angemessenheit, zu beachten hat.³³ Im übrigen hätte der Völkerapostel zugleich seiner eigenen Maxime zuwidergehandelt, die in dem berühmten, oben schon erwähnten Satz zusammengefaßt ist: »Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten.« (1 Kor. 9, 22).

Die Charakterisierung »überaus religiös« oder wie man auch immer den griechischen Begriff aus Apg. 17, 22 in unserer Muttersprache wiedergeben will, stellt insofern keine Lüge dar, als sie einerseits der Ernsthaftigkeit seines Publikums gegenüber der bisher praktizierten, falschen Religion gilt: Im Zusammenhang mit der Bemerkung vom »unbekannten Gott«, den sie laut einer Inschrift auf einem Altar verehrten (Apg. 17, 23), bedeutet das Adjektiv für die Ohren der Athener zweifellos ein Lob, insofern nämlich, als ihnen bescheinigt wird, dass sie peinlich darauf achten, keinem Gott die Verehrung zu versagen.³⁴ Der (absolute) Komparativ *δεισιδαιμονέστεροι* soll die Athener in dieser Hinsicht über andere Menschen hinaus heben, obgleich die Bezugsgröße nicht ausdrücklich genannt ist. So kann man das Adjektiv in seiner Steigerungsform hier sogar mit »besonders/überaus religiös« o. ä. wiedergeben. Theoretisch wäre auch ein Verständnis im Sinne von »recht religiös« möglich, das käme eher einer gewissen Abschwächung nahe – nicht ausgeschlossen, aber m. E. auch nicht sonderlich wahrscheinlich.³⁵

Zum ändern ist entscheidend, welche Assoziationen der griechische Ausdruck bei einem außerhalb der paganen Religion stehenden Leser oder Hörer evozieren kann. Wären diese innerhalb der Areopagrede ausschließlich positiver Natur, so fiel es

³³ Siehe z.B. Fuhrmann (1990) 121–123.

³⁴ Insofern haben moderne Exegeten wie Bauer-Aland oder das *Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament* nicht ganz unrecht, wenn sie zu *δεισιδαιμων* schreiben: »... kann wie *deisidaimonia* im üblen Sinn gebraucht werden (vgl. Maximus Tyr. 14, 6f. Philo, cher. 42; Just., A I 2, 3), muß jedoch in der Captatio des Paulus AG 17, 22 die Bedeutung haben **religiös, fromm**.« (Bauer-Aland, 347). – »Aus zeitgenössischen Texten ... folgt, daß Pls in seiner einleitenden captatio der Areopagrede (Apg. 17, 22–31) *δεισιδαιμων* keineswegs in einem ironischen oder gar abwertenden Sinn versteht, sondern positiv als *religiös, fromm* (wörtlich: »die Dämonen fürchtend«).« (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, 2. Auflage, Stuttgart 1992, I 678). Aber die Medaille hat eben auch noch eine Kehrseite, die hier ausgeklammert ist, allerdings immerhin durch den Hinweis auf die wörtliche Bedeutung am Schluß des letzten Zitates angedeutet wird. Wir kommen hierauf oben sogleich zu sprechen. Theodor Zahn geht sogar so weit, daß er in dem von Paulus verwendeten Adjektiv eine scharfe Ablehnung sehen will (vgl. Zahn [1921] 612f). Aber diese entgegengesetzte Extremposition geht auch zu weit. Ausgewogen sind die Ausführungen bei Stählin (1968) 231.

³⁵ Cornelius a Lapide (1877) XVII 323 meint anhand der lateinischen Fassung *superstitiores*, es läge eine gewisse Abschwächung durch den Komparativ vor, was prinzipiell bei einem absoluten Komparativ möglich ist; vgl. im Deutschen: Eine »ältere« Frau ist in der Regel jünger als eine »alte« Frau. Zu dieser Auffassung gelangt der Autor aber nur, weil er *superstitiosus* als überwiegend negativ beurteilt und das *quasi* der lateinischen Übersetzung (griechisch *ὡς*) fälschlich als Einschränkung einschätzt, während es in Wirklichkeit nur das Prädikativum verdeutlicht bzw. verstärkt.

schwer, nicht zumindest eine gewaltige Spannung, wenn nicht einen Bruch zur zitierten Bemerkung des Lukas zu vermeiden, die wie ein Motto über der ganzen Athenperikope steht, zumal wenn man bedenkt, daß der Völkerapostel in Lystra zuvor sich schon ähnlich geäußert hatte. Neben der Wirkungsweise auf den damaligen Adressaten müssen wir daher zusätzlich die Perspektive desjenigen ins Auge fassen, von dem die Aussage ausgeht. Der aber ist Christ.

Das Adjektiv *δεισιδαίμων* lässt nun zum einen das Substantiv *δαίμων* heraushören, das zwar für pagane Ohren nichts Anstößiges besaß, das aber ein Christ nicht für den wahren Gott verwenden würde.³⁶ Vielmehr erinnert es vom Standpunkt des Christen Paulus aus an seine eigene Bewertung der athenischen Frömmigkeit, die der Leser bzw. Hörer zuvor kennengelernt hatte. Dort war ja die Stadt als *κατείδωλος* negativ charakterisiert und die Reaktion des Paulus auf diese Beobachtung berichtet worden. In diesem Sinne wäre das Adjektiv als »die Dämonen fürchtend«³⁷ zu verstehen – ganz ähnlich, wie an der schon zitierten Stelle im *1. Korintherbrief* (1 Kor. 10, 19f.), wo auch die Begriffe *εἶδωλον* (Singular) und *δαμόνια* (Plural) unmittelbar nebeneinander mit Blick auf dasselbe Objekt stehen. So verstieß also der heilige Paulus mit seiner Charakterisierung weder gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit noch verfehlte er sein Ziel, zunächst einmal bei den Athenern Gehör zu finden.³⁸

Dabei ist auch sein Hinweis sehr geschickt, daß er eigentlich gar nichts völlig Neues bringe, obgleich dies die Athener zunächst vermutet hatten und aufgrund ihrer Neugier ihn anzuhören bereit waren. Um das zu zeigen, berief sich Paulus einerseits auf den Volksglauben (Altar für einen unbekanntem Gott), andererseits auf ein philosophisches Argument (Aratzitat). Gegen den Vorwurf der Neuerungssucht, wie er sich in Apg. 17, 18f. ausdrückt, mußte er sich nämlich wehren. Bei der Hochschätzung, die man in der Antike (*mutatis mutandis* auch noch im christlichen Mittelalter) alten Überlieferungen entgegenbrachte, lag für ihn hier ebenso wie für die späteren christlichen Apologeten eine wichtige Aufgabe, der sie sich immer wieder stellen mußten. So läßt der Christ Minucius Felix in seinem Dialog *Octavius* (6, 3) den heidnischen Gesprächspartner Caecilius das Prinzip seiner Religion in die Worte fassen: »Die Vorfahren pflegten religiösen Bräuchen und Einrichtungen so viel Heiligkeit beizumessen, wie sie ihnen an Alter zusprachen« (*antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit, quantum adstruxerit vetustatis*).³⁹ Hierin liegt

³⁶ Die eindeutige und durchgängige Abwertung der Begriffe *δαίμων* und *δαμόνια* setzte schon in der Septuaginta ein (vgl. Lesêtre [1926]).

³⁷ So z. B. Wikenhauser (1961) 200.

³⁸ Ein gut durchdachtes Urteil fällt Edmond Jacquier zu Apg. 17, 22: »La crainte de la divinité peut être selon sa nature de la piété ou de la superstition; ce terme neutre, vox anceps, a été employé dans ces deux sens; il convient bien pour caractériser un sentiment louable dont on n'approuve pas l'objet.« (Jacquier [1926] 528).

³⁹ Weitere Belege aus der römischen Literatur für diese Geisteshaltung siehe in der Fußnote zur Stelle innerhalb der Ausgabe von Martin (1930) 20. Vgl. Hettinger (1900) 475, mit Verweis unter anderem auf Cic. leg. 2, 16, 40, wo es heißt, daß die beste Religion die älteste sei. Andererseits zögerten die christlichen Apologeten auch nicht, einen Neuheitsanspruch für das Christentum zu erheben und zu begründen. Für beide Positionen findet man reichlich Material bei Fiedrowicz (2004) 333–392 (Abschnitt C: Geschichte als apologetisches Argument).

auch einer der wichtigen Gründe, warum die christlichen Autoren auf das damalige Denken paganer Philosophen zurückgriffen. Clemens von Alexandrien hielt dabei bewußt fest, jene Philosophie der Heiden füge dem Christentum nichts Wesentliches hinzu, was dieses nicht schon besitze, mache es aber für die zu Bekehrenden, da es ihnen vertraut sei, leichter zugänglich und schütze, richtig angewandt, allgemein gegen verschiedene Irrtümer.⁴⁰ Auf diesem geistigen Hintergrund sind auch manche verbalen Zugeständnisse an die heidnische Seite zu beurteilen, so daß man diese nicht etwa im Sinne einer Konvergenz der Religionen pressen darf.⁴¹

Athener Inschrift »Einem unbekanntem Gott«

Das von Paulus verwendete Adjektiv *δαισιδαίμωνέστεροι* bietet noch einen weiteren Vorteil für seinen Argumentationsgang. Da der Plural *δαίμονες* in Apg. 17, 22 nicht direkt durchscheint, ist der Begriff offen für den Übergang zur Erwähnung des Altares mit der Aufschrift »Einem unbekanntem Gott (*ἀγνώστῳ θεῷ*)», also im Singular. Hier ist jetzt nicht mehr der Terminus *δαίμων* oder von ihm abgeleitete Wörter verwendet. Denn so wird weder im Alten Testament noch im christlichen Kontext der einzige, wahre Gott bezeichnet. Vielmehr ist von *θεός* die Rede. Und diese Vokabel wird auch im monotheistischen Sinn gebraucht. Hier nützt also Paulus abermals eine gewisse Mehrdeutigkeit aus. So kann er nun jene unbekannte Gottheit, die eigentlich dem polytheistischen Kult zuzuordnen ist und dort wohl eher eine untergeordnete Rolle spielte, seinen Zuhörern zunächst noch weiter entgegenkommend, mit dem einzig wahren Gott identifizieren, wie ihn die Christen verehren. Erst unter dieser Prämisse war es Paulus möglich, sich des positiv konnotierten Verbs *εὐσεβεῖν* (»fromm verehren«) zur Bezeichnung der religiösen Praxis der Athener zu bedienen (Apg. 17, 23): »Was ihr, ohne es zu kennen, (fromm) verehrt, das verkünde ich euch.« Bemerkenswert ist, daß hier im griechischen Originaltext (ebenso auch in der Vulgata) nicht etwa das Relativpronomen im konkreten Maskulinum (*ὃν*), sondern im allgemeineren Neutrum (*ὅ*) steht; dies kommt wiederum der Redeweise derjenigen seiner Zuhörer entgegen, die philosophisch gebildet sind.⁴² Von Apg. 17, 23 fällt dann wiederum auch Licht zurück auf das Verständnis des inhaltlich nicht eindeutig faßbaren Adjektivs *δαισιδαίμωνέστερους* in Apg. 17, 22.

Schon der heilige Hieronymus (und übrigens auch Didymus der Blinde) meinte, eigentlich habe die Inschrift, auf die Paulus aufmerksam machte, im Plural so gelau-

⁴⁰ Vgl. Clemens von Alexandrien *strom.* 1, 20, PG 8, 817 f. = GChSch 15, 2,63–64 (= § 100,1). Die Stelle wird von Leo XIII. in seiner Enzyklika *Aeterni patris* erwähnt (DH 3138), in der der Papst die Bedeutung der Philosophie für die theologische Argumentation herausstellte und dabei die scholastische Methode des heiligen Thomas von Aquin als für den katholischen Theologen verbindlich festlegte (vgl. II. Vatikanum, *Optatam totius* 15f.).

⁴¹ Siehe hierzu die klugen Bemerkungen des bedeutenden Indologen und zugleich theologisch gebildeten Gelehrten Paul Hacker (Hacker (1970) 258); vgl. auch Bender (1983) 100ff.

⁴² Zu beiden Aspekten, dem Übergang zu *θεός* und dem Gebrauch des Relativpronomens im Neutrum, siehe Stählin (1968) 232. Die *varia lectio* einiger späterer Handschriften *ὄν – τοῦτον* (wen – den) scheint sekundär zu sein.

tet: »Den unbekanntem Göttern« (ἀγνώστοις θεοῖς), aber Paulus habe sie im monotheistischen Sinne umgedeutet, um sie für sein Missionsanliegen einsetzen zu können. Immerhin wäre ja, so muß man zugeben, in einem Plural auch »ein unbekannter Gott« im Singular mit eingeschlossen. Daher hielt Hieronymus ein solches Verfahren für völlig legitim.⁴³ In der Moderne hat vor allem Eduard Norden in seinem berühmten Buch »Agnōstos theos« die Angabe des heiligen Hieronymus ausgenutzt, um die historische Zuverlässigkeit des Berichtes in der *Apostelgeschichte* zu erschüttern. Auch die Gelehrten der Alten Geschichte, und unter ihnen vor allem die Epigraphiker, glaubten nachweisen zu können, eine solche Aufschrift habe es nur im Plural gegeben. Mittlerweile sind die vorgebrachten Einwände nach weiteren Forschungen aber nicht mehr so stichhaltig und zwingend, daß man eine Inschrift im Singular ganz ausschließen müßte.⁴⁴ Uns interessiert dieses Problem sowieso hier eher nur am Rande. Auf jeden Fall liegt, ob man nun den Plural oder den Singular annimmt, ein geradezu klassisches, ganz frühes Beispiel christlicher *Chrēsis* vor: Im Falle einer ursprünglich singularischen Form wäre der heidnische Ausdruck direkt übernommen, aber mit neuem Inhalt gefüllt worden, der von der göttlichen Offenbarung in und durch Jesus Christus ausgeht. Im anderen Fall wäre erst einmal die äußere Form gereinigt worden, es hätte also ein μεταρροϋθμίξειν bzw. μεταβάλλειν sowohl in der Form als auch im Inhalt stattgefunden, um zwei der Ausdrücke zu benutzen, die Christian Gnilka als zentral für eine bestimmte Art des *usus iustus*, des antiken christlichen Umgangs mit heidnischem Bildungsgut eruiert hat.⁴⁵

Das richtige Verständnis des Adjektivs δεισιδαίμονέστεροι

Wenn man all jene von uns angerissenen Gesichtspunkte berücksichtigt, erkennt man, dass der heilige Paulus mit seiner Charakterisierung der Athener zum einen die Gesetze antiker Rhetorik beachtete, zum andern aber auch nicht gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit verstieß, das für den christlichen Missionar in besonderer Weise gilt. Denn daß es sich bei dem Adjektiv δεισιδαίμονέστεροι keineswegs um eine Ausrichtung auf den wahren Gott handelt, haben wir schon gesehen. Die lateinische Fassung des heiligen Hieronymus *superstitiosiores*⁴⁶ (deutsche Übersetzung etwa: »über-

⁴³ Siehe Gnilka (2012b) 50. Gnilka selbst urteilt aber zu Recht, daß diese Annahme »ganz unsicher bleibt«.

⁴⁴ Siehe Gnilka (1984) 126–129 (mit ausführlichen Literaturangaben in den Fußnoten); vgl. auch Fiedrowicz (2002) 93–95. In der umfangreich überarbeiteten und erweiterten Neuauflage seines Buches aus dem Jahre 1984, die 2012 erfolgte, führt Gnilka weitere Literatur an, auch solche, die von einer Veränderung der athenischen Inschrift durch Paulus ausgeht, bleibt aber im wesentlichen bei seinem eher skeptischen Urteil gegenüber dieser Konstruktion (vgl. Gnilka [2012a] 204–208).

⁴⁵ Siehe vor allem Gnilka (1993) 63–91 (Kapitel: Bewahrung und Veränderung) und 129–176 (Kapitel: Das Prinzip der Reinigung).

⁴⁶ Einige Textzeugen bieten den Positiv *superstitiosos*. Aber die besseren Handschriften der Hieronymus-Vulgata ahmen den Komparativ des griechischen Urtextes nach (siehe Weber-Gryson, *Biblia Sacra Vulgata*, Editio quinta, Stuttgart 2007, 1728).

aus abergläubisch«), die die Neovulgata immerhin beibehalten hat, ist zwar etwas zu negativ ausgefallen⁴⁷, gibt uns aber bereits bei der (wahrscheinlichen) Annahme einer einigermaßen korrekten Übertragung durch Hieronymus einen Hinweis, daß auch das griechische Original keineswegs nur positiv konnotiert sein kann, sondern eben zumindest eine gewisse Mehrdeutigkeit besitzt.⁴⁸

Im Unterschied zum Adjektiv kommt das zugehörige Substantiv *superstitio* noch zweimal in der lateinischen Version der Heiligen Schrift vor. In Kol. 2, 23 gibt es die griechische Vokabel ἐθελοθρησκία wieder. Sie hat hier einen eindeutig negativen Klang, etwa im Sinne von »selbsterwählter Gottesdienst« (Zürcher Bibel) bzw. »eigenwilliger Gottesdienst« (revidierte Elberfelder Bibel), und bezieht sich auf falsche Bräuche in christlichen Gemeinden. In Apg. 25, 19 geht es um die Anklage jüdischer Autoritäten gegen Paulus. Der römische Statthalter Festus spricht dem König Agrippa gegenüber, ähnlich wie sich Paulus auf dem Areopag ausdrückte, von der δεισιδαιμονία des Beschuldigten, was im Lateinischen mit *superstitio* wiedergegeben ist. Auch hier liegt eine gewisse Abwertung oder zumindest Distanz des Römers vor, wie spätestens aus dem zweiten Teil des Verses hervorgeht, wo er Jesu Tod und (in seinen Augen angebliche) Auferstehung erwähnt – was ihm offenbar nicht einleuchtet. Daß sowohl der griechische als auch der lateinische Begriff hier mit Blick auf den Monotheismus verwendet wird, muß nicht erstaunen: Beide sind eben von einer gewissen Mehrdeutigkeit geprägt und geben dem Römer die Möglichkeit, sie leicht unspezifisch zu verwenden.

Das ist in Apg. 17, 22 nicht anders. Dort sind den oben zitierten deutschen Versionen solche Übertragungen vorzuziehen, die den polytheistischen Hintergrund berücksichtigen, wie etwa »ihr habt große Ehrfurcht vor den Göttern« (Kürzinger), »ihr habt recht viel Scheu vor den Göttern« (Zürcher Bibel) oder »ihr seid in jeder Beziehung den Göttern sehr ergeben« (revidierte Elberfelder Bibel). Die letztere Übersetzung merkt in der Fußnote als ganz wörtliche Übertragung an: »dem Dämonendienst ergebener (als andere)«. Niemals würde man den Ausdruck δεισιδαιμων in Zusammenhang mit dem einen, wahren, dreifaltigen Gott in der Bibel aus dem Munde Christi, seiner Jünger oder der Hagiographen finden! Er entspricht ganz der alttestamentlichen Haltung des jüdischen Volkes gegenüber jenen »Göttern«, die in Wahrheit »Götzen« sind.

Das Aratzitat

Wenn Paulus sich schließlich für seine Aussage über den wahren, einen Gott »In ihm leben wir nämlich, bewegen wir uns und sind wir« auf den Vers des griechischen

⁴⁷ Mit dieser Kritik hat Joseph Knabenbauer nicht ganz unrecht, wenngleich er seinerseits die gewisse Ambivalenz auch dieser lateinischen Vokabel nicht scharf genug erkennt (vgl. Knabenbauer [1899] 303).

⁴⁸ Zur ambivalenten Gebrauch des Adjektivs und des damit verbundenen Substantivs *superstitio* siehe Vössing (2015). Vössing zeigt auf, daß weder *religio* pauschal und immer positiv noch *superstitio* pauschal und immer negativ konnotiert sind. Vielmehr hängt dies jeweils ab von verschiedenen Faktoren wie Autor, Zeitverhältnissen und Kontext.

Dichters Arat aus seinem astronomischen Lehrgedicht *Phainomena* (V. 5) beruft »Wir sind ja sogar von seinem Geschlecht« (Apg. 17, 28: τοῦ γὰρ καὶ γένους ἐσμὲν – lateinisch: *ipsius enim et genus sumus*), dann wird durchaus keine Identität zwischen polytheistischem und monotheistischem Glauben postuliert. Ebenso wenig wird hier den Heiden irgend etwas genommen und in einer *interpretatio Christiana* auf problematische Weise umgedeutet. Das beurteilten die Kirchenväter ganz anders. Im Gegenteil, Johannes Chrysostomus z. B. betonte, daß der Begriff θεός, der im nächsten Vers (Apg. 17, 29) im Anschluß an das Zitat aus dem heidnischen Dichter verwendet wird, dem Einen, dem wahren Gott zukomme. Widerrechtlich (παράνομως) sei er den Götzen (Idolen) beigelegt worden, wie bei Arat konkret dem Zeus. Paulus gebe also nur diesem wahren Gott zurück (ἀποδίδωσι), was ihm sowieso rechtmäßig gehöre.⁴⁹ Christian Gnilka hat dieses Phänomen meisterhaft so charakterisiert:

Das Zitat bedeutet auch nicht, daß Paulus sich die Denkrichtung Arats zu eigen mache. Denn der Zeusanruf zu Beginn der *Phainomena* ruht auf der Grundlage des stoischen Pantheismus; Paulus hingegen meint ja, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, und insofern gilt der Satz »wir sind von seinem Geschlecht«. Das Zitat bedeutet vielmehr, daß Paulus in den Aratversen – oder zumindest in dem zitierten Versstück – ein Element der Wahrheit entdeckte und dieses Element benutzte, um die Athener zu überzeugen. Dabei erhält das Übernommene einen Sinn, den es im originalen Kontext nicht hatte. Vom christlichen Standpunkt aus geurteilt: es erhält jetzt erst seinen vollen Sinn.⁵⁰

Ähnlich wie beim Begriff δεισιδαιμονέστεροι nutzt der Völkerapostel also eine gewisse semantische Mehrdeutigkeit des (vom Kontext isolierten) Arat-Zitates geschickt aus, um seinen Zuhörern die neue Botschaft als ihnen partiell Vertrautes nahezubringen.

Paulus war sich natürlich der Tatsache bewußt, daß die Athener, im Polytheismus befangen, nicht sozusagen im Widerspruch zu sich selbst auch noch bewußt den einen monotheistischen Gott verehrten. Trotzdem täte man der Art seines Vorgehens nach dessen eigenen Prämissen unrecht, wenn man diese, zunächst äußerlich betrachtet, etwas befremdende Identifizierung nur für ein rhetorisches Mittel halten wollte. Sicher ist sie das auch. Aber nach Pauli eigenen Voraussetzungen war selbst den Heiden ursprünglich einmal die Existenz nur eines wahren Gottes bewußt gewesen (Rom. 1, 18–32; Eph. 4, 17–19). Durch die Sünde, die die Vergötterung der materiellen Natur mit sich gebracht habe, seien sie in abstruse Vorstellungen über das Göttliche gefallen. So kann man mit Fug und Recht sagen, daß in ihren Vorstellungen Spuren der ursprünglichen Glaubenshöhe vorhanden sind, wenn sie sich deren auch explizit nicht bewußt sind.⁵¹ Jene Elemente der Wahrheit gilt es also auch in anderen Religionen anzuerkennen. Freilich sind sie eben dort mehr oder minder stark »von bösen Ansteckungen« (»a contagiis malignis«) kontaminiert, die dem Bereich »der

⁴⁹ Joh. Chrys. hom. in Tit. (= PG 62, 677). Vgl. Gnilka (1993) 80 und Fiedrowicz (2002) 98f.

⁵⁰ Gnilka (1979) 141.

⁵¹ Vgl. Hettinger (1900) V 481: »Denn auch in der Verdunkelung blieb die Idee der zwar nicht mehr erkannten, aber doch geahnten und gefühlten Gottheit mächtig, und wurde die Wahrheit, daß die Gottheit sich in der Natur überall gegenwärtig und wirksam offenbare, empfunden.«

Herrschaft des Teufels« (»imperium diaboli«) zugehören. Hiervon müssen sie gereinigt und ihrem Urheber Christus durch die missionarische Tätigkeit zurückgegeben werden (II. Vatikanum, *Ad gentes* 9,2; mit Kirchenväterstellen in den Fußnoten zum 9. Kap. des Missionsdekretes).

Antike Christen benutzten Argumente einzelner heidnischer Philosophen

Der christliche Missionar Paulus rief mit dem Bezug auf Arat ferner gerade gegen die Vertreter der heidnischen Religion die Stimme der (hier stoischen) Philosophie zum Zeugnis an,⁵² wie es später auch verschiedene Kirchenväter immer wieder einmal praktizierten.⁵³ Der heilige Augustinus beruft sich für dieses sein Vorgehen, sich für die Verbreitung und Verteidigung der christlichen Botschaft auch auf zutreffende Erkenntnisse der paganen Gelehrsamkeit zu beziehen, gerade auf die Vorgehensweise des Völkerapostels.⁵⁴

Papst Benedikt XVI. hat erfreulicherweise immer wieder darauf hingewiesen, daß das frühe Christentum in der Regel aus der heidnischen *Philosophie* und nicht etwa aus der paganen, dem trinitarischen Monotheismus wesentlich fremden, ja feindlichen *Religion* jene Elemente aufgriff, die mit der eigenen Lehre kompatibel waren.⁵⁵ So sah man auch die heute vielbeschworenen »Samen der Wahrheit« als Ausfluß des »Logos spermatikos« gerade nicht, wie es unter dem Pontifikat Papst Johannes Paul II. mehrfach behauptet worden ist, in den falschen Religionen wirksam. Benedikt XVI. hat sich hierzu immer wieder geäußert. Schon vor einigen Jahren schrieb er Entscheidendes:

Die Vätertexte von den »Samen des Wortes« (und ähnliche Gedankenfiguren), die man heute als Belege für den Heilscharakter der Religionen anführt, beziehen sich im Original gerade nicht auf die Religionen, sondern auf die Philosophie, auf eine »fromme« Aufklärung, für die Sokrates steht, der gleichzeitig Gottsucher und Aufklärer war.⁵⁶

⁵² »Da ist zunächst der Eingang mit dem hymnenartigen Preise des Zeus. In ihm erkennen wir den Allgott der Stoiker; wenn von den Menschen gesagt wird, sie seien seines Geschlechtes, hören wir Kleanthes, der in seinem Zeushymnus (v. 4) dieselbe Wendung gebraucht.«, so Lesky (1971) 842. In der zugehörigen Fußnote 6 weist der Gräzist auf das Zitat des Aratverses in Apg. 17, 28 hin. Möglicherweise dachte Paulus bzw. Lukas als sein Berichterstatter sowohl an Arats Proöm als auch an den Zeushymnus des Kleanthes. Gnilka zieht diese Auslegung wegen des Plurals τῖνες in Apg. 17, 28 in Erwägung, bezeichnet sie aber als »umstritten« (Gnilka [1979] 168¹⁷). Wilfried Haubeck und Heinrich von Siebenthal nehmen beide Dichter als Gewährsmänner an (vgl. Haubeck – von Siebenthal [2011] 784; das gerade für Anfänger wertvolle Buch hält neben sprachlichen Analysen auch eine Fülle oft kluger inhaltlicher Urteile bereit). Allerdings verwenden antike Autoren manchmal den Plural τῖνες, wenn sie eigentlich nur einen einzigen Zeugen vor Augen haben, siehe z. B. Barth (1984) 342².

⁵³ »Die »Berührung mit dem griechischen Geist«, von der Benedikt XVI. spricht, war möglich, weil die griechische Philosophie Fragen aufgeworfen hatte, auf die das Evangelium die Antwort war.« So der Kölner Juraprofessor Martin Kriele in Kriele (2008) 40.

⁵⁴ Vgl. Aug. civ. 8, 10; auch conf. 7, 9, 15.

⁵⁵ Z. B. in Ratzinger (2000).

⁵⁶ Ratzinger (2003) 68.

Kurz vor seiner Wahl zum Papst sagte Kardinal Ratzinger:

Das Christentum hat sich von Anfang an als Religion des Logos verstanden, als vernunftgemäße Religion. Es hat seine Vorläufer nicht in erster Linie in den anderen Religionen ausgemacht, sondern in einer aufklärenden Philosophie, welche die Straße der Traditionen geräumt hat, um sich der Suche nach der Wahrheit, dem Guten und dem einzigen Gott zuzuwenden, der über allen anderen Göttern steht.⁵⁷

Und noch als Papst äußerte sich Benedikt XVI. so: »Tatsächlich hat die heidnische Religion nicht den Weg des ›Logos‹ eingeschlagen, sondern beharrlich den Weg der Mythen verfolgt ...«⁵⁸ Mehrfach habe ich mich auch selbst ganz in diesem Sinne geäußert und Papst Johannes Paul II. kritisiert. Denn die antiken christlichen Quellen sind hier nun einmal ganz eindeutig.⁵⁹

Ja man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sich der Feststellung des Trierer Patrologen Michael Fiedrowicz anschließen, die er im Anschluß an seine Gedanken zur Deutung der Areopagrede bei den Kirchenvätern getroffen hat: »Ebenso wie der Apostel in Athen schlossen die frühchristlichen Apologeten eine Allianz mit der antiken Philosophie gegen Polytheismus und Idolatrie der Volksfrömmigkeit.«⁶⁰ Dabei konnte echte griechische Weisheit, beispielsweise bei Clemens von Alexandrien, sogar als Vorbereitung auf die Offenbarung durch Jesus Christus angesehen werden.⁶¹ Es bedurfte dazu also nicht nur der Grundlagen im Alten Bund für das jüdische Volk, sondern auch einer gewissen *praeparatio evangelica*, einer »Vorbereitung auf die Frohe/Gute Botschaft«, bei den Heiden. Mit dieser Lehre hing ein Aspekt zusammen, den Jean Daniélou treffend so formuliert hat:

Ebenso wie die bekehrten Juden mit Recht im Christentum nicht etwa die Vernichtung, sondern die Erfüllung ihres Glaubens sahen, waren sich nun auch die Heiden bewußt, daß sie als Anhänger Christi das Beste, was sie mitbrachten, nicht zu verleugnen brauchten, sondern im Gegenteil dessen Vollendung fanden.⁶²

Schließlich ließen sich erst jetzt jene Elemente der Wahrheit, die es unbestreitbar auch in den paganen Religionen gab (und auch heute noch in den nichtchristlichen Religionen gibt), in den Wahrheitszusammenhang der göttlichen Offenbarung eingliedern, wo ihre eigentliche Heimat ist und wo allein sie legitim wirken können. Ziel ist es, auf diese Weise die Menschen, die in insgesamt gesehen irrigen Systemen gefangen sind, durch die Kirche zu Christus zu führen, der einzigen Wahrheit und dem einzigen Heil (Joh.14, 6).

⁵⁷ Ratzinger (2005) 24.

⁵⁸ Ansprache des Heiligen Vaters während der Generalaudienz am 21. März 2007: *Die Tagespost* vom 24. März 2007, S. 6.

⁵⁹ Ausführlich habe ich mich schließlich zu dieser Problematik geäußert in Barth (2011) 230–255.

⁶⁰ Fiedrowicz (2002) 104

⁶¹ Vgl. Fiedrowicz (2000) 154.

⁶² Daniélou (1955) 21f. Zuvor (18–21) nannte Daniélou die Stellen, an denen Paulus auf die Frage antwortet, wie die Heiden vor Christi Erscheinung in Beziehung zu Gott treten konnten (siehe weiter unten im Haupttext).

Die Heiden und das Heil im Neuen Testament

Schon im Neuen Testament findet man Ansätze zu der Erkenntnis, daß auch die Heiden in einer heilsvermittelnden Beziehung zu Gott stehen konnten. In Rom. 2, 12–16 zeigt Paulus den Menschen, die nicht am Mosaischen Gesetzesbund teilhatten, daß auch sie Gott durchaus nicht ganz fern sein mußten. Vielmehr schrieb der Herr ihnen das Gesetz ins Herz: Wenn sie dem von Gott eingegebenen Gewissensanruf folgten, konnten auch sie im Gericht bestehen. Es handelt sich hier um die natürliche Erkenntnis (Rom. 2, 14: griechisch: φύσει – lateinisch: *naturaliter*) der göttlichen Gebote, deren der Mensch nach der Paulinischen Konzeption allein aufgrund seiner Vernunft fähig ist, wenn er sein Denken nicht durch die Sündhaftigkeit des Lebens hat völlig verderben lassen.

Freilich sind viele Menschen dieser Hilfe Gottes, die zunächst einmal auf der natürlichen Gotteserkenntnis aus der Schöpfung aufruhte (Rom. 1, 20), nicht gefolgt, sondern haben sich vom Schöpfer ab- und den Geschöpfen zugewandt (scholastisch: *aversio a Deo et conversio ad creaturam*), ließen sich in ihrer Gottesferne bis zu Perversionen in die Sünde verstricken und bezahlten ihren Ungehorsam mit dem (geistigen) Tod (Rom. 1, 21–32). Die anderen Heiden aber, die Gott treu blieben, sind gerettet, gerettet natürlich keineswegs durch ihre falschen religiösen Vorstellungen, sondern durch das Achten der göttlichen Gebote und damit letztlich durch das Mitwirken mit der Gnade in Christus⁶³ – somit gehörten auch sie ihm und seinem Mystischen Leib, der Kirche, auf geheimnisvolle Weise an.⁶⁴

Rede des hl. Paulus in Lystra

Ansätze zu einer Erkenntnis, daß auch Heiden trotz ihrer falschen Religion in einer gewissen Nähe zu Gott stehen können, findet man gleichfalls in der Rede des

⁶³ Vgl. Scheffczyk (1996) 39: »Die natürliche Gotteserkenntnis ist so immer von der Offenbarung und der Gnade umgriffen, so daß beide eine differenzierte Einheit bilden, in welcher das rein natürliche Gotterkennen niemals als ein eigener selbständiger Heilsweg anerkannt werden und der natürliche Mensch sich niemals (wie Karl Barth argwöhnte) Gottes und seiner Gnade bemächtigen kann.« Zum Heil der Nichtchristen in Vergangenheit und Gegenwart, die Christus nicht kennen, aber individuell mit der ihnen zugeweilten göttlichen Gnade mitwirken, siehe Capéran (1912).

⁶⁴ 1949 betonte das Heilige Offizium in seinem Brief an den Erzbischof von Boston (DH 3866–3873), daß die Lehre vom *votum implicitum* (»einschlußweises Verlangen«, sc. nach der Taufe; der bekannte Begriff wird hier ausdrücklich verwendet) von der Sache her die ganze Kirchengeschichte über gegolten hat. In der Neuzeit hatten die Päpste mehrfach eine rigoristische Verengung des Satzes *Extra Ecclesiam nulla salus* (»Außerhalb der Kirche kein Heil«; auf dem IV. Laterankonzil endgültig dogmatisiert, siehe DH 802) abgelehnt, so Alexander VIII. im Jahre 1690 und Clemens XI. im Jahre 1713 (DH 2305. 2429). Pius IX. hatte freilich noch einmal daran erinnert, daß eine Heilsmöglichkeit außerhalb der formalen Kirchenzugehörigkeit nur für solche Menschen besteht, die im Bezug auf Christi Botschaft an einem unüberwindlichen Irrtum (*invincibili ignorantia*, DH 2866) leiden. Diese Bedingung sollte man weder rigoristisch verengen noch laxistisch bei mehr oder minder allen Menschen erfüllt sehen. Die einschlägigen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes hat Bernhard Poschmann zusammengetragen (vgl. Poschmann [2000] 71–75). Umfassend geht auf die verschiedenen Formen der Kirchenzugehörigkeit der spätere Kardinal Charles Journet ein (vgl. Journet [1951] II 1056–1114).

heiligen Paulus in Lystra. Freilich wird man hier wohl kaum »die positive und offene Haltung des Paulus gegenüber den Heiden« diagnostizieren können, die das gemeinsame Dokument des »Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker« mit dem Titel *Dialog und Verkündigung* (Nr. 23) aus dem Jahre 1991 postuliert; wir kommen auf diesen Text noch zurück. Die genannte Interpretation läßt außer acht, daß Paulus die Glaubensvorstellungen der Menschen in Lykaonien aufs schärfste zurückweist und sie als »Verkehrtheiten« bzw. ihre Götter als »nichtige Götzen« bezeichnet: Als sie ihm und seinem Gefährten Barnabas kultische Ehren erweisen wollen, weil sie die Fremden für auf Erden wandelnde Gottheiten halten, zerreißt Paulus seine Kleider, springt unter das Volk und fährt die Leute an (Apg. 14, 15):

Männer, was tut ihr da? Auch wir sind nur Menschen, von gleicher Art wie ihr. Wir verkünden euch die Frohe Botschaft, damit ihr euch von diesen nichtigen Götzen [oder: Verkehrtheiten – griechisch: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων, Vulgata: ab his vanis] zu dem lebendigen Gott bekehrt, der den Himmel, die Erde, das Meer und alles, was dazu gehört, geschaffen hat.

Mit diesem Urteil, vor allem, aber nicht ausschließlich dann, wenn ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων⁶⁵ im personalen Sinne zu verstehen ist, steht Paulus ganz in der Tradition des alttestamentlichen monotheistischen Glaubens. So heißt es z.B. im berühmten Psalm 95, 5 (96, 5): »Alle Götter der Heiden sind nichtig [oder: ›Nichtse‹].« Die Neovulgata bietet hier *inania* nach dem Hebräischen *elilim*,⁶⁶ die Vulgata liest *daemonia* (»Götzen«)⁶⁷, nach der griechischen Fassung des Alten Testaments δαιμόνια. Das ganze Alte Testament ist voll von ähnlichen Aussagen, von denen wir weiter unten in Anm. 79 Beispiele bringen werden.

Aber auch der Fortgang der Rede in Lystra beweist nichts für jene angeblich »positive und offene Haltung des Paulus gegenüber den Heiden«, mit der man, wie wir noch sehen werden, letztlich das Religionstreffen von Assisi rechtfertigen wollte (Apg. 14, 16f.):

Er [sc. nämlich der eine und wahre Gott] ließ in den vergangenen Generationen alle Völker ihre eigenen Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen als Wohltäter, indem er euch vom Himmel her Regen gab und fruchtbare Zeiten und eure Herzen mit Speise und Freuden erfüllte.

Keinesfalls lobt der Völkerapostel mit diesen Worten die falschen Glaubenssysteme, geschweige denn, daß er sie für die Zukunft als legitime Heilswege erachtet. Zum einen würde eine solche Deutung durch die dringende Mahnung zur Konversion widerlegt, die wir im Wortlaut schon kennengelernt haben. Außerdem wird die vorchristliche Ära, mit der Paulus hier in einer eher neutralen Formulierung »die eigenen Wege der Völker« verbindet, vom selben Apostel in Apg. 17, 30 als »Zeiten

⁶⁵ Griechisch ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων und lateinisch *ab his vanis* können sowohl maskulin als auch neutral aufgefaßt werden (siehe Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1004).

⁶⁶ Siehe zu dieser »Depotenzierung« Seybold (1996) 381.

⁶⁷ Zur hebräischen und griechischen Terminologie des Begriffs »Götzen« im Alten Testament siehe Freidouille (1981) 847–850.

der Unwissenheit« (χρόνους τῆς ἀγνοίας – Vulgata: *tempora huius ignorantiae*, Neovulgata: *tempora ignorantiae*) qualifiziert, die vom Götzenkult gekennzeichnet waren (Apg. 17, 24 und 29).

Schließlich sagt der Völkerapostel mit dem sich anschließenden Satz (Apg. 14, 17) zu den Wohltaten Gottes allen Völkern gegenüber, durch die er sich nicht »unbezeugt« gelassen habe, nichts anderes aus, als daß es eine natürliche Gotteserkenntnis gibt, zu der der Mensch allein aufgrund seiner Vernunft bereits befähigt ist. Sie kennt sogar schon das Alte Testament, die klassische Stelle ist Sap. 13, 1–9.⁶⁸ Der heilige Paulus hat an anderem Ort diese Wahrheit in jenem tiefgründigen Satz zusammengefaßt, den das I. Vatikanum später wörtlich in seine Dogmatische Konstitution *Dei filius* über Vernunft, Glaube und Offenbarung übernehmen sollte (DH 3004):⁶⁹ »Seit Erschaffung der Welt wird Seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen.« (Rom. 1, 20). Daß dies so sein muß, geht allein schon aus dem universalen Heilswillen Gottes hervor, wie er uns gerade durch die Worte des »Völkerapostels« in 1 Tim. 2, 4 offenbart ist; dieser ist allerdings eng mit der Erkenntnis der Wahrheit in Jesus Christus verbunden (Verse 2, 4b und 5–7), soweit sie dem einzelnen Menschen zugänglich ist und er die Bereitschaft aufbringt, sie anzunehmen.

Wahrheit und Klugheit prägten die antike christliche Mission

Die frühen Christen gingen demnach äußerst geschickt vor: Man griff im Dialog mit den Heiden bereits vorhandenes Wahres, Schönes und Gutes auf und lobte dies dem Gesprächspartner gegenüber. Dabei frönte man aber keinem wie auch immer gearteten Relativismus oder gar Synkretismus. Vielmehr führte man den Andersgläubigen vor Augen, daß nur bei Annahme der christlichen Offenbarung diese wahrheitsträchtigen Elemente in einem stimmigen und überzeugenden Kontext angesiedelt sind. Der Bonner Philosophieprofessor Theo Kobusch hat diese Methode in folgenden Worten konzis analysiert:

Das Christentum versteht sich also nie als die Revolution einer Denkart, das heißt also nie als revolutionären Bruch mit der Vergangenheit des philosophischen Denkens, sondern als ein Neues, das das Alte zu seiner wahren Bestimmung führt.⁷⁰

⁶⁸ Egon von Petersdorff hat nach den sich dann unmittelbar anschließenden Ausführungen des Weisheitsbuches den Abstieg der Menschen von der Einschränkung der ursprünglichen Kenntnis des einen Gottes bis hin zum vollendeten Abfall nachgezeichnet und in Parallele zu modernen religionswissenschaftlichen Erkenntnissen gesetzt, wie sie vor allem der Ethnologe und Sprachkundler Wilhelm Schmidt SVD in seinem Opus magnum *Der Ursprung der Gottesidee* vorgelegt hat. (vgl. von Petersdorff [1982] 216f.).

⁶⁹ Vgl. den dazu gehörigen Kanon (DH 3026) und die Bestimmung des Antimodernisteneides aus dem Jahre 1910 (DH 3538). Alle einschlägigen Texte der Kirche aus der jüngeren Zeit (bis 1925) sowie wichtige philosophische Stellungnahmen des 19. Jahrhunderts sind zusammengestellt und behandelt in Lennerz (1925).

⁷⁰ Kobusch (2006) 53.

Dieses Vorgehen scheint mir auch heute noch vorbildlich zu sein für den Dialog mit solchen Gläubigen nichtchristlicher Religionen, die für die Wahrheit des Evangeliums wirklich aufgeschlossen sind und denen man sie nahebringen möchte, letztlich um sie zu Christus zu führen. Andere Formen des Austauschs sind in der heutigen globalisierten Welt sicher notwendig und können auch von gewissem innerweltlichem Nutzen sein, nämlich dann, wenn es gilt, Spannungen abzubauen, ein gewisses Verständnis füreinander zu fördern oder in begrenztem Umfang gemeinsame Aktivitäten zu planen, um beispielsweise politische Fehlentwicklungen zu stoppen oder zu verhindern. Nur sollte man sich für solche Formen des »Dialogs« nicht auf die Kirchenväter, geschweige denn auf den heiligen Paulus und seine Areopagrede berufen.

Die Rezeption der Areopagrede in neueren kirchlichen Dokumenten

Genau diesen Fehler begeht man aber leider heutzutage in verschiedenen Varianten immer wieder. Spätestens seit Karl Rahners epochemachendem Vortrag *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in der die Lehre vom »anonymen Christentum« auf anthropozentrischer Basis vertreten⁷¹ und die nichtchristlichen Religionen auch noch für unsere Zeit als legitime, wenn auch vorläufige Heilswege proklamiert wurden,⁷² muß der behandelte Abschnitt aus der *Apostelgeschichte* immer wieder zur biblischen Legitimierung einer Hochschätzung der nichtchristlichen Religionen erhalten, die ihren Höhepunkt in den verschiedenen Gebetstreffen von Assisi seit 1986 fand.

Nur wenige Stationen der Rezeption jener Areopagrede für den interreligiösen Dialog seien hier erwähnt. Für die sehr allgemeine Aussage, daß alle Menschen Gott ihren Ursprung verdanken, bezieht sich die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (*Nostra aetate* vom 28.10.1965, Nr. 1) auf Apg. 17, 26. Ein Jahr zuvor hatte Joseph Ratzinger, der spätere Papst, in seinem Beitrag zur Festschrift für Karl Rahner auf die Areopagrede verwiesen, ihre Zitierung innerhalb einer Diskussion um das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen aber bereits als »Gemeinplatz« bezeichnet und indirekt eine gewisse Kritik an einer solchen ständigen Berufung auf Paulus angemeldet. Zu Recht stellte er nämlich fest: »Die Religion der also Geschmeichelten (d.h. der athenischen Zuhörer des Völkerapostels) konvergiert ganz offensichtlich nicht auf Jesus von Nazareth hin.«⁷³ Ratzingers Fehler war freilich, diese »optimistische Theologie«, wie er sich selbst zuvor ausgedrückt hatte, statt erst für die modernen Theologen bereits für den heiligen Paulus in Anspruch genommen zu

⁷¹ Vgl. Barth (2004) 383–449.

⁷² Hauptfehler Rahners sind seine vom Idealismus und Existenzialismus getriebene, ahistorische und unrealistische Sicht des Erlösungswerks Christi und der Bekehrung der Menschen sowie seine vom Anthropozentrismus geprägte Rechtfertigung des Irrtums durch die soziale Komponente der Religion. Paul Hacker hat zu diesen fundamentalen Mängeln in der ihm eigenen klaren Diktion und Gedankenführung Stellung bezogen (Kapitel »A Critique of the ›Anonymous Christians‹-Theory« in [1983] 61–70).

⁷³ Ratzinger (1964) II 289.

haben. Daß dieser sie in Wahrheit gar nicht vertrat, ist bei genauer philologischer Analyse des berühmten Abschnitts evident, wie wir zu zeigen versucht haben.

Einen Schritt weiter als das II. Vatikanum ging dann Paul VI. In dem von Jean Guitton herausgegebenen Buch *Dialog mit Paul VI.* ebnete der Papst den Weg für eine angebliche Harmonie zwischen dem Völkerapostel und den heidnischen Zuhörern in Athen, die keinen wirklich belastbaren Rückhalt im Text der *Apostelgeschichte* hat. Wörtlich sagte er:

Nehmen Sie den heiligen Paulus auf dem Areopag. Er diskutiert und identifiziert sich sogar mit seinen gebildeten Zuhörern oder mit den gewöhnlichen Heiden. Er sagt: »Ich habe einen eurer Altäre gesehen mit der Inschrift DEO IGNOTO, dem unbekanntem Gott.« Das ist der Dialog mit dem Volk. Dann zitiert er kurz darauf einen alten Philosophen: »Dei gentes sumus« [sic – statt *ipsius enim et genus sumus*, siehe Apg. 17, 28, offenbar wie auch zuvor in Apg. 17, 23, *Ignoto deo*, aus dem Kopf zitiert], Gottes Volk sind wir. In ihm sind wir und bewegen wir uns. Immer noch ein Dialog, er stellt sich auf den Standpunkt des anderen, er übernimmt seine Perspektive, macht sich seine Sprache zu eigen und mutet ihm nicht mehr zu, als er im Augenblick zu tragen vermag.⁷⁴

Wie wenig sich Paulus in Wahrheit – trotz seiner ihnen teilweise entgegenkommenden Worte – »mit seinen gebildeten Zuhörern oder mit den gewöhnlichen Heiden identifiziert«, haben wir gesehen. Daß er ihnen jedenfalls »mehr zumutet, als sie im Augenblick zu tragen vermögen«, geht eigentlich bereits aus einer nur oberflächlichen Lektüre der Perikope hervor, die ja, wie oben schon angedeutet, für den Missionar zunächst einmal im Desaster endet: Nach Apg. 17, 32 lachte die eine Gruppe seiner Zuhörer ihn aus, als er ihnen von der Auferstehung der Toten sprach, die anderen erwiderten: »Darüber wollen wir dich ein andermal hören« – eine Bemerkung, die nicht gerade glühende Begeisterung für das Gehörte erkennen läßt. Hier hätte also der Kontext besser berücksichtigt werden müssen.

Auch Papst Johannes Paul II. berief sich immer wieder in seinem Pontifikat auf die Areopagrede. In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* vom 7.12.1990 bezeichnete er sie zusammen mit der Ansprache in Lystra (Apg. 14, 15–17) als ein »Muster der Evangelisierung bei den Heiden« (Nr. 25).⁷⁵ Seine Interpretation betrifft vor allem das geschickte Eingehen des Missionars auf die Mentalität und den Erfahrungshorizont seiner Zuhörer. In diesem Dokument ist Johannes Pauls II. Darstellung eher ausgewogen und vermeidet eine allzu positive Sicht des Heidentums. Dies zeigt besonders der folgende Gedanke:

Der Gott, den er ihnen offenbaren will, ist in ihrem Leben schon anwesend: er hat sie nämlich geschaffen und leitet geheimnisvoll die Völker und die Geschichte (vgl. Apg. 14, 16–17); dennoch sollen sie, um den wahren Gott zu erkennen, ihre falschen, von ihnen selbst verfertigten Götter verlassen und sich für jenen öffnen, den Gott gesandt hat, um ihrer Unwissenheit abzuhelpen und die Erwartung ihres Herzens zu erfüllen (vgl. Apg. 17, 20. 30). Dies sind Reden, die als Beispiele für die Inkulturation des Evangeliums gelten können.⁷⁶

⁷⁴ Guitton (1967) 182.

⁷⁵ Diese Bemerkung ist vollkommen zutreffend. Siehe auch – unter Heranziehung des Aufsatzes von Michael Fiedrowicz zur Areopagrede – Christian Gnilkas Feststellung: »Die Kirchenväter haben, wie man weiß, in der Areopagrede das Muster einer Missionspredigt gesehen.« (Gnilka [2012b] 37).

Freilich ist Rudolf Kaschewsky, der das gesamte päpstliche Dokument kritisch gesichtet hat, recht zu geben, wenn er mit Sorge feststellte, daß auch in dieser Verlautbarung die anthropozentrische Sichtweise gegenüber der traditionellen, theozentrischen die Oberhand gewonnen hatte.⁷⁷ Außerdem müßte die Behauptung, hier liege ein »Beispiel für die Inkulturation des Evangeliums« vor, differenziert werden. Zwar knüpft Paulus zweifellos an die Erfahrungswelt seiner Zuhörer an, so z. B. wenn er in Apg. 17, 28, worauf auch der Papst zuvor verwiesen hatte, das berühmte Zitat aus dem astronomischen Lehrgedicht des Griechen Arat beibringt. Rudolf Kaschewsky betonte aber zu Recht,⁷⁸ daß gerade die zentrale Aufforderung des heiligen Paulus an die Heiden in Lykaonien, »sich von diesen Nichtsen zum lebendigen Gott zu bekehren« (Apg. 14, 15: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα), sich überhaupt nicht an die griechische Vorstellungswelt anschließt, sondern ganz eng mit dem alttestamentlichen Denken verhaftet ist. »Nichtse« geht nämlich, wie wir oben schon festgehalten haben, auf Stellen wie Psalm 95/96, 5 zurück, und zwar nach dem hebräischen Original; die griechische Septuaginta liest hier ja »Dämonen«. Mit dieser wahrlich nicht gerade schmeichelhaften Charakterisierung der paganen Religiosität wehrte Paulus den Versuch des heidnischen Priesters ab, ihm und Barnabas göttliche Ehren entgegenzubringen, und forderte ihn auf, sich zum wahren Gott zu bekehren. Ähnliches gilt für die Bemerkung des heiligen Paulus auf dem Areopag: »Sind wir nun von Gottes Geschlecht, dürfen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Überlegung.« (Apg. 17, 29).⁷⁹

Wesentlich bedenklicher sind die Worte, mit denen sich Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* auf das Vorbild des heiligen Paulus berufen hatte. In Nr. 12 heißt es:

Dank dieser Einheit [sc. der angeblich zwischen den Christen aller Konfessionen bereits bestehenden »apostolischen und missionarischen Einheit«] können wir uns zusammen dem großartigen Erbe des menschlichen Geistes annähern, das sich in allen Religionen kundgetan hat, wie die Erklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils sagt (NA 1–2). Dank dieser Einheit nähern wir uns gleichzeitig allen Kulturen, allen Weltanschauungen (omnes ideologicas opinioniones) und allen Menschen guten Willens. Wir nähern uns ihnen mit jener Wertschätzung, mit jenem Respekt und jenem Geist der Unterscheidung (cum observantia illa et aestimatione ac discernendi facultate), der seit den Zeiten der Apostel die missionarische Tätigkeit und die Haltung des Missionars ausgezeichnet haben. Es genügt, an den heiligen Paulus zu erinnern, z. B. an seine Rede vor dem Areopag in Athen.⁸⁰

⁷⁶ RM 25, Zitat nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 100 vom 7. Dezember 1990, 29.

⁷⁷ Vgl. Kaschewsky (1991) .

⁷⁸ Vgl. Kaschewsky (1991) 117.

⁷⁹ Für das alttestamentliche Kolorit beider Sätze braucht man nur auf Stellen wie Dtn. 32, 17; Jes. 40, 18ff.; 46, 5ff.; Jer. 10, 1ff.; Ps. 95/96, 5; Ps. 113, 12–16 LXX (= Ps. 115); Sap. 13, 10ff. zu verweisen. Die Wertlosigkeit und Ohnmacht der vom Menschen selbst angefertigten Götzenbilder ist dann auch ein *locus communis* der christlichen Apologeten geworden. Eine Reihe von Stellen findet man zusammengestellt in dem wertvollen Buch von Fiedrowicz (2004) 411–420.

Immerhin wird man dem Papst an dieser Stelle trotz der Schiefelage seiner Bemerkungen zubilligen, daß im Zusammenhang mit der Areopagrede nicht nur von »Wertschätzung und Respekt«, sondern auch vom »Geist [sc. wörtlicher nach dem lateinischen Originaltext: Fähigkeit] der Unterscheidung« die Rede ist. Freilich dürfte das päpstliche Gesamturteil trotz dieser Einschränkung wohl kaum der tiefen Abneigung des Völkerapostels gegenüber dem heidnischen Götzenkult gerecht werden.

Noch problematischer ist es um das oben bereits erwähnte gemeinsame Dokument des »Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker« mit dem Titel *Dialog und Verkündigung* aus dem Jahre 1991 bestellt. Dort heißt es:

Andererseits bezeugt die Apostelgeschichte die positive und offene Haltung des Paulus gegenüber den Heiden, und zwar sowohl in seiner Rede an die Leute aus Lykaonien (vgl. Apg. 14, 8–18), wie auch in seiner Areopagrede in Athen, in der er ihren religiösen Geist pries und ihnen den, den sie unwissend als den »unbekannten Gott« verehrten, ankündigte (vgl. Apg. 17, 22–34).⁸¹

Dieses Zitat dient zusammen mit den dann folgenden Hinweisen auf »eine bemerkenswerte Offenheit« der frühen Kirche gegenüber der heidnischen Welt, namentlich bei einigen Kirchenvätern (Nr. 24), dem Nachweis einer angeblich bruchlosen Traditionslinie, die letztlich über das II. Vatikanum sowie einige Enzykliken Papst Johannes Pauls II. (*Redemptor hominis* und *Dominum et vivificantem*, Nr. 26) folgerichtig zum Gebetstreffen aller Religionen in Assisi geführt habe (Nr. 27).⁸² In *Dialog und Verkündigung* wird also pauschal und undifferenziert nur von der »positiven und offenen Haltung des Paulus gegenüber den Heiden« gesprochen. Frowein, von dessen Interpretation unser Beitrag seinen Ausgang genommen hatte, war in seinem Leserbrief noch weiter gegangen, indem er den heiligen Paulus sogar indirekt für multireligiöse Feiern werben ließ. Indirekt dient die Paulusrede auch in *Dialog und Verkündigung* diesem Ziel. So geht man leider heute nicht selten mit Texten der Bibel oder der Kirchenväter um!

Was die Areopagrede betrifft, ließe sich die vorgelegte kurze Liste um ähnliche und sogar noch erheblich gravierendere Fehlgriffe in der jüngeren Rezeptionsgeschichte beliebig erweitern. Das betrifft vor allem Werke jener relativistischen und pluralistischen Theologie der Religionen, wie sie prominent von John Hick vertreten wird. Aber auch Karl Rahners christlichem Inklusivismus verpflichtete Gelehrte argumentieren gelegentlich nicht ganz sauber mit dem hl. Paulus. Die angeführten Beispiele, die den Vorteil bieten, aus offiziellen, lehramtlichen Stellungnahmen der katholischen Kirche zu stammen, und so also keine reine Privatmeinung einzelner Autoren darstellen, dürften dem Leser aber bereits einen ausreichenden Eindruck vermittelt haben.

⁸⁰ Zitat nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 6 vom 4. März 1979, 22. Lateinischer Text nach AAS 71/1979, 279.

⁸¹ *Dialog und Verkündigung* Nr. 23 vom 19. Mai 1991: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 102, 15.

⁸² Zur ökumenischen und interreligiösen Theologie des polnischen Papstes siehe Barth (2011).

Bibliographie

A Lapide, Cornelius (1877), *Commentaria in Scripturam Sacram*, tomus XVII in *Acta Apostolorum*. Paris.

Barth, Heinz-Lothar (1984), *Die Fragmente aus den Schriften des Grammatikers Kallistratos zu Homers Ilias und Odyssee*, Edition mit Kommentar. Bonn.

Barth, Heinz-Lothar (1999), *Keine Einheit ohne Wahrheit!*, Band 1, 2. Auflage. Stuttgart.

Barth, Heinz-Lothar (2004), Rahners Theorie vom anonymen Christentum, ›Gaudium et spes‹ 22 des II. Vatikanums und die Lehre Papst Johannes Pauls II., in: David Berger (Hrsg.), *Karl Rahner – Kritische Annäherungen, Quaestiones non disputatae*. Siegburg, 383–449.

Barth, Heinz-Lothar (2011), *Keine Einheit ohne Wahrheit!*, Band 2. Die Relativierung des christlichen Glaubens durch interreligiöse Aktivitäten. Stuttgart.

Barth, Heinz-Lothar (2012), Darf man sich gegenüber den Muslimen auf Papst Gregor VII. berufen?, in: *Hermeneutik der Kontinuität oder des Bruchs? Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.* Stuttgart, 357–371.

Barth, Heinz-Lothar (2016a), *Amoris laetitia*. Hält Franziskus »an der Lehre seiner Vorgänger fest« oder »hat er das Chaos zum Prinzip erhoben«?, in: *Kirchliche Umschau* 19, 7/8, 4–66.

Barth, Heinz-Lothar (2016b), *Die Messe der Kirche. Opfer – Priestertum – Realpräsenz*. Tremsbüttel.

Bender, Albrecht (1983), *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*. Frankfurt am Main-Bern-New York (= *Europäische Hochschulschriften, Klassische Sprachen und Literaturen* 26).

Blass, Friedrich (1895), *Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatus critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata*. Göttingen.

Breitenbach, Alfred (2003), *Das »wahrhaft goldene Athen« – Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur*. Berlin-Wien (= *Theophaneia* 37).

Cameron, Averil (2014), *Dialog und Debatte in der Spätantike*. Stuttgart (= *SpielRäume der Antike* 3).

Capéran, Louis (1912), *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*. Paris.

Daniélou, Jean (1955), *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*. Stuttgart (französisches Original 1956).

Fiedrowicz, Michael (2000), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn.

Fiedrowicz, Michael (2002), Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopagrede in der patristischen Theologie, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111, 85–105.

Fiedrowicz, Michael (2004), *Christen und Heiden – Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*. Darmstadt.

Fiedrowicz, Michael – Barthold, Claudia (Hrsg., 2011), *Origenes, Contra Celsum*,

3. Teilband. Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz. Übersetzt von Claudia Barthold. Freiburg (= *Fontes christiani* 50/3).

Fredouille, Jean-Claude (1981), Götzendienst, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 11, 828–895.

Fuhrmann, Manfred (1990), *Die antike Rhetorik – Eine Einführung*, 3. Auflage. München-Zürich.

Gnilka, Christian (1979), Interpretation frühchristlicher Literatur. Dargestellt am Beispiel des Prudentius, in: Heinrich Krefeld (Hrsg.), *Impulse für die lateinische Lektüre. Von Terenz bis Thomas Morus*. Frankfurt am Main, 138–180.

Gnilka, Christian (1984), Bienenarbeit als Bild des »rechten Gebrauchs«, in: Christian Gnilka, *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des »rechten Gebrauchs«*. Stuttgart, 126–129.

Gnilka, Christian (1993), *XPHΣΙΣ – Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, II Kultur und Conversion*. Basel.

Gnilka, Christian (2012a), *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des »rechten Gebrauchs«*, 2. erweiterte Auflage. Stuttgart.

Gnilka, Christian (2012b), Der unbekannt Gott im vierten Buch der *Civitas Dei* Augustins, in: Maria Vittoria Cerrutti (Hrsg.), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*. Siena, 37–65.

Guitton, Jean (1967), *Dialog mit Paul VI*. Wien (französisches Original 1967).

Hacker, Paul (1970), The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 54, 253–278.

Hacker, Paul (1983), *Theological Foundations of Evangelization*, Sankt Augustin.

Haubeck, Wilfried – von Siebenthal, Heinrich (2011), *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, 2. Band: *Matthäus bis Offenbarung*, 2. Auflage. Gießen.

Hettinger, Franz (1900), *Apologie des Christenthums*, 5. Band, 8. Auflage, herausgegeben von Eugen Müller. Freiburg.

Hommel, Hildebrecht (1984), Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17, in: Hildebrecht Hommel, *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, Band 2. Tübingen, 83–118 (ursprünglich 1955).

Horsley, G.H.R. (1992), The Inscriptions of Ephesos and the New Testament, in: *Novum Testamentum* 34/2, 105–168.

Jacquier, Edmond (1926), *Les Actes des Apôtres, Études bibliques*. Paris.

Journet, Charles (1951), *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. Paris.

Kaschewsky, Rudolf (1991), »Der Mensch ist Hauptfigur der Entwicklung« – Zur jüngsten Missionszyklika, in: *Una Voce Korrespondenz* 21, 113–117.

Knabenbauer, Joseph S.I. (1899), *Cursus Sacrae Scripturae, Commentarius in Actus Apostolorum*. Parisiis.

Kobusch, Theo (2006), *Christliche Philosophie – Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt.

Kriele, Martin (2008), *Gott und die Vernunft – Kann ein vernünftiger Mensch ungläubig sein?* Stein am Rhein.

Lennerz, Heinrich (1925), *Natürliche Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*. Freiburg.

Lesêtre, Henri (1926), *Démon*, in: *Dictionnaire de la bible* 10/2, 1367.

Lesky, Albin (1971), *Geschichte der griechischen Literatur*, 3. Auflage. Bern-München.

Martin, Josef (1930), *Florilegium Patristicum*, fasciculum VIII. Bonn.

Mørstad, Erik M. (2007), *Der Tod und die Erinnerung – Eine kulturphilosophische und theologische Auseinandersetzung mit der Erinnerung an Jesus von Nazaret und an den Menschen*. Frankfurt am Main (= *Ad Fontes – Schriften zur Philosophie* 4).

Müller, Armin (2004), *Was die Säulen nicht mehr selber sagen. Ein Kultur-Reiseführer für Anspruchsvolle: Athen, Attika und benachbarte Inseln*. Münster.

Orth, Burkhard (2002), *Lehrkunst im frühen Christentum. Die Bildungsdimension didaktischer Prinzipien in der hellenistisch-römischen Literatur und im lukanischen Doppelwerk*. Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien (= *Beiträge zur Erziehungswissenschaft und biblischen Bildung* 7).

Poschmann, Bernhard (2000), *Die Lehre von der Kirche*. Siegburg.

Ratzinger, Joseph (1997), *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: Joseph Kardinal Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte – Grundorientierungen*, herausgegeben vom Schülerkreis. Freiburg (ursprünglich 1964 in: Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag, Band 2. Freiburg, 287–305).

Ratzinger, Joseph (2000), *Christentum. Der Sieg der Einsicht über die Welt der Religionen*, in: *30 Tage* 18/1, 33–44.

Ratzinger, Joseph Kardinal (2003), *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg.

Ratzinger, Joseph Kardinal (2005), *Europa in der Krise der Kulturen*, Vortrag von Joseph Kardinal Ratzinger, gehalten in Subiaco am 1. April 2005. Aus dem Italienischen übersetzt von Claudia Reimüller, in: *Medizin und Ideologie* 27/3, 18–25.

Renz, Andreas (2004), *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen Nostra aetate*, in: Franz Xaver Bischof – Stephan Leimgruber (Hrsg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte des Konzils*. Würzburg, 208–231.

Riedl, Gerda (2006), *Christlicher Glaubensweg auf weitem Feld: »Transitus fidei« statt »Hellenisierung des Christentums« – Theologisches Plädoyer für die endgültige Verabschiedung einer überholten Redeweise*, in: Manfred Hauke – Michael Stickelbroeck (Hrsg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche – Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*. Regensburg, 41–57.

Rohrbasser, Anton (Hrsg., 1953), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.* Freiburg/Schweiz (französisches Original 1961 von Paul Cattin O.P. und Humbert Thomas Conus O.P.).

Scheffczyk, Leo (1996), *Katholische Dogmatik, Band 2: Der Gott der Offenbarung: Gotteslehre*. Aachen.

Schneider, Gerhard (1982), *Die Apostelgeschichte*, 2. Teil. Freiburg (= *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*).

Seybold, Klaus (1996), *Die Psalmen*. Tübingen (= *Handbuch zum Alten Testament* 1/15)

Stählin, Gustav (1968), *Die Apostelgeschichte*, Übersetzt und erklärt von Gustav Stählin, 12. Auflage. Göttingen (= *Das Neue Testament Deutsch*, Teilband 5).

Stroh, Wilfried (2009), *Die Macht der Rede – Ein kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*. Berlin.

Thiede, Carsten Peter (2000), *Geheimakte Petrus – Auf den Spuren des Apostels*. Stuttgart.

Thornton, Claus-Jürgen (1991), *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*. Tübingen (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 56).

Von Petersdorff, Egon (1982), *Daemonologie*, Band 1, 2. Auflage. Stein am Rhein.

Vössing, Konrad (2015), Das Verhältnis ›religio‹-›superstitio‹ und Augustins *De civitate dei*, in: Christof Müller (Hrsg.), *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins ›De civitate dei‹*. Würzburg (= *Cassiciacum* 39/11 = *Res et Signa. Augustinus-Studien* 11), 141–185.

Wettstein, Johann Jakob (1752), *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ – Novum Testamentum Graecum*. Amsterdam.

Wikenhauser, Alfred (1961), *Die Apostelgeschichte*, 4. Auflage. Regensburg (= *Regensburger Neues Testament* 5)

Wurm, Christoph (2016), Paulus und Athen, in: *Mitteilungsblatt des Deutschen Alphilologenverbandes, Landesverband Nordrhein-Westfalen*, 64/1, 36–53.

Zahn, Theodor (1921), *Die Apostelgeschichte des Lucas. Zweite Hälfte Kap. 13–28*. Leipzig-Erlangen.

*The Areopagus Speech of Saint Paul:
Prototype of Modern Interreligious Dialogue or
Biblical Witness for Christian Chrêsis?*

Abstract

Since some decades is has become usual to refer oneself to the Areopagus speech of St. Paul as a model for modern interreligious dialogue, where the Christian part offers esteem to the representatives of other religions. The present contribution, however, underlines the fact that the apostle of the gentiles is only interested in mission: in order to lead people from other beliefs to the true God, Paul refers to their culture, insofar he cites (by using some ambiguity) texts from pagan experience. At the same time, the apostle himself and his narrator Luke don't leave any doubt that they consider pagan religion, as a whole, an erroneous way, even if there are some elements of truth: redemption and salvation come only from Jesus Christ who will judge the whole world. The invitation to conversion is accepted only by few Athenians.

»Heiligkeit« als geistliches Konzept für Ehe und Familie

*Ein vernachlässigtes Postulat
des Zweiten Vatikanischen Konzils*

*Von Stefan Würges, Overijse**

Zusammenfassung

Auf der Grundlage seiner Dissertationsschrift über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil legt der Verfasser eine Zusammenschau der Konzilstexte vor, die im Zusammenhang mit der Heiligkeit von Ehe und Familie stehen. Diese Herangehensweise an das Konzilskorpus beruht sowohl auf der kontextuellen Hermeneutik als auch auf der Hermeneutik der Kontinuität. Im Hinblick auf Ehe und Familie setzt der Autor seine Untersuchung am fünften Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* an und fügt diesem zentralen Kapitel der Kirchenkonstitution die entsprechenden Stellen der relevanten Konzilstexte hinzu. Indem die bedeutenden Aussagen in *Gravissimum educationis*, *Apostolicam actuositatem*, *Dei Verbum* sowie *Sacrosanctum Concilium* in einer Synthese zusammengefügt werden, entsteht ein geistliches Konzept für Ehe und Familie, das wesentlich vom Thema Heiligkeit geprägt ist und, weil es dem Konzilskorpus entstammt, sich auf die Autorität des Konzils stützen kann.

1. Die Aktualität des Themas

Mit dem Apostolischen Schreiben über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute *Gaudete et exultate* vom 19. März 2018 greift Papst Franziskus das Thema Berufung zur Heiligkeit auf, wobei er seinen Ausführungen eine gewisse Stoßrichtung gibt, die durch den Hinweis »über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute« bereits im Titel anklingt.¹ Ebenso offenkundig deuten die Stichworte »Ruf zur Heiligkeit« und »Welt von heute« darauf hin, dass das jüngste Apostolische Schreiben seine Wurzeln im Zweiten Vatikanum hat. Denn »Die allgemeine Berufung zur

* Der Autor ist seit 2000 Mitglied der Kongregation »Servi Jesu et Mariae« (SJM) und wurde 2008 zum Priester geweiht. Seither ist er in verschiedenen pastoralen Aufgaben tätig und wurde 2018 an der Universität Augsburg mit der Dissertation »Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil – Werdegang und Systematik« promoviert. Seit 2018 ist er in einer Niederlassung der Gemeinschaft in der Nähe von Brüssel als Exerzitienmeister und Seelsorger tätig.

¹ Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben GAUDETE ET EXSULTATE des Heiligen Vaters Papst Franziskus über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, 19. März 2018, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 213, Bonn 2018.

Heiligkeit in der Kirche« wird im fünften Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) dargelegt und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes* (GS) ist mit dem Stichwort »Welt von heute« betitelt. In *Gaudete et exsultate* rezipiert Papst Franziskus zwar manche Stellen der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, nennt aber die Lehre der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit im fünften Kapitel von *Lumen gentium* nicht ausdrücklich als Referenzpunkt seiner Ausführungen.² Dennoch kann man feststellen, dass der Papst inhaltlich das besagte Kapitel aufgreift und dass sich, obwohl es keinen direkten Verweis gibt, *Gaudete et exsultate* als weiteres päpstliches Schreiben in die Rezeptionslinie der »allgemeinen Berufung zur Heiligkeit« einfügt, die von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. deutlich gezeichnet wurde.³

Während sich die Theologen der Nachkonzilszeit mit Eifer auf bestimmte Konzilstexte stürzten, fiel die eigentlich zu erwartende breite Rezeption der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, die es erstmals, und zwar ausführlich dargelegt, in einen Konzilstext geschafft hat, ziemlich schmal aus. Freilich gibt es auch namhafte Theologen, die die allgemeine Berufung zur Heiligkeit nicht nur als zentrale Aussage, sondern auch als hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der gesamten Kirchenkonstitution hervorgehoben haben.⁴ Dennoch wurde – im Vergleich mit Themen wie »das allgemeine Priestertum« oder »das Volk Gottes« – die allgemeine Berufung zur Heiligkeit offensichtlich als selbsterklärend angesehen und damit kaum einer weiteren theologischen Reflexion für wertgehalten. Eine solche Hermeneutik wird aber weder dem Bemühen der Konzilsväter gerecht, noch kann sie einen Anspruch auf eine seriöse Konzilsrezeption stellen.

² Papst Franziskus zitiert in *Gaudete et exsultate* Nr. 6 einen Satz aus LG 11 (vgl. Fn. 3), in Nr. 8 einen Satz aus LG 12 (vgl. Fn. 5) und schließlich in Nr. 10 wiederum einen Satz aus LG 11 (vgl. Fn. 10). In der Generalaudienz am 19. Nov. 2014 auf dem Petersplatz wies er ausdrücklich auf LG Kap. V hin (vgl. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141119_udienza-generale.html; Zugriff 21. Juni 2018).

³ Vgl. Stefan Würges: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Münster 2018, 369–383.

⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation vom 30. September 1963 zum Schema »De ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250–256, hier 253–255; vgl. Kurt Koch: Die Mission des Taufpriestertums. Taufverpflichtung zu einem christlichen Leben in der Welt, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn u.a. 2013, 19–35, hier 22; vgl. Christoph Schönborn: Die Kirche – Gemeinschaft und Geheimnis, in: Josef Kreiml (Hg.): Katechesen zum Credo (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 7), Regensburg 2014, 131–144, hier 133; vgl. Marianne Schlosser: Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von *Lumen gentium*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, 283–302, hier 283; vgl. Gustave Thils: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche, in: IKaZ 19 (1990), 506–513; vgl. Ocariz, Fernando: Die Berufung zum Opus Dei, in: Pedro Rodríguez/Fernando Ocariz/José Luis Illanes (Hg.): Das Opus Dei in der Kirche. Ekklesiologische Einführung in das Leben und Apostolat des Opus Dei, Paderborn 1993; vgl. Peter Hofmann: Offenbarung braucht einen Adressaten, der ihrer inne wird. Des heiligen Gottes inne werden, heißt heilig werden, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn u.a. 2013, 37–59.

Wie ist also vorzugehen, wenn man diesen Anspruch erheben will? Der Konzilstext wird erst dann fruchtbar und entfaltet seine Stärke, wenn man zunächst die »kontextuelle Hermeneutik« innerhalb der im Konzil verabschiedeten Einzeltexte, dann aber auch die »Hermeneutik der Kontinuität« hinsichtlich der Tradition der Kirche anwendet. Da es sich um ein umfangreiches Textkorpus von 16 Konzilsdokumenten handelt, ermöglicht allein die kontextuelle Hermeneutik eine umfassende Sicht auf das ganze Schriftwerk des Zweiten Vatikanums, und nur so bleibt die Interpretation nicht in Einzelaussagen stecken. Wer dem Trugschluss einer verkürzten, selektiven Lesart folgt, wird bald vor isolierten Einzelteilen stehen, und, anstatt das gesamte Mosaik zu erkennen, auf ein kleines Tessera starren.

So war es bereits das erklärte Ziel der Dissertationsschrift des Verfassers, eine Systematik zu entwickeln, durch die aus den Konzilstexten die entsprechenden Kapitel und Dokumente so zusammengefügt werden, dass ein spirituelles Konzept der Heiligkeit für die jeweiligen Stände der Kirche konstruiert werden kann. Greift man auf diese Vorarbeit zurück, lässt sich auch ein Modell der Heiligkeit für Ehe und Familie konzipieren, das von den Konzilsvätern verfasst und damit der Zukunft der Kirche zur Formung der Heiligkeit anvertraut wurde. Legt man die in Buchstaben gegossene und damit verifizierbare Weisung der Konzilsverfasser zugrunde, läuft man nicht Gefahr, sich vom »Geist des Konzils« treiben zu lassen und sich irgendwo auf dem Meer der Eigeninterpretation zu verlieren, sondern bleibt verankert in dem, was den Vätern ein Anliegen war. Wer dann immer noch meint, den »Geist des Konzils« anrufen zu müssen, und damit dem »Ereignis Konzil« mehr Autorität einräumt als dem approbierten Text, der muss sich doch den Vorwurf gefallen lassen, dass er nochmals in die Dokumente schauen und den vielfachen Verweisen auf vorausgegangene kirchliche Verlautbarungen und Schriften der Kirchenväter – mit anderen Worten der Tradition der Kirche – zur Konzilsinterpretation nachgehen muss und damit wiederum zur Hermeneutik der Kontinuität verpflichtet wird.⁵

Mit dem folgenden Beitrag soll der erste Schritt gemacht werden, der darin besteht, primär die Konzilstexte zu untersuchen, insofern sie Heiligkeit zum Prinzip des Ehe- und Familienlebens erheben. Ein zweiter Schritt bestünde dann in der Analyse der Rezeption durch die entsprechenden kirchlichen Dokumente, die seither zu den genannten Themen veröffentlicht wurden und die Thematik vertiefen. Das soll hier nur im Ansatz geleistet werden, denn eine exklusive Betrachtung der Konzilstexte führt zu einem tieferen Verständnis der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, wie sie von den Konzilsvätern gedacht wurde. Zunächst ist zu fragen, was die Konzilsväter eigentlich unter Heiligkeit verstehen und welche Bedeutung die allgemeine Berufung zur Heiligkeit hat.⁶

⁵ Vgl. Serafino M. Lanzetta: Das Zweite Vatikanum, ein Pastoralkonzil. Um das Kernproblem seiner Hermeneutik, in: *Theologisches* 45 (2015), Heft 5/6, 281–292; vgl. Rudolf Voderholzer: Der Geist des Konzils. Überlegungen zur Konzilshermeneutik, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 123 (2014), Heft 3, 169–186.

⁶ Übersetzungen der Konzilstexte werden im Folgenden zitiert nach: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herder Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsch, Sonderausgabe, Freiburg 2009.

2. Was ist Heiligkeit? – Eine Antwort des Konzils

Die Konzilsväter bieten keine Definition von Heiligkeit, obwohl das während der regen Diskussionen in der Konzilsaula mehrfach gefordert wurde.⁷ Eine solche Vorgehensweise schien den Konzilsverfassern offensichtlich zu »scholastisch« und zu »juridisch«, so dass man sich für den deskriptiven Sprachstil mit pastoraler Ausrichtung und einer damit verbundenen dynamischen Offenheit für die individuelle Ausgestaltung der Heiligkeit entschied. Der Leser der Konzilstexte wird also keine geschliffene Definition finden, wohl aber vielerlei Aussagen, die das Wesen kirchlicher Heiligkeit beschreiben und, falls es notwendig ist, auch gegenüber dem, was zu unterscheiden ist, abgrenzen. Der Auftrag besteht also auch aus terminologischer Sicht in der Systematisierung der relevanten Texte.

Die folgende Untersuchung setzt an der Kirchenkonstitution an, und zwar nicht nur, weil sie von enormer Bedeutung für das gesamte Konzil ist, sondern auch, weil sie die Heiligkeit der katholischen Gläubigen fordert und insgesamt vom Thema »Heiligkeit« geprägt ist.⁸ So findet der Leser nicht nur in LG Kapitel V die ausführliche Darlegung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, sondern auch andernorts dieselbe Formulierung. Und zwar in LG 11,2, wo es im Anschluss an eine kurze Darlegung der Sakramente heißt, dass »alle Christgläubigen jedweden Berufs und Standes auf ihrem jeweiligen Weg vom Herrn zu der Vollkommenheit der Heiligkeit berufen« sind. Die Konzilsväter fordern somit zwar die Heiligkeit aller Kirchenglieder und erheben damit einen hohen Anspruch, begründen diese Forderung aber mit der Bedeutung und dem Wirken der Sakramente. Die Verkündigung der Berufung zur Heiligkeit hat es aber noch an einer anderen Stelle in den Konzilstext geschafft, und zwar in LG 32,3. Dort wird im Kontext des Kapitels über die Laien die »Gleichheit« der Kirchenglieder festgestellt, aus der zu folgen ist, dass, wenn sie auch nicht alle auf demselben Weg der Heiligkeit gehen, alle zur Heiligkeit berufen sind (vgl. LG 32,3). Darüber hinaus wird das fünfte Kapitel der Kirchenkonstitution sowohl von den ekklesiologischen Erklärungen und Bildern (LG Kapitel I und II) und den Strukturen der Kirche (LG Kapitel III und IV) als auch von der Darlegung der Evangelischen Räte (LG Kapitel VI), den eschatologischen Ausführungen (LG Kapitel VII) und damit der Thematik der *Communio sanctorum*, sowie auch dem Kapitel über Maria (LG Kapitel VIII), dem Vorbild der Heiligkeit, umrahmt.⁹ Damit verweisen

⁷ So z.B. Ferdinand Quiroga y Palacios, Kardinal und Erzbischof von Santiago de Compostela (29. Okt. 1963), in: Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, 6 vol., in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis, 1970–1999, hier II/3, 602–603.

⁸ Vgl. Luciano Ravetti: La santità nella »lumen gentium« (Corona Lateranensis, Bd. 29), Rom 1980.

⁹ Vgl. Kurt Koch: Die Mission des Taufpriestertums. Taufverpflichtung zu einem christlichen Leben in der Welt, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn u.a. 2013, 19–35, hier 22; vgl. Christoph Schönborn: Die Kirche – Gemeinschaft und Geheimnis, in: Josef Kreiml (Hg.): Katechesen zum Credo (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 7), Regensburg 2014, 131–144, hier 133; vgl. Marianne Schlosser: Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von Lumen gentium, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, 283–302, hier 283

die Konzilsväter angesichts der Frage nach persönlicher Heiligkeit auf die Kirche, die selbst geheiligt wird und deren erste und dringendste Aufgabe die Heiligung ihrer Glieder ist.¹⁰

3. Die Lehre über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im fünften Kapitel der Kirchenkonstitution

Nach dem vorausgegangenen Blick in die Kirchenkonstitution, in der Heiligkeit unter verschiedenen Aspekten beleuchtet wird, kann man also feststellen, dass Heiligkeit nicht nur als eine der *Notae Ecclesiae* erwähnt, sondern als das erklärte Ziel der Kirche und ihrer Glieder dargestellt wird. Dieses Ergebnis wird vor allem dann bestärkt, wenn man das fünfte Kapitel der Kirchenkonstitution nicht als unbedeutende Selbstverständlichkeit abtut, sondern zunächst den Fokus auf die allgemeine Berufung zur Heiligkeit legt und sich so einen bisher kaum gesehenen Interpretationszugang verschafft – und genau diesem Ansatz folgt die vorliegende Untersuchung.

3.1 Die Kirche als Adressatin der Heiligkeit

In LG 39,1 beschreiben die Väter die »Linie« der Heiligkeit, die von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit ausgeht und durch Christus der Kirche, seiner Braut, geschenkt wird. Demnach ist der erste Adressat der Heiligkeit die Kirche Jesu Christi, über die die Konzilsväter vielfach, aber vor allem in den Kapiteln I und II der Dogmatischen Konstitution über die Kirche schreiben.¹¹ Wer nun fragt, was Kirche ist, welche Kirche hier gemeint ist und ob es auch Alternativlinien für die Vermittlung von Heiligkeit gibt, muss auch in LG Kapitel V »Kirche« so verstehen, wie sie in der Kirchenkonstitution beschrieben wird: In LG 8,2 wird die einzige Kirche Christi mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifiziert.¹² Noch präziser wird diese Identifikation, wenn gesagt wird, dass Jesus Christus zu deren Leitung Petrus und dessen Nachfolger, sowie die Apostel und deren Nachfolger, bestimmt hat. Wer folglich die Koordinaten Einzigkeit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität mit der unterscheidenden Koordinate des Nachfolgers Petri verbindet, gelangt unverwechselbar zu eben dieser einen Kirche, durch die Christus Wahrheit und Gnade auf alle ausgießt (vgl. LG 8,1). Wenngleich sich, was im Nachsatz erklärt wird, auch »außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden« (LG 8,2), so ist doch deutlich, dass sich die Konzilsväter, wenn sie in LG Kapitel V

¹⁰ So der Wunsch der Konzilsväter: vgl. Francisco Gil Hellín: *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium (Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones)*, Vatikanstadt 1995, 410 (B).

¹¹ Vgl. Peter Hofmann: *Offenbarung braucht einen Adressaten, der ihrer inne wird. Des heiligen Gottes inne werden, heißt heilig werden*, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): *Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, Paderborn u.a. 2013, 37–59, hier 44.

¹² »Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, die zu weiden unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen hat (Joh 21,17)« (LG 8,2).

von der Kirche als Adressatin der Heiligkeit sprechen, eben diese eine, heilige, katholische und apostolische Kirche meinen. Außerdem drängen gerade die Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb des sichtbaren Gefüges der Kirche zu dieser – bereits bestehenden (!) – Einheit der Kirche hin.¹³ Wenn auch die Argumentation noch weitergeführt werden kann, wodurch sich die Aussage noch mehr verdeutlichen würde, so ist doch für das hier vorgetragene Vorhaben hinreichend deutlich geworden, dass die Konzilsväter in LG 39,1 mit der »unschwindbar heilige[n]« Kirche, wie es dort heißt, eben diese und nur diese eine, heilige, katholische und apostolische Kirche meinen.

Führt man diese Feststellung weiter, so kann man eine »Linie der Heiligkeit« zeichnen, die von Gott ausgeht und an die Kirche adressiert ist. Über die Bischöfe (dazu ist auf das Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* zu verweisen) gelangt die Heiligkeit zu den Getauften (dabei ist das Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam Actuositatem* zu beachten). Christus konstituiert die Kirche und so wird die Kirche als Adressat der Offenbarung errichtet und mit Heiligkeit beschenkt. Nun kann man noch – ganz im missionarischen Sinn des Konzils – an das Gesagte einen weiteren Aspekt anfügen, indem man den Blick auf die gesamte Menschheit richtet (hier wäre die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes* zu nennen). Somit kann man folgende »Linie« zeichnen: Heiligkeit wird als Gabe an die Kirche adressiert, durch die Bischöfe an alle Gläubigen weitergegeben und – es wird noch zu zeigen sein, dass dies dem Dekret über das Apostolat der Laien entspricht – soll dann durch alle Gläubigen auf alle Menschen übergehen, weil alle Menschen zur Kirche berufen sind (vgl. LG 13,1).

Gemäß *Lumen gentium* ergeht die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im eigentlichen Sinn an alle, die vollständig der Kirche angehören (vgl. LG 40,2; 42,5); in gewisser Weise aber auch an alle Menschen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zur Kirche, weil sie als potentielle Empfänger der Gnade zum Empfang der Heiligkeit fähig sind. Das Konzil äußert sich über die jedem Menschen gegebene Fähigkeit zur Glaubensannahme in *Gaudium et spes*, worauf an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann.¹⁴ Gemäß *Lumen gentium* (LG 13,1) sind alle Menschen zur Annahme des wahren Glaubens und der Taufe und somit zur vollen Zugehörigkeit zur Kirche, und insofern auch zur Heiligkeit, berufen. Bleibt noch die Frage nach den Angehörigen von »Kirchen« und »kirchlichen Gemeinschaften« (und damit ist neben LG 15,1 auch das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* zu nennen); auch diese Ausführungen würden zu weit vom eigentlichen Duktus wegführen, darum sei hier der Verweis ausreichend.¹⁵

¹³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung DOMINUS IESUS über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148 (4., erweiterte Auflage 2007), Bonn 2008, Nr. 16.

¹⁴ Vgl. dazu: Stefan Würges: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Münster 2018, 334–344.

¹⁵ Vgl. dazu: Stefan Würges: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Münster 2018, 348–356.

3.2 Christus als Ursprung und Vollender der Heiligkeit

In LG 40,1 legen die Verfasser die biblischen und patristischen Wurzeln der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit dar, indem sie Christus, den Gipfelpunkt der Offenbarung, als den Urheber und Vollender der Heiligkeit des Lebens bezeichnen. Dieses Thema berührt offensichtlich auch das Offenbarungsverständnis des Konzils, womit die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (DV) zu nennen wäre. Hinsichtlich der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit ist die Lektüre von *Dei Verbum* deshalb fruchtbar, weil darin die Komplementarität von Heiligkeit und Offenbarung, die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Heiligung des Menschen und die Offenbarung als personales Geschehen zur Heiligung des Glaubenden deutlich wird. Dieser Spur ist weiter unten noch nachzugehen.¹⁶ Hier aber ist die »Linie« der Heiligkeit um ein wesentliches Element zu präzisieren: Heiligkeit geht von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit aus, wird durch Jesus Christus über die Bischöfe als Nachfolger der Apostel an die Kirche vermittelt und geht auf alle Getauften über, die für alle Menschen Zeugen der Heiligkeit sein sollen.

In LG 40,1 erwähnen die Konzilsväter noch einen weiteren wesentlichen Punkt der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, nämlich die Taufe, die die sakramentale Voraussetzung für die persönliche Heiligkeit des Gläubigen ist. Mit dem Stichwort Taufe wird der Leser auf das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution (LG 11,1–2) verwiesen, in der die Autoren eine kurze »Sakramentenlehre« darlegen. Die Taufe gliedert die Gläubigen in die Kirche ein, sie können daher wahrhaft am christlichen Kult teilnehmen und werden zu Kindern Gottes neu geboren (vgl. LG 11,1). Nimmt man noch LG 10,1 hinzu, wo das gemeinsame Priestertum dargelegt wird, wird deutlich, dass die Getauften auch geistige Opfer darbringen und selbst zur lebendigen Opfergabe werden sollen (vgl. LG 10,1). Durch die Taufe wird also der Gläubige in die Kirche eingegliedert, womit er sowohl dem gemeinsamen Priestertum angehört als auch zur Heiligkeit berufen wird. Darum weisen die Konzilsväter im Anschluss an die »Sakramentenlehre« in *Lumen gentium* auch auf die allgemeine Berufung zur Heiligkeit hin: »Mit so vielen und so großen Mitteln zum Heile ausgerüstet, sind alle Christgläubigen jedweden Berufs und Standes auf ihrem jeweiligen Weg zum Herrn zu der Vollkommenheit der Heiligkeit berufen, in der der Vater selbst vollkommen ist.« (LG 11,3).

Mit der Taufe beschreiben die Verfasser in LG 40,1 aber noch die aus ihr folgende Gotteskindschaft und die Teilhabe an der göttlichen Natur, aus der wiederum Heiligkeit folgt. Der Getaufte wird also, vermittelt durch die Kirche, von Gott geheiligt; infolge dessen ist Heiligkeit möglich, was in LG 40,2 so formuliert wird: »Allen ist daher einsichtig, dass alle Christgläubigen jedweden Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und Vollkommenheit der Liebe berufen werden« (LG 40,2). In beiden Kontexten (LG 11,3 und 40,2) wird deutlich, dass Heiligkeit nicht auf bestimmte Gruppen oder Stände der Kirche beschränkt ist und somit uneingeschränkt alle zur Heiligkeit berufen sind.

¹⁶ S. Kapitel 4.6. Das Wort Gottes als Nahrung auf dem Weg zur Heiligkeit – ein Blick in *Dei Verbum*.

3.3 Die Forderung nach Heiligkeit für alle kirchlichen Stände

In LG 41 stellen die Konzilsväter die Hierarchie der Kirche vor und fügen in den kurzen Abschnitten spezifische Hinweise für die jeweiligen Stände der Kirche an (vgl. LG 41,2–41,6). Zunächst werden – gemäß der kirchlichen Hierarchie – die Bischöfe genannt (vgl. LG 41,2), deren Berufung zur Heiligkeit in Zusammenschau mit den entsprechenden Ausführungen in *Lumen gentium* (vgl. LG Kap. III) und dem Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* (CD) gelesen werden muss. Durch diese Vorgehensweise wird deutlich, dass die Heiligkeit der Bischöfe nicht nur im Sinn persönlicher Heiligkeit, sondern auch im Sinn ihres Heiligungsdienstes (*munus sanctificandi*) besteht, wodurch ein wesentlicher Zusammenhang zu den Sakramenten hergestellt wird (vgl. CD 15,1; LG 41,2).¹⁷ Es folgen die Priester (vgl. LG 41,3), über die die Dekrete über die priesterliche Ausbildung *Optatum totius* (OT) und das Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis* (PO) handeln. Nach den weiteren Stufen der Kleriker (vgl. LG 41,4) werden die Eheleute und Eltern in die Pflicht genommen (vgl. LG 41,5). Ihre Aufgabe in Bezug auf die Heiligkeit wird zunächst durch das vierte Kapitel von *Lumen gentium* – hier besonders LG 32,3, wo die allgemeine Berufung zur Heiligkeit erneut erwähnt wird¹⁸ –, dann aber auch durch das Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam Actuositatem* (AA) und, nimmt man die Erziehungsaufgabe der Eltern in den Blick, durch die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (GE) verdeutlicht. Die Konzilsväter fügen noch einen Abschnitt über Heiligkeit in Leid und Not an (vgl. LG 41,6), um sich in LG 42,1 der Bedeutung der Liebe als grundlegende Tugend der Heiligkeit zuzuwenden. Ebenso legen sie auch den Wert des Martyriums als einen Weg zur Heiligkeit (vgl. LG 42,3) und schließlich die Evangelischen Räte als Ansporn für die Gottes- und Nächstenliebe dar (vgl. LG 42,3). Letztere fordern die Beachtung der weitaus umfangreicheren Behandlung der Thematik im sechsten Kapitel der Kirchenkonstitution und im Dekret über die angemessene Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis*. Insofern es sich um Missionare handelt, ob sie der Hierarchie angehören oder dem Laienstand, wäre noch ergänzend auf die Notwendigkeit der Heiligkeit von Missionaren hinzuweisen und damit das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes* zu nennen.

4. Ehe und Familie als Zielgruppe der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit

Die thematischen Darlegungen und deren inhaltliche Verbindungslinien, sowohl innerhalb der Kirchenkonstitution als auch im gesamten Textkorpus, fordern eine systematische Darstellung, um die komplexe Behandlung strukturiert erfassen zu können.

¹⁷ Vgl. dazu: Stefan Würges: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Münster 2018, 311–313.

¹⁸ »Wenn also in der Kirche nicht alle auf demselben Weg gehen, sind dennoch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in der Gerechtigkeit Gottes (vgl. 2 Petr 1,1)« (LG 32,3).

Wie bereits dargelegt, soll im vorliegenden Beitrag diese Zusammenstellung hinsichtlich der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit für Ehen und Familien erbracht werden. Um diesem Vorhaben gerecht werden zu können, wird zunächst der Textabschnitt aus LG Kapitel V wiedergegeben und dann das von den Konzilsvätern gebrauchte Bildwort von Braut und Bräutigam auf die Ehe hin gelesen. Die Fruchtbarkeit der Ehe und der damit zusammenhängende Auftrag zur Erziehung wird durch *Gravissimum educationis* verdeutlicht, worauf das von den Konzilsvätern geforderte christliche Einwirken der Gläubigen auf die Gesellschaft aufzugreifen ist, was zum Dokument *Apostolicam actuositatem* hinführt. Es wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben, dass letztlich noch auf die Bedeutung des Wortes Gottes und der Eucharistie als wesentliche Momente für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit einzugehen ist.

4.1 *Lumen gentium* Kapitel V über Ehe und Familie

Nach der spannungsreichen Genese von LG Kap. V¹⁹ liegt ein Konzilstext vor, der zwar vom Umfang her gesehen das kleinste Kapitel der Kirchenkonstitution, aber von seiner spirituellen Tragweite von großer Bedeutung ist. Die Konzilsväter beschreiben die Lehre der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit und richten sich in einzelnen Abschnitten an spezifische Zielgruppen: Bischöfe, Priester, weitere Stufen der Kleriker, Jungfrauen, Eheleute und Unverheiratete. Über die Berufung zur Heiligkeit von Eheleuten und Eltern konzipierten die Verfasser den Abschnitt LG 41,5, der zur Vergegenwärtigung des Wortlautes im Folgenden wiedergegeben sei:

Die christlichen Eheleute und Eltern müssen, ihrem eigenen Weg folgend, in treuer Liebe im Verlauf des ganzen Lebens sich einander in der Gnade unterstützen und die liebevoll von Gott empfangene Nachkommenschaft mit den christlichen Lehren und den Tugenden des Evangeliums erfüllen. So geben sie nämlich allen das Beispiel einer unermüdlichen und großmütigen Liebe, bauen die Bruderschaft der Liebe auf und sind Zeugen und Mitarbeiter der Fruchtbarkeit der Mutter Kirche, zum Zeichen und zur Teilnahme jener Liebe, mit der Christus seine Braut liebt und Sich für sie hingegeben hat. (LG 41,5)

An sich ist dieser Text über die Berufung zur Heiligkeit von Ehe und Familie knapp gehalten, was aber im Vergleich mit den generell überschaubaren Ausführungen über die verschiedenen Stände in LG Kapitel V dem üblichen Umfang entspricht. Wenn man genauer hinsieht, bildet der Text aber trotz seiner Überschaubarkeit einen Knotenpunkt theologischer Linien in der Kirchenkonstitution. So drängt sich geradezu die Analogie von einerseits Christus und Kirche und andererseits Bräutigam und Braut auf, die wohl hier nicht ohne Absicht Eingang gefunden hat und eine theologische Würdigung verdient.

4.2 Das Bildwort von Braut und Bräutigam

Die Konzilsväter greifen das Bild von Braut und Bräutigam im Zusammenhang mit der spezifischen Ausprägung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit für Ehe-

¹⁹ Vgl. Stefan Würges: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Münster 2018, 43–182.

leute auf und rufen es in Erinnerung. Wer das fünfte Kapitel der Kirchenkonstitution als gesamten Text liest, wird an dieser Stelle zum tieferen Verständnis des Gesagten an den Anfang verwiesen, wo die bräutliche Liebe Christi zu seiner Braut, der Kirche, eigens dargelegt wird. Während die Verfasser in LG 41,5 den Hinweis auf die biblische Referenz unterlassen, nennen sie die zutreffende Bibelstelle *Eph 5,25–26*²⁰ am Anfang des fünften Kapitels (vgl. LG 39,1), wo es heißt:

Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als »allein Heiliger« gefeiert wird, hat nämlich die Kirche als seine Braut geliebt, indem Er Sich selbst für sie hingab, um sie zu heiligen (vgl. *Eph 5,25 f.*), und Er hat sie mit Sich als seinen Leib verbunden sowie mit der Gabe des Heiligen Geistes überhäuft zur Ehre Gottes. (LG 39,1)

Die Konzilsväter betonen in der Kirchenkonstitution sowohl die Einzigkeit Christi, der der einzige Mittler (vgl. LG 8,1), der »allein Heilige« und der einzige Bräutigam der Kirche ist, als auch die Heiligkeit Christi, der der Urheber und Vollender der Heiligkeit genannt wird (vgl. LG 40,1). Eben dieser Eine und Heilige hat »seine heilige Kirche [...] hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und erhält sie als solches unablässig« (LG 8,1), und zwar durch seine bedingungslose Hingabe an den Vater (vgl. LG 28,1), um sie, die Kirche, unablässig zu heiligen (vgl. LG 39,1; 40,1). Denn die Kirche ist nicht aus sich heraus heilig, sondern wird von Christus geheiligt, der selbst heilig und sündenlos ist, wohingegen die Kirche Sünder in ihrem Schoß umfasst (vgl. LG 8,3).

Zunächst beinhaltet diese biblische Lehre, die in *Lumen gentium* aufgegriffen wird, eben die genannte bedingungslose Hingabe Christi für seine Braut, die Kirche, dann aber auch die »Wirkung« dieser Hingabe, nämlich die Heiligung der Kirche. Überträgt man diese Aussage auf die Lebenswirklichkeit der Ehe, was auch Paulus im Epheserbrief tut, so heißt das, dass der Mann berufen ist, nach dem Vorbild Christi zur Heiligung der Frau beizutragen und sein »Leben hinzugeben«. Er muss alles daran setzen, die Frau zur Heiligkeit zu führen, damit sie nach dem Vorbild der Braut Christi eine »makellose« Frau wird. Es ist also die Berufung des Mannes, für die Heiligkeit der Frau zu sorgen und die konkreten Lebensumstände so zu ordnen, dass die Frau heilig wird. Um diesen Gedanken zu entfalten, verweisen die Konzilsväter in LG 41,5 auf die Enzyklika *Casti Connubii* von Papst Pius XI.,²¹ sowie auf Johannes Chrysostomus, der die genannte Bibelstelle wie folgt auslegt:

²⁰ Eph 5,22–30: »Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Furcht Christi! Ihr Frauen euren Männern wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Er selbst ist der Retter des Leibes. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen, da er sie gereinigt hat durch das Wasserbad im Wort! So will er die Kirche herrlich vor sich hinstellen, ohne Flecken oder Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes« (zitiert nach der Einheitsübersetzung 2016).

²¹ Vgl. Pius XI.: Enzyklika *Casti Connubii*, 31. Dez. 1930, in: AAS 22 (1930) 548–549.

Du willst, daß die Frau dir gehorche, wie die Kirche Christus gehorcht? So Sorge du auch für sie, wie Christus für die Kirche sorgt! Müßtest du auch dein Leben für sie hingeben, müßtest du dich auch in tausend Stücke zerreißen lassen, müßtest du auch alles Erdenkliche ertragen und leiden, weigere dich dessen nicht! Wenn du auch all das leidest, so hast du doch noch lange nicht getan, was Christus getan hat.²²

Dann wird aber auch in Eph 5,25–26 der Gehorsam der Frau gegenüber dem Mann gefordert, wie er biblisch beschrieben wird. Zum Verständnis muss man wieder auf die Analogie Christus – Kirche zurückgreifen: Die Kirche hat nicht nur die Gehorsamspflicht gegenüber Christus, sondern auch die Pflicht in Heiligkeit zu erstrahlen – und damit auch »Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug« für die Heiligkeit Christi zu sein (vgl. LG 1,1) –, so dass alle Menschen zunächst die Heiligkeit der Kirche, dann aber die Ursache für diese Heiligkeit, nämlich Jesus Christus, erkennen. Hinsichtlich der Heiligkeit sind also beide – Mann und Frau – in je ihrer Weise einerseits auf Christus hingebunden und andererseits zur gegenseitigen Förderung der Heiligkeit berufen. Dies wird nochmals deutlicher, wenn man die Forderung der gegenseitigen Unterordnung im Kontext der Bibelstelle Eph 5,25–26 berücksichtigt. Entgegen der falschen Interpretation der einseitigen Unterordnung erklärt nämlich der Epheserbrief die gegenseitige Unterordnung: »Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Furcht Christi!« (Eph 5,22). Die Frau, die sich von der unbedingten Pflicht des Mannes zur Heiligung der Frau getragen weiß, ist ihrerseits berufen, ihren Mann zur Heiligkeit zu führen. Neben den vielen alltäglichen Verpflichtungen der Ehepartner wird ihnen die Verantwortung der gegenseitigen Heiligung aufgetragen, denn schließlich sollen sie sich – mit den Worten des Konzils – »einander in der Gnade unterstützen« (LG 41,5).

Eph 5,25–26 verdeutlicht die gegenseitige Hinordnung von Mann und Frau und knüpft dabei an der Hinordnung von Christus und Kirche an, worin die Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe theologisch begründet wird. Man kommt an dieser Stelle nicht umhin, einen Verweis auf Papst Johannes Paul II. zu geben, der im Rahmen der »Theologie des Leibes« in der Mittwochsaudienz am 11. Aug. 1982 die genannte Bibelstelle auslegte:

Er [Paulus] drückt vielmehr einen anderen Gedanken aus, nämlich dass die Frau in ihrem Verhältnis zu Christus – der für beide Ehegatten der einzige Herr ist – den Beweggrund für jenes Verhältnis zu ihrem Mann finden kann und soll, der aus dem Wesen der Ehe und der Familie hervorgeht. Dieses Verhältnis ist aber keine einseitige Unterordnung [...]. Mann und Frau sind nämlich »einer dem anderen untergeordnet«, sich also gegenseitig untergeordnet. Quelle dieser gegenseitigen Unterordnung ist die christliche Ehrfurcht, und ihr Ausdruck ist die Liebe.²³

²² Johannes Chrysostomus: In Ephes. Hom. 20,2, in: PG 62,136–137, hier zitiert nach BKV 2, XV, 414.

²³ Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes. Mittwochs-katechesen von 1979–1984 (89. Katechese, 11. Aug. 1982), herausgegeben und eingeleitet von Norbert und Renate Martin, 3. Aufl., Kisslegg 2011, 507; 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, Kleinhain 2015, 118–119.

Die Konzilsväter beginnen ihre Ausführungen im fünften Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche mit der ekklesiologischen Grundkonstante der Indefektibilität der Kirche als solcher (vgl. LG 39,1). Mit einem vergleichenden Blick in LG 8 wird diese Aussage ergänzt, denn darin wird die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche als die einzige Kirche Christi bezeichnet (vgl. LG 8,2). Die Kirche ist einzigartig, wie auch Christus, ihr Haupt, ihr einziger Bräutigam ist. Zwischen Christus und der Kirche besteht folglich eine absolute Bindung, die im Bild der Brautleute treffend beschrieben wird: Die Kirche ist die »makellose Braut des makellosen Lammes« (LG 6,5). Von diesem Bild her definiert die Kirche den Bund der Ehe, der ebenso absolut und unauflöslich besteht. Der Hinweis auf die Brautschaft zwischen Christus und der Kirche erhebt neben der gegenseitigen Pflicht zur Heiligung auch den Anspruch der Treue an die beiden Bundespartner des Ehebundes. Die Einheit von Mann und Frau im Ehebund symbolisiert dann die Einheit Christi mit seiner Kirche. Damit werden die Eheleute zum Zeichen für die Liebe und Hingabe Christi an seine Braut, die Kirche.

4.3 Die Fruchtbarkeit der Eheleute und *Gravissimum educationis*

Der Auftrag der Kirche besteht gemäß der Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (GE) in der Verkündigung des Heilsmysteriums an alle Menschen und in der Erneuerung des Lebens in Christus, wobei sich die Kirche auch um das gesamte irdische Leben des Menschen sorgt, insofern dieses mit der himmlischen Berufung verbunden ist. Weil alle Christen durch die Taufe Kinder Gottes sind, haben sie auch das Recht auf eine christliche Erziehung (vgl. GE 1,3). Während also allen Menschen generell das unveräußerliche Recht auf Erziehung und Gewissensbildung zugesprochen wird (vgl. GE 1,1–3), sollen die Christen darüber hinaus immer tiefer in die Erkenntnis des Heilsmysteriums eingeführt werden (vgl. GE 2,1). Sie sollen lernen, Gott vor allem in der Liturgie anzubeten, ihr Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu führen und die christliche Formung der Welt zu unterstützen (vgl. GE 2,1). Ausdrücklich ruft das Konzil die Hirten auf, dieser äußerst wichtigen Pflicht nachzukommen, so »dass alle Gläubigen diese christliche Erziehung genießen, vor allem die Jugendlichen, die die Hoffnung der Kirche sind« (GE 2,1).

In GE 3,1 gehen die Konzilsväter auf den Erziehungsauftrag der christlichen Eltern ein, indem sie diese ermahnen, der äußerst schweren Verpflichtung nachzukommen, ihre Nachkommen christlich zu erziehen (vgl. GE 3,1). Der Grund für diese strenge Forderung, die mit dem ersten Lebensalter der Kinder beginnt, liegt in der Gnade und Verpflichtung des Ehesakramentes. Weil also den Eltern ausreichend Gnade geschenkt wird, obliegt ihnen auch die Pflicht, die Kinder gemäß dem in der Taufe empfangenen Glauben zu erziehen und sie daher anzuleiten, dass sie Gott erfassen und verehren sowie den Nächsten lieben (vgl. GE 3,1). In der Familie sollen die Kinder sowohl die erste Erfahrung eines gesunden menschlichen Umfeldes als auch des kirchlichen Lebens machen, damit sie so »allmählich in die bürgerliche Gemeinschaft der Menschen und in das Volk Gottes eingeführt« werden (GE 3,1). Obwohl die Erziehungspflicht in erster Linie den Eltern zukommt, dürfen doch auch die Hilfen der ganzen Gesellschaft in Anspruch genommen werden (vgl. GE 3,2; 6,1).

Die Konzilsväter beschreiben hier den Idealzustand der weltlichen und politischen Wirklichkeit, in dem die Eltern selbstverständlich auf die Hilfen des Staates zurückgreifen dürfen. Hat man es aber mit einem konkreten Staat zu tun, der die christliche Erziehung erschwert und antichristliche Lehren gutheißt, dann müssen christliche Eltern wissen, dass sie letztverantwortlich für die Erziehung sind und dass dieses unveräußerliche Recht auch angesichts staatlich legitimierter Bildungsvorgaben, die gegen den Glauben gerichtet sind, besteht. Dass katholische Eltern heutzutage genau das erfahren, ist nicht nur bedauerlich, sondern ein schweres Vergehen gegen die Erziehungsautorität der Eltern vonseiten des Staates, der sich den hier erwähnten Vorwurf des Konzils gefallen lassen muss, denn die Konzilsväter ermahnen auch die Träger der bürgerlichen Gesellschaft, »die Pflichten und Rechte der Eltern und anderer, die an der Erziehung Anteil haben, zu schützen und ihnen Hilfen zu leisten« (GE 3,2). Dieser sachte Hinweis der Konzilsväter auf die Divergenz von christlichem Glauben und staatlichen Vorgaben ist aktuell im Hinblick auf die sog. »Sexuelle Revolution« und »Gender-Mainstreaming« von hoher Bedeutung und neu in Erinnerung zu rufen.²⁴ Diesbezüglich dürfen und können Eltern die staatlichen Verordnungen nicht akzeptieren und müssen einerseits bei den Bischöfen Hilfe erbitten und andererseits die Möglichkeit erhalten, ihre Kinder auf dementsprechende Schulen schicken zu können.²⁵ Die Konzilsväter gehen allerdings nicht weiter auf solche Situationen und das entsprechende Verhalten ein. Indem sie *a priori* eine christlich geprägte Gesellschaft voraussetzen, deuten sie lediglich an, dass diese den Eltern bei der Verletzung ihrer Erziehungsautorität beistehen muss; allerdings zeigt sich hier auch die Begrenzung der kirchlichen Autorität gegenüber Staat und Gesellschaft.

Im folgenden Abschnitt (GE 3,3) wenden sich die Konzilsväter der Erziehungspflicht der Kirche zu, die den Weg des Heils allen Menschen verkündet, den Gläubigen aber das Leben Christi mitteilt und ihnen hilft, die Fülle des Lebens zu erlangen. Die Mutter Kirche soll ihre Kinder so erziehen, dass ihr ganzes Leben vom Geist Christi erfüllt wird (vgl. GE 3,3), wozu in erster Linie die katechetische Ausbildung zur Erhellung und Bestärkung des Glaubens dient, dann aber auch die Hinführung zur bewussten und tätigen Teilnahme an der Liturgie.

Die Ausführungen in *Gravissimum educationis* treffen sich inhaltlich mit der Weisung der Konzilsväter in *Lumen gentium* über die Pflicht der Eltern, die Kinder zur Heiligkeit zu erziehen, denn – so heißt es in der Kirchenkonstitution – sie sollen »die liebevoll von Gott empfangene Nachkommenschaft mit den christlichen Lehren und den Tugenden des Evangeliums erfüllen« (LG 41,5). Die Erziehung der Nachkommenschaft wird auch in der »Sakramentenlehre« der Kirchenkonstitution genannt; die sakramentale Ehe versinnbildlicht demzufolge das Geheimnis der Einheit und

²⁴ Vgl. Mathias von Gersdorff: Die Sexuelle Revolution erreicht die Kinder, in: Ders.: Alarm um die Kinder! Schutz vor Sexualisierung, Gewalt und Horror, Frankfurt a.M. 2013, 49–60, bes. 58–60; vgl. Manfred Spieker: Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen, 2. Aufl., Paderborn 2016, 51–64.

²⁵ Vgl. die Stellungnahme von Vatikan-Erzbischof Ivan Jurković vor dem Menschenrechtsrat in Genf, in: <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2018-06/vatikan-recht-bildung-kinder-erziehung-familien.html> (Zugriff 21. Juni 2018).

der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche; zugleich sollen sich die Eheleute gegenseitig unterstützen, die Kinder bedingungslos anzunehmen und sie zur Heiligkeit zu erziehen (vgl. LG 11,2). Die Konzilsverfasser heben mit Nachdruck die schwere Verpflichtung zur Kindererziehung hervor (vgl. LG 3,1) und nennen neben diesem Verantwortungsbewusstsein auch die Gnade Gottes, auf die die Eltern bei der Erziehung vertrauen sollen, weil die Erziehung nicht allein menschliches Werk, sondern auch ein Glaubens- und Vertrauensakt in die göttliche Gnade ist. Diese beiden Aspekte, der asketisch-menschliche und der gnadenhaft-göttliche, werden auch im Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit unterschieden; somit kommt man an dieser Stelle auf das fünfte Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche zurück.

4.4 Die Wirkung der Heiligkeit auf die menschliche Gesellschaft

Wenn auch Heiligkeit an sich ein ontologischer Status ist, weil der Träger der Heiligkeit durch die Anteilnahme an der göttlichen Natur wirklich heilig geworden ist (vgl. LG 40,1), bleibt doch nach dem Erhalt dieser Gabe auch eine Aufgabe, nämlich: »Sie müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, wobei Gott der Gewährende ist, im Leben festhalten und vollenden« (LG 40,1).²⁶ Wer folglich durch die Taufe geheiligt, und damit in den »Status der Heiligkeit« aufgenommen wurde, ist und bleibt auch zur Heiligkeit in seinen Handlungen verpflichtet. Diese Verpflichtung der »neuen Schöpfung« (2 Kor 5,17) besteht also nicht nur in einem religiös-geistlichen, sondern auch in einem sozial-praktischen Aspekt. Darum weisen die Verfasser alle Getauften darauf hin, dass sie, indem sie zur vollkommenen Liebe berufen sind, auch beauftragt wurden, »in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Lebensweise« zu fördern (LG 40,2). Damit besteht also auch ein »missionarischer« Auftrag, nämlich durch die persönliche Heiligkeit Ehe, Familie, Kirche und Gesellschaft zu bereichern. Der »Heilige« soll in Analogie zur Heiligkeit Gottes, die in überfließender Weise auf seine geheiligten Geschöpfe ausströmt, eben für die göttliche Heiligkeit Zeugnis ablegen, indem er heilig lebt, denkt und handelt. Die Konzilsväter zitieren an dieser Stelle (LG 40,1) den Brief an die Kolosser, um zu verdeutlichen, wie Heiligkeit konkret gelebt wird, und geben damit auch einen geistlichen Impuls für gelebte Heiligkeit heute: »Bekleidet euch also, als Erwählte Gottes, Heilige und Geliebte, mit innigem Erbarmen, Güte, Demut, Milde, Geduld!« (Kol 3,12).

Die Konzilsautoren legen mit diesen Ausführungen zwar an sich moralische Maßstäbe vor, argumentieren aber nicht so sehr moralisch-asketisch, sondern begründen vielmehr ihr Postulat ontologisch bzw. ekklesiologisch. Die Kirche ist die Trägerin der Heiligkeit, die ihr von Jesus Christus gegeben und damit auch als Aufgabe gegeben wird (vgl. LG 40,1), denn sie soll diese Heiligkeit leben und verkünden (vgl. LG 10,1). Dieses einerseits ontologisch fundierte und andererseits missionarisch ange-

²⁶ Vgl. Marianne Schlosser: Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von *Lumen gentium*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Br. 2012, 283–302, hier 296–297.

legte Konzept wurde von den Konzilsvätern in treffender Weise mit den Worten »apostolische Heiligkeit« (LG 41,5) formuliert. Dieser Aspekt der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit wird sowohl in LG 33,2–4 als auch – und sehr ausführlich – in *Apostolicam actuositatem* von den Konzilsvätern dargelegt.

4.5 »Apostolische Heiligkeit« gemäß *Apostolicam actuositatem*

Insgesamt ist *Apostolicam acutositatem* (AA) mit der nachdrücklichen Ermahnung zum Apostolat der Laien eine dringende kontextuelle Ergänzung für die Ausführungen über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit. Für den hier zu behandelnden Kontext genügt es allerdings, die zusammengefasste »Spiritualität der Laien« zu erwähnen, welche von den Konzilsvätern im ersten Kapitel »Die Berufung der Laien zum Apostolat« (vgl. AA 2,1–4,10) dargelegt wird. Somit wird man nicht nur der kontextuellen Hermeneutik gerecht, sondern erweitert auch den Horizont der Berufung zur Heiligkeit, und zwar explizit für Laien. Indem man das vierte Kapitel der Kirchenkonstitution heranzieht, das eigens von den Christgläubigen handelt, wird deutlich erkennbar, dass auch *Lumen gentium* die Laien zur Teilhabe an der Heilssendung der Kirche auffordert. Das Konzept des Laienapostolats in *Apostolicam actuositatem* ist folglich eine großangelegte Entfaltung dessen, was bereits in der Kirchenkonstitution *in nuce* erklärt wurde (vgl. LG 33,2–4).

Die Konzilsväter erklären, dass das Apostolat der Laien aus der christlichen Berufung selbst hervorgeht (vgl. AA 1,1–2; 2,1; vgl. LG 9,2–3). Da die christliche Berufung mit der Taufe beginnt, in der sie auch begründet ist, kann man auch hiermit wiederum einen stillen Verweis auf den ontologischen Status der Heiligkeit, der aus dem gnadenhaften Wirken Gottes resultiert, erkennen. Die Laien sind, ausgestattet mit der Gnade der Heiligkeit, dazu berufen »in der Welt« zu leben und zugleich alle anderen »In-der-Welt«-Lebenden zu evangelisieren – im Laiendekret wird das wie folgt beschrieben:

Sie [die Laien] üben das Apostolat wirklich aus durch ihre Tätigkeit für die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und für die Erfüllung und Vervollkommnung der Ordnung der zeitlichen Dinge mit evangelischem Geist, so dass ihre Tätigkeit in dieser Ordnung offenkundig Zeugnis für Christus ablegt und zum Heil der Menschen dient. (AA 3,1)²⁷

Auch hierzu erklären die Konzilsväter einiges über die notwendigen »Qualitäten« des Gläubigen, der ein missionarischer »Apostel« sein soll. So wird verdeutlicht, dass die Taufe der sakramentale Ursprung des Apostolats und die Eucharistie die sakramentale Stärkung für das Apostolat ist (vgl. AA 3,1). Die Konzilsväter betonen aber nicht allein die sakramentale Grundlage des Apostolats, sondern auch die lebendige Einheit mit Christus, von der die Fruchtbarkeit des Apostolates abhängt, da er der »Quell und Ursprung des ganzen Apostolates der Kirche ist« (AA 4,1). Weil aber das Leben mit Christus vor allem durch die Teilnahme an der Heiligen Liturgie genährt wird (vgl. AA 4,1), gehört auch die feste Zugehörigkeit zur

²⁷ Vgl. AA 3,3: »Allen Christgläubigen wird also die vortreffliche Bürde auferlegt, dabei mitzuwirken, dass die göttliche Botschaft des Heils von allen Menschen überall auf Erden erfahren und angenommen wird.«

Liturgiegemeinschaft der Kirche zu den wesentlichen Faktoren apostolischen Lebens. Damit greifen die Konzilsväter auch in *Apostolicam actuositatem* das Thema der persönlichen Heiligkeit auf, die allerdings im Hinblick auf die apostolischen Pflichten in der Welt beschrieben wird. Dabei wird den Laien sowohl die Pflicht als auch das Recht zum Apostolat zugesprochen, und zwar »aufgrund ihrer Einheit mit Christus, dem Haupt, selbst« (AA 3,1). Auf ein Neues wird hiermit für das Apostolat die ontologische und in täglicher Hingabe gelebte Verwurzelung in Christus als ein wesentliches Merkmal der Heiligkeit²⁸ vorausgesetzt, weshalb auch im darauffolgenden Abschnitt Heiligkeit direkt gefordert werden kann; und so sollen die Christgläubigen »mit freudigem und frohem Herzen in der Heiligkeit voranschreiten« (AA 4,1). Diese Aussagen weisen eine eindeutige Parallele zu *Lumen gentium* auf, denn in beiden Dokumenten verweisen die Konzilsverfasser auf die Sakramente und allgemein auf die Liturgie als notwendige Elemente zur Erlangung der Heiligkeit.

Die Autoren weisen auch im Rahmen dieser »Spiritualität der Laien« auf die theologalen Tugenden (vgl. AA 3,2; 4,2–3) und erklären näherhin, dass die Gläubigen durch das Licht des Glaubens und die Betrachtung des Wortes Gottes im alltäglichen Leben Gott tiefer erkennen sollen. Ebenso sollen sie eingedenk des Kreuzes und der Auferstehung Christi die Tugend der Hoffnung leben und schließlich durch die Liebe den Geist der Seligpreisungen ausdrücken. Während diese Haltung gegenüber allen zu zeigen ist, sollen sie doch vor allem gegenüber den Hausgenossen des Glaubens Gutes wirken und Bosheit ablegen (vgl. 1 Petr 2,1).

Neben all diesen vorrangig das geistliche Leben betreffenden Punkten unterlassen die Konzilsväter nicht, den beruflichen Sachverstand und die gesellschaftlichen Tugenden wie »Rechtschaffenheit, den Geist der Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit, Menschlichkeit und Herzensstärke« zu nennen (AA 4,9). Die Verfasser erwähnen aber die diesseitigen Pflichten und sozialen Kompetenzen nicht im Sinn humaner Sozialität, sondern erklären auch hier, dass alle menschlichen Tätigkeiten ein wichtiges Element der Heiligkeit sind und dass somit das geistliche Leben nicht neben den alltäglichen Aufgaben steht, sondern dass vielmehr das Streben nach Heiligkeit auch das tägliche Tun durchdringen muss. Für diese Perspektive braucht es aber das Licht des Glaubens und die Meditation des Wortes Gottes als konstitutive Elemente, um immer und überall Gott erkennen, in jedem Ereignis seinen Willen suchen, Christus in allen Menschen erblicken und Wert und Bedeutung der zeitlichen Güter beurteilen zu können (vgl. AA 4,3). Mit diesem »Blick auf das alltägliche Leben« wird auch der Bereich der familiären Sorgen und der weltlichen Angelegenheiten in das christliche Leben einbezogen, denn schließlich sollen beide Aspekte, übernatürliches und natürliches Leben, in die christliche Lebensführung integriert werden. Zum Schluss dieser Darlegungen verweisen die Väter auf die »Selige Jungfrau Maria«, weil sie zwar ein von familiärer Sorge und Mühen volles Leben führte, sich aber dennoch »stets aufs innig-

²⁸ Vgl. Michel Labourdette: Die Berufung aller Glieder der Kirche zur Heiligkeit, in: Guilherme Baraúna (Hg.): *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, deutsche Ausgabe besorgt von Otto Semmelroth u.a., Bd. 2, Freiburg/Br. 1966, 351–363, hier 358.

ste mit ihrem Sohn verband und am Werk des Erlösers auf geradezu einzigartige Weise mitwirkte« (AA 4,10).

Diese Zusammenführung von geistlich-religiösem Leben und dem Blick auf die diesseitigen Verpflichtungen entspricht ganz und gar dem Konzept der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, weil diese auch in LG Kapitel V zwei Komponenten der einen Heiligkeit sind. Damit spiegelt der Auftrag der »Heiligkeit im alltäglichen Tun«, die im Rahmen der Laienspiritualität beschrieben wird, wider, was in LG Kapitel V erklärt wurde, dass nämlich alle Gläubigen »gerade durch ihre tägliche Arbeit zu einer höheren, auch apostolischen Heiligkeit emporsteigen« sollen (LG 41,5).²⁹ Und nochmals wird im Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit nachdrücklich auf die »Heiligkeit im Alltag« hingewiesen, wenn es heißt:

Alle Christgläubigen also werden in den Bedingungen, Pflichten und Umständen ihres Lebens und durch all jenes von Tag zu Tag mehr geheiligt werden, wenn sie alles aus der Hand des himmlischen Vaters mit Glauben annehmen und mit dem göttlichen Willen zusammenwirken, indem sie die Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat, gerade im zeitlichen Dienst kundmachen. (LG 41,7)

Durch diese inhaltliche Gegenüberstellung begegnet dem Leser im Laiendekret genau das, was die Konzilsväter mit dem Stichwort der »apostolischen Heiligkeit« (vgl. LG 41,5) in *Lumen gentium* beschreiben. Dieser Terminus ist zwar der Kirchenkonstitution entnommen, fasst aber die idealtypische Beschreibung von Leben und Auftrag der Laien in *Apostolicam actuositatem* – oder anders gesagt die »Spiritualität der Laien«, wie sie in AA Kapitel I beschrieben wird –, treffend zusammen.³⁰ Zugleich kann man mit Fug und Recht hinter dem Prinzip »Heiligkeit und Apostolat« auch die Grundstruktur des geistlichen Lebens »Aktion und Kontemplation« erkennen, die zwar nicht mit diesen Termini genannt wird, wohl aber aus spiritualitätstheologischer Sicht hier nahtlos angefügt werden kann. Sowohl *Lumen gentium* (vgl. LG 42,1) als auch *Apostolicam actuositatem* (vgl. AA 3,1; 4,1) beschreiben die Liturgie, die Sakramente, das gefestigte katholische Glaubensleben, aber auch das Tugendleben und den Auftrag der Gläubigen, durch persönliche Heiligkeit auf die Heiligkeit Christi und der Kirche zu verweisen, als wesentliche Elemente sowohl der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit als auch der missionarischen Gesinnung aller Gläubigen.

²⁹ Vgl. Josef Weismayer: Alle sind zur Heiligkeit berufen. Heiligkeit und Heiligenverehrung in der Sicht des II. Vatikanums, in: Jan Mikrut (Hg.): Heiligkeit als Herausforderung, Wien 1999, 59-76, hier 65; vgl. Josef Weismayer: Heiligkeit für alle – in den Konzilstexten, in: Christliche Innerlichkeit 21 (1986), 113–122, hier 116 und 119; vgl. José Luis Illanes Maestre: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn u.a. 2013, 61-75, hier 70-73; vgl. Kurt Koch: Die Mission des Taufpriestertums. Taufverpflichtung zu einem christlichen Leben in der Welt, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn u.a. 2013, 19–35, hier 23–25.

³⁰ Vgl. Stefan Würges: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Münster 2018, 265–266.

4.6 Das Wort Gottes als Nahrung auf dem Weg zur Heiligkeit – ein Blick in *Dei Verbum*

Im Folgenden ist noch auf spirituelle Aspekte der Heiligkeit einzugehen, die die wesentliche Grundlage für das Apostolat bilden und deshalb den Konzilsvätern auch ein dringendes Anliegen sind. Hierfür wird wiederum die oben beschriebene Methode der kontextuellen Hermeneutik angewendet, die auch hier zur fruchtbaren Entfaltung des Themas führen wird. Zunächst ist nach der Bedeutung des Wortes Gottes zu fragen, wozu die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (DV) heranzuziehen ist, dann müssen noch Liturgie und Sakramente in der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) beleuchtet werden.

In der Darlegung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in LG Kapitel V (vgl. LG 42,1) und in der »Spiritualität der Laien« in AA Kapitel I (vgl. AA 4,3) erwähnen die Konzilsväter die Heilige Schrift als Voraussetzung zur Erkenntnis des göttlichen Willens und der wahren Bedeutung der zeitlichen Dinge. Die Verfasser von *Dei Verbum* legen zunächst dar, dass das Wort Gottes seine Kraft zur Heiligung auf vorzügliche Weise in den Schriften des Neuen Testaments entfaltet (vgl. DV 17,1), wobei die Evangelien als Hauptzeugnis für Leben und Lehre des Fleisch gewordenen Wortes nochmals hervorgehoben werden (vgl. DV 18,1). Weil Gott der Urheber der Heiligen Schrift ist, lehrt diese auch immer und ohne Irrtum die Wahrheit (vgl. DV 11,2). Die Erkenntnis der Wahrheit ist wiederum die Voraussetzung für die Heiligkeit, denn indem der gläubige Leser die Wahrheit erkennt und danach handelt, wird er auch zur Heiligkeit geführt. Die Bedeutung des Wortes Gottes liegt letztlich in der Person Jesu Christi begründet, dessen Lehre, Leben und Wirken von den Aposteln überliefert wurde und sich in den Büchern des Neuen Testaments niederschlug. Durch diese Einheit von einerseits Schrift und andererseits der Person Jesu Christi erweckt das göttliche Wort in den Gläubigen Glaubensstärke, es wird ihm zur Seelenspeise und zur reinen und unversiegbaren Quelle des geistlichen Lebens (vgl. DV 21,1). Wer also das Leben Jesu betrachten will, soll dies unterstützt durch die von Gott inspirierten Schriften tun.

Über die Bedeutung der Heiligen Schrift für das geistliche Leben hinaus, folgt aus der Zusammenschau der beiden Konstitutionen *Dei Verbum* und *Lumen gentium* die Konstatierung der Einheit von Jesus Christus als »Mittler und als Fülle der ganzen Offenbarung« (DV 2,1) einerseits und dem »Urheber« und »Vollender« der Heiligkeit (LG 40,1) andererseits, dass Offenbarung und Heiligkeit immer komplementär sind. Das bedeutet aber dann, dass in der Weise, wie Offenbarung geschieht, auch Heiligkeit gegeben wird und dass der Mensch in der Weise, wie er die Offenbarung durch Christus annimmt immer auch mit Heiligkeit beschenkt wird. Mit dem Blick auf die ekklesiologische Dimension muss aber noch der Zusammenhang von Offenbarung und Kirche gesehen werden: Weil aus der Offenbarung die Kirche resultiert (vgl. DV 7,1–10,3), darf die Offenbarung nicht auf die Bibel reduziert werden, vielmehr muss auch die Kirche als Auslegungsinstanz der göttlichen Offenbarung anerkannt (vgl. DV 10,1–3), dann aber die Liturgie – und damit auch die Sakramente, vor allem die Eucharistie – als Offenbarung Gottes begriffen (vgl. DV 10,1) und schließlich die gesamte Lehre der Kirche geglaubt werden (vgl. DV 9,1–10,3).

Ein weiterer Aspekt der Offenbarungskonstitution, der auch in unseren Zusammenhang gehört, ist die mehrfach genannte Lehre über die Offenbarung als personale Selbstmitteilung Gottes (vgl. DV 2,1; 6,1), denn durch personale Selbstmitteilung ist die Begegnung des Gläubigen mit Christus möglich und zugleich wird der Leser der Heiligen Schrift als Geschöpf bestätigt und als Person gewürdigt. Die Schrift soll den Leser aber auf die übernatürliche Offenbarungsebene heben und in menschlichen Worten die Lehre und Taten Christi, und damit schließlich *das* Wort Gottes selbst, vor Augen stellen;³¹ der Leser muss zum Beter werden und Zwiesprache mit Christus halten, um so durch den Vollender der Heiligkeit geheiligt zu werden. Darum ist nicht allein vom Wort Gottes im Sinn der Heiligen Schrift zu sprechen, sondern mit Nachdruck auch vom *Verbum Dei*, der eben das Fleisch gewordene Wort Gottes ist und durch seine personale Selbstmitteilung nicht nur zum Ansprechpartner und Urheber der Heiligen Schrift wird, sondern auch zu dem, der der Ursprung der sich offenbarenden Heiligkeit ist.

Christus verleiht Heiligkeit, das lehren die Konzilsväter auch im fünften Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (vgl. LG 40,1); diese Heiligkeit wird als Kern der Offenbarung von den Aposteln und deren Nachfolgern durch die Geschichte hindurch getragen und verkündet. Eine besondere Bedeutung geben die Konzilsväter den Evangelien, weil sie »das Hauptzeugnis für Leben und Lehre des Fleisch gewordenen Wortes, unseres Erlösers« (DV 18,1) beinhalten. Da der Leser durch das inspirierte Gotteswort die Wahrheit über Jesus Christus »sicher, getreu und ohne Irrtum« (DV 11,2) kennenlernt, gelangt er auch zu der sich selbst und den Vater mitteilenden Person Jesu Christi, der die Quelle der Heiligkeit ist. Neben der Identität des Fleisch gewordenen Wortes mit dem Ursprung der Heiligkeit ist der erstmals in einem Konzil verkündete Aspekt der personalen Selbstmitteilung und damit der Hinweis auf die persönliche Begegnung mit Jesus Christus festzuhalten. Diese Einheit mit Christus, die in personaler Begegnung geschieht, muss immer auf die höchste Dichte seiner Gegenwart in der Eucharistie (vgl. SC 7,1) hinführen.

In *Dei Verbum* wird nicht nur das Wort Gottes als dringende Stärkung auf dem Weg der Heiligkeit beschrieben, sondern auch die Bedeutung des Fleisch gewordenen Wortes, Jesus Christus, hervorgehoben. Somit wird die Notwendigkeit der Schriftlesung und damit der Begegnung mit dem *Verbum Dei* sowohl in LG Kapitel V als auch in der Offenbarungskonstitution von den Konzilsvätern gefordert. Jeder Gläubige, und damit auch die Eltern und Familien, können das Wort Gottes individuell lesen und im Glauben die Antwort an den geben, der der Ursprung der Heiligkeit ist.

4.7 Die Bedeutung der Eucharistie für die Heiligkeit der Familie

Die Konzilsverfasser weisen in den Texten mehrfach auf die sakramentale und ekklesiologische Dimension der Eucharistie hin, denn sie ist für die Kirche von herausragender Bedeutung und wird auch im fünften Kapitel der Kirchenkonstitution aus-

³¹ Vgl. Kurt Koch: Kirche zwischen Offenbarung und Welt. Aus dem Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils leben, in: Michaela Christine Hastetter/Michael Hettich (Hg.): An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute. Festschrift für Hubert Windisch, Regensburg 2014, 13–29, hier 15.

drücklich genannt, wenn auf die Notwendigkeit der Sakramente zur Erlangung der Heiligkeit hingewiesen wird (vgl. LG 42,1). Jeder Gläubige soll nach LG Kapitel V nicht nur das Wort Gottes gerne hören, sondern auch

an den Sakramenten, vor allem dem der Eucharistie, und an den heiligen Handlungen häufig teilnehmen und sich beständig dem Gebet, der Selbstverleugnung, dem tätigen brüderlichen Dienst und der Übung aller Tugenden zuwenden (LG 42,1).

Sakramente, Eucharistie, heilige Handlungen und Gebet sind Signalwörter, die den Leser des Konzilskorpus auf die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) verweisen. Folgt man diesem stillen Verweis in LG 42,1, öffnet sich ein weiter Raum reicher Anregungen für das in der Liturgie gegründete geistliche Leben und damit eine »liturgische Spiritualität«, die zum Gemeingut katholischer Spiritualität gehört und somit für alle Stände essentiell ist.

Die Konzilsväter beginnen ihre Ausführungen in *Sacrosanctum Concilium* mit dem Anliegen, das christliche Leben unter den Gläubigen zu mehren (vgl. SC 1,1). Gemäß SC 2,1 sind zwei Perspektiven zu betrachten, nämlich – wenn auch nicht mit diesen Termini – die Perspektiven *ad intra* und *ad extra*. *Ad intra* betrachtet ist die Liturgie – hier eigens das Opfer der Eucharistie hervorgehoben – die Handlung der Kirche, durch die sie ihre eigene Natur zum Ausdruck bringt und zugleich die Stärkung verleiht, die dazu befähigt, Christus zu verkündigen; *ad extra* soll diese für andere das Wesen der Kirche offenbar machen, um alle zu der einen Herde Christi zu rufen (vgl. SC 2,1). Mit dieser Unterscheidung lehren die Konzilsväter, dass die Liturgie die Gläubigen in ihrem eigenen Glaubensleben bestärkt, legen aber zugleich auch die missionarische Dimension der Liturgie dar, weil die Gläubigen durch die Liturgie für ihre Mission, zu der sie berufen sind, genährt werden.

Was die Konzilsväter im Vorwort zur Liturgiekonstitution erklären, fügt sich organisch in den in *Apostolicam actuositatem* gegebenen Auftrag zum Apostolat ein, dass nämlich – im Laiendekret aus der Perspektive des Apostolats betrachtet –, das Leben mit Christus, das durch die Liturgie genährt wird (vgl. AA 4,1), die Voraussetzung für das Apostolat ist. Zugleich wird auch im Laiendekret der innere Aspekt des Apostolates genannt, der in der geistlichen Stärkung durch den Vollzug der Liturgie selbst liegt. Damit wird auch in *Sacrosanctum Concilium* zum einen der Auftrag zur Teilnahme an der Liturgie zum anderen aber auch der Auftrag zum apostolischen Eifer postuliert.

Gott vollzieht das Heil des Menschen durch die von den Aposteln gefeierten österlichen Geheimnisse, in denen Christus verherrlicht wird und die Menschen geheiligt werden (vgl. SC 6,1; 7,2). Im Vollzug der Sakramente ist Christus gegenwärtig, und zwar primär im »Opfer der Messe«, dann ist er aber auch mit seiner Kraft in den Sakramenten gegenwärtig, sowie in seinem Wort, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden, und schließlich wenn die Kirche betet und singt (vgl. SC 7,2). Christus ist die Quelle der Heiligkeit (vgl. LG 40,1), aus der der Gläubige in der liturgischen Feier schöpft; deshalb ist die Feier der Eucharistie und der Sakramente eine »heilige Handlung, deren Wirksamkeit keine andere Handlung der Kirche in derselben Bedeutung und demselben Rang gleichkommt« (SC 7,4). Die Heiligung

wird in der Liturgie an den Gläubigen wirksam und durch sinnenfällige Mittel der Heiligung wird Göttliches bewirkt, wobei die Heiligung an sich unsichtbar bleibt (vgl. SC 2,1).

Die Konzilsväter heben das heilige Opfer der Eucharistie hervor (vgl. SC 2,1; vgl. LG 10,1) und erklären, dass die Gläubigen »bewusst, fromm und tätig« an der Feier der Eucharistie teilnehmen sollen (vgl. SC 48,1). Dabei gehen die Autoren näher auf die innere Haltung zur Teilnahme an der Liturgie ein und legen dar, dass es notwendig ist, die Seele in rechter Weise auf die Liturgie vorzubereiten. Dieser geistliche Impuls der Konzilsväter zeigt die Sorge um die innere Anteilnahme am liturgischen Geschehen, das durch die innerliche Vorbereitung umso wirksamer ist und darum umso mehr Gnade verleiht (vgl. SC 11,1), womit die Autoren den liturgischen Grundsatz der *actuosa participatio* aufgreifen (vgl. SC 48,1).

Die Art und Weise der Teilnahme an der Liturgie wird wiederum unterschieden; so fordern die Verfasser *ad extra* von allen Menschen, die zur heiligen Liturgie hinzutreten wollen, zunächst Glauben und Bekehrung (*ad extra*) (vgl. SC 9,1). Wer bereits durch Glauben und Bekehrung an der Liturgie teilnehmen darf, wird damit auch ermahnt, Glauben und Bekehrung unablässig zu erneuern (*ad intra*). Neben diesem geistlichen Anspruch verpflichten die Verfasser die Gläubigen, am Tag des Herrn zusammenzukommen, um das Wort Gottes zu hören und an der Eucharistie teilzunehmen; und indem die Gläubigen das tun, gedenken sie des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn und sagen Gott Dank (vgl. SC 106,1). Die Eucharistie ist folglich sowohl das sakramentale Fundament, auf dem das geistliche Leben aller Getauften gebaut ist als auch die Nahrung auf dem Weg zur Heiligkeit (vgl. vgl. LG 42,1). Durch die Teilnahme an der Eucharistie treten die Gläubigen – und in unserem Zusammenhang ausdrücklich erwähnt: die Eheleute und Familien – in die Einheit mit Christus ein, der der Ursprung der Heiligkeit ist (vgl. LG 40,1). Und damit schließt sich der Kreis zur allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, denn die Teilnahme an der Eucharistie, die Verehrung und Anbetung Jesu Christi sind auch wesentliche Kennzeichen der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit (vgl. LG 42,1).

Es ist noch auf die Diktion »Opfer der Eucharistie« (vgl. SC 2,1) und »Opfer der Messe« (vgl. SC 7,1) und ihre Bedeutung für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit hinzuweisen. Zunächst befestigen die Verfasser die Lehre, dass die Heilige Messe das Opfer Christi ist; dann erwähnen sie aber auch das persönliche Opfer im Leben der Gläubigen. So nennen die Konzilsväter in LG 42,1 Gebet, Selbstverleugnung, den tätigen brüderlichen Dienst und die Übung aller Tugenden – neben der Liturgie und den Sakramenten – als weitere Werke der Heiligkeit. Außerdem wird in LG 41,6 erklärt, dass sich diejenigen, die durch äußere Not, Armut, Krankheit und Verfolgung bedroht sind, mit dem für das Heil der Welt leidenden Christus vereinen sollen. Damit wird nicht nur eine inhaltliche Verbindung zum Opfer Christi hergestellt, sondern auch der Blick des leidenden Menschen in seinen täglichen Aufgaben auf den leidenden und im Opfer der Eucharistie gegenwärtigen Herrn gelenkt.

Schließlich legen die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution auch die Bedeutung der weiteren Sakramente und Sakramentalien aus (vgl. SC 59,1–82,1), die die Gläubigen voll Eifer häufig empfangen sollen (vgl. SC 59,1). Eine besondere Hervorhe-

bung gebührt neben dem Sakrament der Eucharistie auch dem Sakrament der Buße, weil Umkehr und Vergebung dringend gefordert werden, um Heiligkeit zu erlangen.³² Da in *Sacrosanctum Concilium* das Sakrament der Buße nur im Hinblick auf die zu überarbeitenden liturgischen Riten und Formen erwähnt wird (vgl. SC 72,1), ist zur Verdeutlichung ein Blick in die »Sakramentenlehre« des Konzils zu werfen (vgl. LG 11,1–2). Darin wird als Wirkung des Sakraments der Buße die Verzeihung der Gott zugefügten Beleidigungen und die Versöhnung mit der Kirche, die sie durch die Sünden verwundet haben, genannt (vgl. LG 11,2). Im Vergleich mit den Ausführungen über die Eucharistie ist die Erwähnung der Beichte in den Konzilsdokumenten tatsächlich nicht so ausführlich, wie man sich das für den seelsorglichen Alltag wünscht; allerdings muss dies auch aus dem Blickwinkel der damaligen Beichtpraxis verstanden werden, als in einer noch blühenden Volkskirche die Beichtstühle hoch frequentiert waren. Darüber hinaus ist doch auch der Diskussion in der Konzilsaula Beachtung zu schenken. So forderten verschiedene Konzilsväter im Zusammenhang mit der Heiligkeit auch die Erwähnung von Buße, Beichte, Abtötung und Selbstverleugung.³³

Mit der Erwähnung der Eucharistie weisen die Konzilsverfasser alle Gläubigen auf das »Geheimnis des Glaubens« hin und beschreiben somit ein wesentliches »Mittel« zur Heiligkeit, das von allen in der Weise ergriffen werden kann, wie es dem jeweiligen Stand zukommt. Damit sind auch die Eheleute, weil sie zur Heiligkeit berufen sind, zur Teilnahme und Verehrung der Eucharistie aufgerufen.

5. Ergebnis

Der vorliegende Versuch einer konziliaren Spiritualität der Heiligkeit im Hinblick auf Ehe und Familie beruht auf der Untersuchungsmethode der kontextuellen Hermeneutik, ohne die er nicht denkbar wäre. Nimmt man noch die Hermeneutik der Kontinuität dazu, kommt man zu einer »Spiritualität der Eheleute und Familien«, die einerseits in der Tradition verankert bleibt und andererseits dem Konzil voll und ganz Rechnung trägt. Wenn auch die »allgemeine Berufung zur Heiligkeit« vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, angefangen von Franz von Sales³⁴ über Frank Duff³⁵ bis

³² Vgl. Giovanni B. Sala: Von der Schwierigkeit der Beichte heute, in: Ulrich L. Lehner/Roland K. Tacelli (Hg.): *Kontroverse Theologie. Ausgewählte theologische Schriften. Festgabe zum 75. Geburtstag*. Mit einem Geleitwort von Leo Kardinal Scheffczyk, Bonn 2005, 71–88, hier 86 (erstmal erschienen in: *FoKTh* 2 [1986] 281–297).

³³ So z.B. Paul Kardinal Richaud, Erzbischof von Bordeaux (25. Okt. 1963), in: *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, 6 vol., in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis, 1970–1999, hier II/3, 368–369.

³⁴ Vgl. Franz von Sales: *Philothea. Anleitung zum religiösen Leben*, 2. Aufl., Kevelaer 2008; vgl. die Ausführungen von Papst Pius XI. über Franz von Sales: Pius XI.: *Enzyklika Rerum omnium*, 26. Jan. 1923, in: *AAS* 15 (1923) 49–63; vgl. José Luis Illanes Maestre: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): *Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, Paderborn u.a. 2013, 61–75, hier 67–68.

³⁵ Vgl. Frank Duff: *Können wir Heilige sein?*, Frankfurt a.M. 1990.

hin zu Josemaría Escrivá de Balaguer,³⁶ bereits verbreitet wurde, so wurde doch die persönliche Verpflichtung zum Streben nach Heiligkeit durch die Verkündigung durch ein Konzil lehramtlich proklamiert und damit über die biblische Selbstverständlichkeit hinaus verdeutlicht.

In der vorliegenden Untersuchung wurde deutlich, dass die Konzilsväter die theologische Dimension der Heiligkeit hervorheben, weil sie Heiligkeit nicht an Taten oder an der Zugehörigkeit zu einem kirchlichen Stand, ebenso wenig an rechtlichen Normen messen, sondern jedem generell die Möglichkeit, aber auch die Verpflichtung zur Heiligkeit vor Augen stellen. Dabei betonen sie einerseits die Bedeutung Jesu Christi als Quelle und Vollender und andererseits die wichtige Aufgabe der Kirche als Vermittlerin der Heiligkeit. Infolgedessen kommen sie auch auf die »Mittel zur Heiligkeit« als wesentliche Bausteine des katholischen Glaubenslebens zu sprechen. Dazu gehören die Einheit mit Christus im Gebet, der Empfang der Sakramente, das Lesen der Heiligen Schrift, die christliche Erziehung und vor allem die Eucharistie als Nahrung auf dem Weg der Heiligkeit. Zugleich stellen die Konzilsväter damit alles unter das Motto »Heiligkeit«, alle Nöte und Sorgen des täglichen Lebens, aber auch die Fruchtbarkeit, das Familienleben und schließlich das gemeinsame Eheleben selbst.

Natürlich besteht mit diesem Konzept keine Lösung für das gerade aktuelle Familienproblem der konkreten Familie X aus Y, weil eine kirchliche Weisung – und sogar das Evangelium selbst – den Menschen nicht aus seinen Lebensumständen herausnimmt und die alltäglichen Sorgen absorbiert. Vielmehr zeigt ein solches Konzept eine Strategie auf, wie Familien- und Eheleben trotz der von der Erbsünde verletzten Natur der göttlichen Berufung entsprechen kann, wenn man mit Vertrauen auf die Gnade nicht vor dem großangelegten Programm »Heiligkeit« zurückschreckt.

Aus dem Blickwinkel der traditionellen katholischen Lehre wurde mit den genannten Punkten nicht viel Neues gesagt, weil das Glaubensleben, der Empfang der Sakramente, die Feier der Liturgie und die Liebe zu Christus immer zur Verkündigung der Kirche gehörten, aber das Projekt »die allgemeine Berufung zur Heiligkeit« wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil ausführlich genug behandelt, dass es zu einem realistischen Programm für unsere Zeit geworden ist, das man jetzt freilich noch aufgreifen muss.

Das Zweite Vatikanische Konzil wäre seinem sich selbst gegebenen Auftrag, dass die Kirche immer mehr verwirklicht, was sie ist, nämlich »Sakrament« und damit Zeichen und Werkzeug für Christus, nicht gerecht geworden, wenn nicht auch im Rahmen der Heiligkeit die missionarische Dimension aufgeleuchtet wäre. Darum bringt man mit der vermutlich kürzesten und zugleich treffenden Formulierung der »apostolischen Heiligkeit« die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vati-

³⁶ Vgl. Josemaría Escrivá y Balaguer: *Der Heiligkeit entgegen*; vgl. Ders.: *Im Feuer der Schmiede*; vgl. José Luis Illanes Maestre: *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit*, in: Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle (Hg.): *Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, Paderborn u.a. 2013, 61-75, hier 69-70.

kanischen Konzil am besten zum Ausdruck: Der Getaufte ist zur Einheit mit Christus und der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche berufen, um selbst heilig *und* apostolischer Zeuge für die Heiligkeit Christi und der Kirche sein zu können.

»Holiness« as Spiritual Concept for Marriage and Family.
A Neglected Postulate of the Second Vatican Council

Abstract

On the basis of his doctoral thesis on the universal vocation to holiness in the Second Vatican Council, the author proposes a synthesis of the texts of the Council which are related to the holiness of marriage and family. This procedure is based on the contextual hermeneutics and on the hermeneutics of continuity. As to marriage and family, Würge parts for his research from the fifth chapter of the Dogmatic constitution on the Church, *Lumen Gentium*, and adds to this central chapter of the constitution on the Church the corresponding parts of the relevant texts of the Council. Putting together the affirmations of *Gravissimum educationis*, *Apostolicam actuositatem*, *Dei Verbum* and *Sacrosanctum Concilium* in a synthesis, we can perceive a spiritual concept for marriage and family which is essentially determined by the topic of holiness and is based on the authority of the Council.

Romano Guardini als »Wächter« der Theologie

»Wächter, wie weit ist die Nacht?«

Von Stefan Hartmann, Bamberg

Zusammenfassung

Romano Guardini (1885–1968) gilt nicht als Theologe vom Fach. Die Schwerpunkte seiner Wirkung waren religionsphilosophisch, liturgisch oder religionspädagogisch (Quickborn-Jugendbewegung, Burg Rothenfels). In seinem autobiografischen Lebensbericht wird sein Ringen um die theologische Wahrheit deutlich und seine frühe Distanzierung von kantianischen und modernistischen Tendenzen. Das Dogma dient nicht dem »Leben der Menschen«, sondern ist Ausdruck der Wahrheit Gottes, die den Menschen ruft und sendet. Ohne Bezug zur Kirche und zur Offenbarung kann es keine echte Theologie geben. Das Wesen des Christentums ist »Der Herr«, so 1937 der Titel seines Hauptwerkes. In einer Zeit, in der sich Theologie zunehmend anthropozentrisch verengt, weist Guardini auf eine »theologische Theologie« hin, die auch das Zeugnis der Heiligen Schrift nicht bibelkritisch relativiert und aushöhlt. Neomodernistisches Autonomiedenken findet in ihm einen unerbittlichen Kritiker. Theologie ohne Glaube, ohne Kirche und ohne Gebet schafft sich selbst ab. Eine »Renaissance« der klaren Gedanken Romano Guardinis könnte in vielen Bereichen heilsam und wegweisend sein.

Der in Verona geborene und in Mainz aufgewachsene katholische Religionsphilosoph *Romano Guardini* (1885–1968) bedarf im Jahr seines 50. Todestages keiner besonderen Vorstellung¹. Nicht nur die Münchener »Katholische Akademie in Bayern«, in deren Auftrag sein Nachlass betreut und seine Werke herausgegeben werden, ist ihm bis heute zutiefst verbunden, sondern auch viele Kleriker und Gläubige wurden »nachhaltig« von ihm spirituell, liturgisch und intellektuell geprägt. Die Münchener Universität verfügte lange über einen eigenen »Romano Guardini-Lehrstuhl«. International aufgefallen ist im Jahr 2013, dass Papst Benedikt XVI. sich in seiner letzten Rede vor dem Rücktritt auf Guardini bezog, der neue Papst Franziskus, der sich ihm in einem Frankfurter Studienaufenthalt bei den Jesuiten widmete, ihn in einer seiner ersten Ansprachen erwähnte. Im Dezember 2017 wurde mit einem Got-

¹ Weiterhin maßgebend ist die große Biographie von Hanna Barbara Gerl-Falkovitz: *Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz ³1987 (gekürzt als *Topos-TB Mainz* 2005). Sehr ansprechend ist der Bildband von Max Oberdorfer (Hg.), *Romano Guardini. Zeugnisse eines großen Lebens*, Ostfildern 2010. Einen ersten Durchblick durch sein Gesamtwerk verfasste schon 1970 Hans Urs von Balthasar: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Neuauflage Freiburg 1995. Zum nicht ganz spannungslosen Verhältnis beider vgl. Manfred Lochbrunner, *Guardini und Balthasar*, in: *Forum Kath. Theologie* 12 (1996), 229–246; Ders., *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts*, Würzburg 2005, 55–89. Viele Dissertationen und Tagungen widmeten sich Guardini und seinen Themen.

tesdienst im Münchener Liebfrauentom von Kardinal Reinhard Marx sein Seligsprechungsverfahren eröffnet (zusammen mit dem des NS-Märtyrers und Publizisten Fritz Gerlich).

Offenbarung und Kirche als Ausgangspunkt

Guardini wirkte dabei auch in die Breite der Welt von Kultur, religiösem Aufbruch und Bildung. Abendländisch-europäischer Geist im christlichen Sinn wird von ihm sensibel, einladend und ästhetisch ansprechend repräsentiert². Er war mehr ein kritischer Beobachter gesellschaftlicher und geistiger Entwicklungen (»Briefe vom Comer See«, »Die religiöse Offenheit der Gegenwart«, »Das Ende der Neuzeit«, »Die Macht«), Religionsphilosoph und Deuter literarischer Gestalten (u.a. Dante, Pascal, Dostojewski, Hölderlin, Mörike und Rilke, aber auch Kierkegaard und Nietzsche) als ein ausgewiesener Theologe vom Fach³. Ohne sich zu ihnen schriftlich zu äußern war er intensiver Leser von Sigmund Freud und Franz Kafka. Seine religionsphilosophischen Hauptschriften (»Der Gegensatz«, »Welt und Person«, »Freiheit, Gnade, Schicksal«) sind in der christlichen Anthropologie beheimatet. Doch »nur wer Gott kennt, kennt den Menschen«, so ein immer wieder von ihm aufgegriffener Satz⁴. Gerade gegenwärtige Herausforderungen und Krisenerscheinungen der universitären Theologie lenken das Augenmerk auf Guardinis Grundansatz einer allen Einzelfragen vorgeordneten »theologischen Theologie«. In Anspielung auf eine von ihm selbst vorgenommene Übersetzung seines Namens kann Guardini als »Wächter« einer solchen authentischen Theologie gesehen werden. Eine meist »anthropozentrische Theologie« verliert sich außerhalb der Genialität Karl Rahners in Genitivtheologien der politischen Befreiung, des Feminismus (Gender), der Ökologie oder des Religionsdialogs und sieht kaum noch ihre kirchliche Gebundenheit⁵. Subjektive Autonomie, die sich wenig an einer christlichen Existenz⁶ ausrichtet, ist dann wichtiger als objektive Vorgaben wie Naturrecht und Offenbarung. Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke stellte einigen Kollegen in einer viel beachteten Streitschrift die an Joh 8,32 anknüpfende rhetorische Frage »Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?«⁷. Es

² Vgl. meinen Essay »Alles blüht und leuchtet und lebt. Romano Guardini – eine Wahrnehmung«, in: Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Nr. 385, Asendorf 1999, 76–87, in dem besonders auf die französischen Lichtblicke »In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken« (Mainz 7. Aufl. 1990) eingegangen wird.

³ Letzteres war bei Guardini manchmal ein empfindlicher Punkt. Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini*, Heiligenkreuz 2013, 22.

⁴ Thema eines Vortrags auf dem Berliner Katholikentag 1952, jetzt zusammen mit dem Essay »Die Annahme seiner selbst« als Topos-TB 490 (Mainz 2003, 37-77)

⁵ Dazu die Diskussionen bei: Thomas Söding (Hg.), *Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission (QD 268)*, Freiburg 2015; Benjamin Leven (Hg.), *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg 2016;

⁶ Vgl. Bernhard Hegge, *Christliche Existenz bei Romano Guardini*, Würzburg 2003.

⁷ Regensburg 2017. Daran schlossen sich Diskussionen in der Freiburger »Herderkorrespondenz« an. Vgl. Stefan Hartmann, »Katholizismus im Umbruch« – oder im Abbruch? Thesen und Antithesen von Theologen, in: *Die Neue Ordnung* 71 (6/2017), 409–417.

scheint mir daher lohnend, mit Romano Guardini, dem großen Gottessucher, Deuter des Religiösen und »Unterscheider des Christlichen«, einmal die tragenden Tiefenschichten einer Theologie, die diesen Namen auch verdient, anzuschauen⁸.

Offenbarung und Kirche sind Guardini dabei Ausgangspunkte und Grundworte. An Papst Paul VI., der im Oktober 2018 während der Jugendsynode heiliggesprochen werden soll, schrieb er 1965: »Noch zur Zeit meiner ersten theologischen Studien wurde mir etwas klar, das von da ab meine ganze Arbeit bestimmt hat: Was den modernen Menschen überzeugen kann, ist nicht ein historisch oder psychologisch oder wie auch immer modernisiertes Christentum, sondern nur die uneingeschränkte und ungebrochene Botschaft der *Offenbarung*.«⁹ Und schon an den damaligen Mailänder Kardinal Giovanni Baptista Montini schrieb er 1952: »Als ich noch Student der Staatswissenschaften war, wurde mir klar, daß die eigentliche christliche Entscheidung nicht vor dem Gottesbegriff, auch nicht vor der Gestalt Christi, sondern vor der Kirche fällt. Von da ab wusste ich auch, daß eine echte Wirksamkeit nur in der Einheit mit ihr möglich ist.«¹⁰ In einem Hochland-Beitrag formulierte Guardini als bereits auf Burg Rothenfels in die Breite wirkender gelehrter Quickborn-Jugendpädagoge 1922 den berühmten Satz »Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen.«¹¹ Im parallelen Essay »Vom Sinn der Kirche« wird dazu erläutert: »Uns hilft nur klare Einsicht in Wesen und Sinn. Uns muß aufgehen: In dem Maß bin ich christliche Persönlichkeit, als ich Glied der Kirche bin, und die Kirche in mir lebendig ist. Spreche ich zu ihr, dann sage ich in einem ganz tiefen Verstande nicht ›Du‹, sondern ›Ich‹. [...] Wir werden mit der Kirche nicht eher fertig, als bis wir so weit sind, sie lieben zu können. Nicht eher.«¹² Dies war alles andere als bigotte Kirchenhörigkeit, sondern existentielles Christsein in der Gemeinschaft von Gebet, Liturgie und Leben.

Der langjährige bayerische Kultusminister und ZdK-Präsident Hans Maier, von 1988 bis 1999 Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls, hat Romano Guardini einmal so charakterisiert: »Immer hat er die unverkürzte, die volle und ungeschmälerte Verkündigung der christlichen Wahrheit vor Augen gehabt. Nie hat er, der so Einfühlsame, Behutsame, Noble und Rücksichtsvolle, in den zentralen Fragen des Glaubens Zugeständnisse gemacht und die Härte der Kreuzesbotschaft abgemildert, dem Zeitgeist zu Gefallen. Immer hat er sein Amt als Hinführung verstanden – Hinführung zu jener letzten Entschiedenheit des Daseins, die kein Ausweichen, kein Verzögern mehr kennt.«¹³ Auch die digitale und post-postmoderne Gegenwart bedarf dringend solcher Zeugen.

⁸ Damit könnten die luziden Klarstellungen von Erik Peterson (»Was ist Theologie?«, in: Theologische Traktate, Würzburg 1994, 1–22) und Joseph Cardinal Ratzinger (»Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart«, Freiburg 1993) erweitert werden.

⁹ Zitiert nach Hanna-Barbara Gerl, »Durchblick aufs Ganze«, in: Joseph Cardinal Ratzinger (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 32–69, 35. Der ganze Aufsatz ist eine ausgezeichnete Deutung der Anliegen Guardinis

¹⁰ Ebd. 34. Vgl. dazu Manfred Lochbrunner, Papst Paul VI. und Romano Guardini, in: Forum Kath. Theologie 14 (1998), 161–188.

¹¹ Nun in: Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn, Mainz/Paderborn 1990, 19.

¹² Ebd. 46.

¹³ Nachwort, in: Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, Herder TB Freiburg 1983, 157.

Suche nach Theologie in »Berichte über mein Leben«¹⁴

Guardini hat lange seinen Beruf und auch seinen Glauben gesucht. Chemie und Nationalökonomie waren in Tübingen, München und für ein Semester in Berlin die fruchtlos begonnenen ersten Studienfächer bevor er ab 1906 in Freiburg Theologie studierte. Zu einer Diskussion im Sommer 1905 mit einem mutmaßlichem Kantianer bemerkte er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen: »Ich legte ihm die üblichen Argumente für die Existenz Gottes dar, und er erwiderte mit den Gedankengängen der kantischen Kritik. Damals ist mir der ganze Glaube zerronnen; richtiger gesagt, ich habe bemerkt, daß ich keinen mehr hatte« (B 69). Als er mit dem 1925 allzu früh verstorbenen Freund Karl Neundörfer über den Sinn des Satzes »Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen« (nach Mt 10,39) nachdachte, kamen sie zur Einsicht, dass es dazu einer »objektiven Instanz« bedarf, die »aus jeglichem Schlupfwinkel der Selbstbehauptung herausziehen kann. Das aber ist nur eine einzige: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision. Die Frage des Behaltens oder Hergebens der Seele entscheidet sich letztlich nicht vor Gott, sondern vor der Kirche« (B 72). Damit war der weitere Weg vorgezeichnet.

Wer Anfang des 20. Jahrhunderts als Katholik »Theologe« werden wollte, der hat damit zusammen meist das Priestertum gewählt. Auch für Guardini, der sich dann im Mainzer Priesterseminar anmeldete, war fortan die Priesterberufung Fundament für alles Weitere: »Priester zu sein, war für mich immer das Wesentliche, und die Lehrtätigkeit hat auf ihm geruht« (B 57). »Von Anfang an ist mir die heilige Messe als Mittelpunkt erschienen. So habe ich mich immer bemüht, sie sorgfältig zu lesen« (B 96). Mit dieser Priorität stimmt auch Georges Bernanos, der laikale Verfasser vieler Priesterromane, überein in einem gegen Martin Luther gerichteten Satz: »Nicht das Diplom macht den Priester, sondern das Sakrament.«¹⁵

In seinen 1945 im Mooshausener Pfarrhaus seines Freundes Josef Weiger abgeschlossenen autobiographischen Aufzeichnungen »Berichte über mein Leben« kommt Guardini öfter auf seine sich nach und nach bildende Sicht der Theologie zu sprechen: »In der Zeit um die Jahrhundertwende war »Wissenschaft« entweder Naturwissenschaft oder Historie. Im katholischen Bereich ebenfalls, nur noch, im Hinblick auf die insgeheim als Maßstab anerkannte allgemeine Forschung, mit einer gewissen ängstlichen Enge dazu. Theologisch wissenschaftlich arbeiten hieß, feststellen, was die und die Zeit, oder der und der Mann über eine Frage gedacht hatten. Das interessierte mich aber nicht, und hat es bis zur Stunde nicht getan. Ich sah wohl die Bedeutung solcher Untersuchungen gerade für die katholische Theologie, welche die kirchliche Tradition als Trägerin der Offenbarung erkennt; was mich aber spontan interessierte, war nicht die Frage, was einer über die christliche Wahrheit gesagt hat, sondern was wahr ist« (B 23f).

¹⁴ Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz Henrich, Düsseldorf 1985 (B).

¹⁵ Zitiert nach Hans Urs von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos, Trier* 1988, 320. Vgl. nun Veit Neumann, Josef Kreiml (Hg.), *Georges Bernanos und der Renouveau catholique. Das Tagebuch eines Landpfarrers als herausragender Priesterroman*, Regensburg 2016.

Katholische Theologie erkennt also die kirchliche Tradition als Trägerin der Offenbarung – allein dies wird heute weitgehend marginalisiert, ignoriert oder des traditionalistischen Fundamentalismus verdächtigt.

»Ich ... entschied mich für Dogmatik; sowohl aus eigener Neigung, da ich in diesem Fach das Zentrum der Theologie sah, als auch, weil man es in Mainz wünschte« (B 25). »Seit meiner Tübinger Studienzeit war ich überzeugt, dass Theologie von den anderen Erkenntnisbemühungen verschieden und in eigener Grundlage fundiert sei. Gerade die Verantwortlichkeit wissenschaftlichen Denkens müsse fordern, dass sie auf einen eigenen Erkenntnisgegenstand, nämlich die Offenbarung, und ein eigenes Erkenntnisprinzip, nämlich den im Dogma verfassten Glauben begründet sei« (B 34).

Mit den Freunden Karl Neundörfer und Josef Weiger studierte Guardini Theologie in Tübingen beim unter Modernismus-Verdacht stehenden Wilhelm Koch¹⁶, mit dem sie sich intensiv und kritisch auseinandersetzten. »Er hatte zu viel Respekt vor der ›Wissenschaft‹, wie sie damals aufgefasst wurde; dafür zu wenig Bewusstsein von der Offenbarung als gebender Tatsache und Kraft, von ihr aus mit Zuversicht jenes Bild der neuen Schöpfung aufzubauen, welches Theologie heißt« (B 84). Die Befassung mit Koch war auch im Gegensatz fruchtbar: »Wir entdeckten – das Wort im Sinne eines der Tragweite der Sache bewussten ersten Sehens genommen – die Offenbarung als das ›gebende Faktum‹ der theologischen Erkenntnis, die Kirche als ihre Trägerin und das Dogma als die Ordnung des theologischen Denkens. Wir waren dezidiert nicht-liberal« (B 86). Ähnlich sah 1925 Erik Peterson mit Karl Barth das Dogma als konstitutiv für die Theologie: »Es gehört zu den Phantastereien neuzeitlichen Denkens, sich eine Theologie ohne Dogma zu konstruieren.«¹⁷ In »Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung«¹⁸ hat Guardini sich nach dem Krieg noch einmal in aller Klarheit zum Dogma der Kirche bekannt und von modernistischen Interpretationen distanziert: »Der tiefste Sinn des Dogmas liegt nicht darin, dem praktischen Verhalten zu dienen, sondern die Freiheit und Würde der heiligen Wahrheit zu gewährleisten. Die Wahrheit aber hat an sich und zunächst überhaupt keinen Zweck, sondern nur einen Sinn: eben Wahrheit zu sein. Sie dient nicht dem Leben, sondern leuchtet aus sich selbst.«¹⁹

Zur Antrittsvorlesung im Sommersemester 1923 zum Berliner Lehrstuhl für »Katholische Religionsphilosophie und Weltanschauung« meinte Guardini: »Ich bestimmte Weltanschauung als den Blick, der vom Glauben aus auf die Wirklichkeit der Welt möglich werde; Weltanschauungslehre aber als die theoretische Untersuchung seiner Voraussetzungen und seines Inhaltes. [...] Es bedeutete das Standfassen in der Offenbarung und die Möglichkeit, von ihr aus die Welt, die ja selbst das Werk des offenbarenden Gottes ist, in ihrer eigentlichen Wahrheit zu sehen. Das Dogma aber war kein Werkzeug einer kirchlichen Geistespolizei, sondern nur Garant der

¹⁶ Vgl. Max Seckler, *Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht*, Tübingen 1972.

¹⁷ »Was ist Theologie?«, a. a. O. 15. Vgl. aus katholischer Sicht: Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn 2008; Ders., *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Leo Scheffczyk – Anton Ziegenaus, *Kath. Dogmatik Bd. I*), Aachen 1997.

¹⁸ Freiburg 1983 (1. Aufl. Würzburg 1949), 127–143 (»Das Dogma«).

¹⁹ Ebd. 142.

Geistesfreiheit selbst, das Koordinatensystem des von der Offenbarung her für die volle Wirklichkeit geöffneten gläubigen Bewusstseins. Über meine persönlichen Möglichkeiten habe ich mir nie Illusionen gemacht; ebenso klar war ich mir aber darüber, dass mein christlich katholisches Bewusstsein als solches an Weite und Klarheit jedem, auch dem genialsten nichtgläubigen Menschen grundsätzlich überlegen sei. Diese Überzeugung hat mir den Mut gegeben, auf den einsamen Lehrstuhl in der vollkommen fremden Berliner Universität zu treten, und ist die Kraft und der Maßstab meines Lehrens gewesen« (B 43). Und am Ende seines Lebensberichtes schreibt Guardini noch einmal: »Das Dogma habe ich nie als Schranke, sondern als Koordinatensystem meines Bewusstseins empfunden« (B 118).

Theologische Grundentscheidung

Die Suche nach der Wahrheit des Glaubens haben Guardini früh von einer rein historisch-religionswissenschaftlichen Theologie Abstand nehmen lassen. Der Bibel und literarischen Texten näherte er sich nicht exegetisch-kritisch oder rein akademisch. Es ging ihm mehr um »reale Gegenwart«²⁰ als um Sekundärwelten und Sekundärliteratur: »Ich verzichtete bewußt auf das jeweilige Fachwissen. Ich suchte, so gut ich es vermochte, vor die Fragen selbst zu gelangen und mit ihnen fertig zu werden; so tief als möglich in die Texte einzudringen und aus ihnen heraus zu arbeiten. Das bedeutete natürlich ein Wagnis – man kann auch sagen, eine Vermessenheit« (B 47). Außer seiner Freiburger Promotion (1915) und Bonner Habilitation (1922) über den mittelalterlichen Franziskanertheologen Bonaventura gibt es kaum theologisch-fachwissenschaftliche Arbeiten Guardinis²¹. Mit der Themenwahl hat er sich – ähnlich wie Joseph Ratzinger – für eine platonisch-augustinische Geistesrichtung entschieden. Er konnte jedoch auch immer wieder Scholastiker wie Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury als Vertreter des »klassischen Geistes« würdigen. Über Anselm hielt er seine Probevorlesung im Habilitationsverfahren. Sie wurde in der Aufsatzsammlung »Auf dem Wege« (Mainz 1923) überarbeitet unter dem Titel »Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie« veröffentlicht²² und kann als Meisterleitung theologischer Erkenntnislehre gelten. Auch hier wird die Bindung der Theologie an das lebendige »sentire cum ecclesia« betont: »Erst wenn die Theologie aus der Kirche her denkt, hat sie auch Autorität. Individuelle Bemühung, und wären ihre Ergebnisse noch so glänzend, kann niemals Autorität hervorbringen, sondern nur Gründe. Autorität in Dingen der Religion hat nur die Kirche als Gottes Stellvertretung; von ihr erhält sie auch die Theologie, wenn und so weit diese tatsächlich aus der Kirche her spricht.«²³

²⁰ Vgl. George Steiner, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß, München 1990.

²¹ Nun sind frühe Bonner und Berliner Theologievorlesungen publiziert worden: Lauterkeit des Blicks, a.a.O. 31–69.

²² Jetzt in: Romano Guardini, Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz Paderborn 2000, 386–417.

²³ Ebd. 416.

Guardinis theologische Grundhaltung wurde einmal so umschrieben: »Die Unbedingtheit der Kirche und die Unbedingtheit der Offenbarung, beides ist ihm unverlierbar seit seiner bewußten Entscheidung zur Theologie eingepägt.«²⁴ Wahre Theologie in Ausrichtung auf Gott ist gleichsam apriorisch zu allen weiteren Erkenntnis-schritten. Mit Blick auf die Gegensätze des lebendig-Konkreten, die es in einer idealistischen Subjekt-Philosophie so nicht gibt, ist sie eine »neue«²⁵ und »andere«²⁶ Theologie. Seele und Herz kommen in ihr genauso zum Zuge wie Verstand und Geist: »Im Herzen begegnet der Geist dem Körper und macht ihn zum ›Leibe‹; im Herzen begegnet das Blut dem Geist, und er wird zur ›Seele‹. Beides geschieht durch die Liebe. Diese Liebe aber wird erst durch die Gnade möglich, welche das Ganze, den Menschen, in die Gemeinschaft des Lebens Gottes zieht.«²⁷ Den manchmal gegen ihn erhobenen Vorwurf des Platonismus kann Guardini gelassen an sich abprallen lassen. Auch Liturgie steht bei ihm nicht im platonischen Ideen-Licht, sondern ist geerdet durch den spielerischen Ernst des kirchlichen und gemeinschaftlichen Vollzugs. Das ihn vor hundert Jahren berühmt machende Buch »Vom Geist der Liturgie« (Maria Laach 1918) endet mit dem Abschnitt »Der Primat des Logos über das Ethos«. In fast antimodernistischer Entschiedenheit wird dort formuliert: »Die Kirche hat [...] stets mit tiefem Mißtrauen jede ethizistische Auffassung der Wahrheit, des Dogmas betrachtet. Jeder Versuch, bloß aus dem Lebenswert des Dogmas seinen Wahrheitswert zu begründen, ist zuinnerst unkatholisch. Die Kirche stellt die Wahrheit, das Dogma, hin als eine unbedingte, in sich ruhende Tatsache, die keiner Begründung aus dem Gebiet des Sittlichen oder gar Nützlich-Brauchbaren bedarf. Die Wahrheit ist Wahrheit, weil sie Wahrheit ist.«²⁸ Aus diesem Felsen strömen Ruhe und Frieden im »Einklang mit den unabänderlichen Gesetzen alles Lebens«²⁹.

Joseph Ratzinger, der als Glaubenspräfekt selbst ein »Der Geist der Liturgie« genanntes Werk veröffentlichte (Freiburg 2000), sieht im Voraus des Göttlichen und Kirchlichen einen »theologischen Grundentscheid« Guardinis: »Die eigentliche Grundlage seiner Theologie [...] war das Erlebnis der Bekehrung, das ihm zugleich Überwindung des durch Kant repräsentierten Geistes der Neuzeit wurde. Am Anfang steht nicht Reflexion, sondern Erfahrung.«³⁰ Mit Bezug auf ein 1923 veröffentlichtes sehr lehrreiches »Gespräch vom Reichtum Christi« zwischen einem Caritas-Sekretär, einem Gelehrten und einem volkstümlichen Kaplan³¹ sieht Ratzinger Guardinis theologische Genialität in der Verbindung von Caritas, Liturgie, Christologie und Volks-

²⁴ Hanna-Barbara Gerl, »Durchblick durch das Ganze«, a.a.O. 37.

²⁵ Ebd. 65–69.

²⁶ Vgl. Alfons Knoll, »Die Seele wiederfinden« – Romano Guardini auf der Suche nach einer »anderen« Theologie, in: Arno Schilson (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994, 11–31.

²⁷ In Spiegel und Gleichnis, 6. Aufl. 1960, 47.

²⁸ Vom Geist der Liturgie, a.a.O. 138.

²⁹ Ebd. 142.

³⁰ Joseph Cardinal Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: Ders. (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 121–144, 133.

³¹ Jetzt in: Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Band 1, a.a.O. 259–274.

frömmigkeit bis hin zur Herz-Jesu-Verehrung: »Es war die Gnade Guardinis, das Große einfach sagen zu können. Der Mensch ist auf Wahrheit hin geöffnet, aber die Wahrheit ist nicht im Irgendwo, sondern im Lebendig-Konkreten, in der Gestalt Jesu Christi.«³²

Schon ca. 1933/34 schrieb er in einem erst 2008 veröffentlichten Text: »«Die Kirche wird lebendig in den Seelen«, hat der Verfasser vor zehn Jahren geschrieben. Heute fügt er hinzu: Dann, wenn Christus in den Seelen lebendig wird; Er, wie er ist, aus der Sendung des Vaters an den Menschen herantretend. Auch hier sind viel Hindernisse beiseite zu schaffen: Doktrinäre Festlegungen für und gegen; so der historische und psychologische Relativismus, der seine Person auflöst; die romantische Persönlichkeitskategorie, die in ihm das Genie sieht. Aber auch die abstrakt dogmatische Denkweise, welche im Grunde nur die – selbstverständlich für alle Christologie grundlegende – Definition der unio hypostatica entfaltet.«³³ Außerdem spricht Guardini durch eigene Schuld der Christen angehäuften Ressentiments etwa bei Nietzsche und sozial Benachteiligten an. In dem dann 1937 in Würzburg und Burg Rothenfels am Main erschienenen Werk »Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi« vollzieht Guardini selbst diese Sendung mit seinen Gaben und gibt christlich-katholischer Theologie ein Gesicht und ein einzigartiges Profil. Es ist sein theologiegeschichtliches »opus magnum«, das nicht nur seine eigenen Werke überstrahlt, sondern auch die verbreiteten Schriften des leider in den NS-Sog geratenen Tübinger Zeitgenossen Karl Adam (1876–1966). Erst Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. wird im 21. Jahrhundert in seiner Trilogie »Jesus von Nazareth« (2007–2012) etwas Analoges anbieten.

Wesen des Christentums ist Er selbst: Jesus Christus, der Herr

Guardini redet und argumentiert nicht dogmatisch-lehrhaft, sondern artikuliert existenziell die Fülle des christologischen Dogmas³⁴. Er wagt mehrfach den Vergleich Jesu mit Buddha, den er als größte Herausforderung an das Christentum ansieht³⁵. »Eines aber ist sicher: Christus steht der Welt ganz anders gegenüber als Buddha: Er setzt einen neuen Anfang«³⁶. Seine Biographin und vielfache Deuterin Hanna-Bar-

³² A.a.O., 141.

³³ Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen (1934). Mit einer Einführung von Stefan Waanders, Ostfildern Paderborn 2008, 86.

³⁴ Zur Christologie Guardinis vgl. die instruktiven Aufsätze von Leo Scheffczyk, Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis, in: Walter Seidel (Hg.), »Christliche Weltanschauung«. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 110–140 (auch in: Glaube in der Bewährung. Ges. Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 241–264) und Arno Schilson, Mitte und Mittler. Gestalt und Bedeutung Jesu Christi bei Romano Guardini, in: Franz Henrich (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg 1999, 69–94.

³⁵ »Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis [...] Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat« (Der Herr, Mainz Paderborn 1987, 367).

³⁶ Ebd. 369. Vgl. auch die Abschnitte zu Buddha in: Das Wesen des Christentums, Mainz Paderborn 1991, 16–22; 104ff.

bara Gerl-Falkovitz schrieb in einem noch unveröffentlichten Text, der sich auch geschichtlichen-apokalyptischen Aspekten widmet: »In dem Meisterwerk ›Der Herr‹ wird christliche Theologie zur Sprache der Leidenschaft, zur Glut des Schauens. Guardini verdünnt den Herrn nicht rationalistisch, er zeigt, wie jeder Evangelist und Paulus eine andere Facette dieser kaum zu bewältigenden Gestalt nachzeichnet. Christus wird blutvoll. Und Guardini entwickelt etwas Seltenes: Daß Gott auch sein Schicksal an den Menschen fand, nicht nur umgekehrt. Solche Auslegung erschüttert; sie zeigt die Verantwortung, die oft unterschätzte Freiheit des Menschen. Sie zeigt auch die freudigen Bewegungen, die heftigen Durchbrüche der Gnade, ja, aufrauschendes Glück. Erschütterung und Glück stammen aus dem, was Guardini ›Gewalt von Herrlichkeit‹ Gottes nennt, ›inbrünstige Wirklichkeit‹. Die These lautet: Der Titel ist vor dem Hintergrund der Zeit zu lesen. Es gibt – im Gegensatz zu ›Führern‹ aller Couleur – nur einen Herrn, und diesen seit jeher und für immer. Ohne daß das Gesagte in der Wortwahl politisch wird, schält Guardini in unnachahmlicher Weise die Gestalt Jesu Christi aus den Evangelien und aus dem Alten Testament heraus – und demaskiert durch den Aufweis ihrer Hoheit die erlogene Macht.«³⁷

In der Arbeit »Das Wesen des Christentums« (1. Aufl. 1938) gibt Guardini eine systematische Einleitung und Ergänzung zu den Betrachtungen »Der Herr«. Das Wesen des Christentums ist für den Kierkegaard-Leser nicht eine Lehre oder – wie für Adolf von Harnack in seinen gleichnamigen berühmten Vorlesungen – das Evangelium vom barmherzigen Vatergott, der antijudaistisch die Gesetze des Alten Bundes überwindet, sondern allein (»sola«) die Person Jesu Christi: »Das Christliche ist ER SELBST; das, was durch Ihn zum Menschen gelangt und das Verhältnis, das der Mensch durch Ihn zu Gott haben kann. [...] Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt. Das ist ein Paradox.«³⁸ Dennoch muss bedacht werden: »Christus ist das christliche Ein und Alles – aber vom Vater her und auf diesen hin. Er befaßt das ganze Dasein in sich, aber als der Logos des Vaters; als der, in welchem der Vater die Welt geschaffen, den dieser zur Erlösung der Welt gesendet hat, und der das Reich des Vaters aufrichtet. Von hier aus sind Worte wie das der ›christozentrischen Ordnung‹ oder Sehweise missverständlich. Christus ist nicht Zentrum, sondern Mittler; Gesendeter und Heimholender; ›Weg, Wahrheit und Leben‹ ...«³⁹

Auch in einer personal-phänomenologischen Exegese des Neuen Testaments hat Guardini sich öfter dem neutestamentlichen Christusbild gewidmet⁴⁰, dabei aber nicht die historisch-kritische Methode angewandt, sondern versucht, sich dem biblischen Gesamteindruck der Person Jesu und ihres Anspruchs zu öffnen. Die neuzeit-

³⁷ Das Manuskript eines Heiligenkreuzes Vortrages im April 2013 trägt den Titel: »Christologie als Ideologiekritik. Zu Guardinis Zeitdiagnose im ›Herrn‹«. Vgl. zu den politischen und zeitgeschichtlichen Implikationen auch das wichtige Werk »Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung« (Mainz 1979; 1. Aufl. 1946).

³⁸ Das Wesen des Christentums, a.a.O. 68.

³⁹ Ebd. 67.

⁴⁰ Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, Freiburg 1979 (1. Aufl. 1936; 1. Neuaufgabe Würzburg 1953); Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, Mainz Paderborn 1987 (1. Aufl. 1940).

liche Exegese habe zwar »die bedeutungsvollsten Einzelergebnisse hervorgebracht, aber ihren eigentlichen Gegenstand verloren und damit aufgehört [...] überhaupt Theologie zu sein.«⁴¹ In »Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu«⁴² ergänzt er zwanzig Jahre später sein Hauptwerk. Dabei anerkennt er das Psychologische in Jesus aufgrund seiner Menschlichkeit⁴³, betont aber, dass er sich jedem rein psychologischen Zugriff aufgrund seiner »absoluten Andersartigkeit«⁴⁴ entzieht. Von Jesus gibt es weder einen Mythos, noch eine Idee, noch überhaupt einen »Begriff«⁴⁵, sondern nur »einen Namen – jenen, mit dem Gott selbst Ihn genannt hat«⁴⁶. Wirklich gesehen wird Jesus nur im Glauben – oder indem an Ihm und seinem neuen Anfang Ärgernis genommen wird. »Glaube oder Ärgernis, das sind die eigentlichen, vom Wesen Christi her bestimmten Haltungen.«⁴⁷ Sie richten sich annehmend oder ablehnend gegenüber seiner Person als »der Lehrer, der Mächtige, der Seiende«⁴⁸. In Anknüpfung an die Offenbarung des Namens Gottes »Ich bin der Ich-bin-da« in Ex 3,14 kommt Guardini zu dem Schluss: »Das ist das Letzte und Innerste: das Dasein Christi.«⁴⁹

Darüber, dass dieses Dasein ein Geheimnis ist und die Offenbarung der Trinität, reflektiert Guardini nicht weiter, sondern lässt es als solches stehen. Er spricht vom Vater, vom Sohn und vom Heiligem Geist, kaum aber vom Geheimnis der Trinität. Darin unterscheidet er sich von katholischen Fachtheologen wie Matthias Scheeben, Michael Schmaus, Karl Rahner oder Leo Scheffczyk. Das Innertrinitarische Liebesgeschehen ist für Guardini nur in dessen heilsgeschichtlichem Wirken nach außen erfahrbar und erkennbar. Er spricht und schreibt auch über Maria, aber nie als »Mariologe«. Arno Schilson ergänzt in seinem Aufsatz »Mitte und Mittler« zu Guardinis Christologie: »Für ihn steht klar vor Augen, dass die eigentliche Wahrnehmung Jesu Christi nicht auf dem Wege autonom-selbstmächtiger Erkenntnis geschehen kann, sondern ein letztlich geistbestimmtes, pneumatisch gefülltes Geschehen meint, worin nicht nur Erkenntnis der Wahrheit, sondern letztlich Begegnung des Glaubenden mit Christus selbst stattfindet.«⁵⁰

Autonomie oder Wahrheit – Guardini als Denker

Moderne und modernistische Theologie, von der sich Guardini in seinem Tübinger Lehrer Wilhelm Koch freundlich distanzierte, hat die Möglichkeit des Ärgernisses an

⁴¹ Das Christusbild, a.a.O. 31. Mit Rudolf Bultmann hat sich Guardini, anders als mit Karl Barth, namentlich nicht befasst.

⁴² Mainz Paderborn ³1991 (1. Auflage Würzburg 1958).

⁴³ Ebd. 182.

⁴⁴ Ebd. 171ff.

⁴⁵ Ebd. 187.

⁴⁶ Ebd. 188.

⁴⁷ Ebd. 191.

⁴⁸ Ebd. 200.

⁴⁹ Ebd. 207.

⁵⁰ Arno Schilson, *Mitte und Mittler*, a.a.O. 85:

der christlichen Botschaft und Wahrheit weitgehend ignoriert oder rationalistisch ausgeschlossen. Das neuzeitliche Autonomiedenken mit seinen Tendenzen zum Subjektivismus, Individualismus, Indifferentismus und Relativismus ist nicht nur in die moraltheologische Kritik des Naturrechts oder an Vorgaben des kirchlichen Lehramtes eingedrungen, sondern in die akademische Theologie insgesamt⁵¹. Romano Guardini war von Beginn seines theologisch-kirchlichen Wirkens ein Kritiker des Autonomiedenkens⁵², denn die Wahrheit macht frei (Joh 8,32), nicht umgekehrt. Dies ist nicht zuletzt seine Sendung für die Theologie, als deren »Wächter« er gelten kann, sein Denken ist streng auf Wahrheit ausgerichtet⁵³. Dabei ist für ihn jedoch die Wahrheit nie abstrakt-formal oder – wie Fjodor M. Dostojewski einmal andeutete – eine mögliche Alternative zur Person Jesu. Wahrheit ist inhaltlich Gottes Liebe und Seine in Christus sichtbare Liebe ist die Wahrheit.

Schon in der bekannten Schrift »Vom Geist der Liturgie« (1918) stellt Guardini sich klar gegen den Primat des Wollens und des Ethos vor dem Logos bei Immanuel Kant, den er als Philosoph des Protestantismus sieht: »Dieser Geist hat die feste religiöse Wahrheit schrittweise aufgegeben, die Überzeugung immer mehr zur Sache des persönlichen Urteilens, Fühlens und Erlebens gemacht. Die Wahrheit glitt so aus dem Bereich des Gegenständlich-Feststehenden in den des Subjektiv-Fließenden. Damit mußte von selbst der Wille die Führung übernehmen. Da der Gläubige im Grunde keinen ›wahren Glauben‹ mehr hatte, sondern nur ein persönlich ergreifendes Glaubenserlebnis, so war das einzig Feste nicht mehr ein bekennbarer Glaubensinhalt, sondern der Erweis des rechten Geistes durch die Tat. Von einer christlichen Seinsaussage kann hier keine Rede mehr sein.«⁵⁴.

Die auch für die Theologie fruchtbare denkerische Leistung Guardinis ist schon in seinem frühen Werk »Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten«⁵⁵ angelegt. Hier geht es um nichts weniger als um eine Kants Autonomismus überholende »Kritik der konkreten Vernunft«⁵⁶. Sie hat nichts mit Schleiermacher, der Romantik oder mit Goethes »Polaritäten« zu tun, die er sogar ausdrücklich kritisiert⁵⁷, allenfalls mit dem dialogischen Denken eines Martin Buber und

⁵¹ Karl-Heinz Menke hat beobachtet: »Gesinnung statt Tat, private Innerlichkeit statt Einfügung in eine Bekenntnisgemeinschaft, Inspiration statt Inkarnation und Pluralismus statt Verbindlichkeit sind die Charakteristika eines in demselben Maße schwach wie privat gewordenen Glaubens« (Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?, a.a.O. 84).

⁵² Vgl. die wichtige Arbeit von Joseph F. Schmucker-von Koch, *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Mainz 1985.

⁵³ Vgl. Stefan Waanders, *Unterwegs zur Wahrheit. Ein Versuch über das Denken Romano Guardinis*, in: Arno Schilson (Hg.), *Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini*, Würzburg 1994, 35–48; Hanns-Gregor Nissing (Hg.), *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, München 2011.

⁵⁴ *Vom Geist der Liturgie*, a.a.O. 135f.

⁵⁵ Mit einem Nachwort von Hanna-Barbara Gerl, Mainz ³1985 (1. Aufl. 1925).

⁵⁶ Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini 1885–1968*, a.a.O. 255.

⁵⁷ Ebd. 257. Vgl. den Tagebucheintragung vom 20.1.1964: »Die Gegensatzlehre wird noch Zukunft haben. Überall (ist) die gnostische Grundidee wirksam, daß die Widersprüche Polaritäten sind: Goethe, Gide, C.G. Jung, Th. Mann, H. Hesse ... Alle sehen das Böse, das Negative ... als dialektische Elemente im Ganzen des Lebens, der Natur« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964, hrsg. von Felix Messerschmid, Paderborn ³1980, 133).

Franz Rosenzweig. Guardini selbst wollte seinen Denkansatz ausbauen und darauf eine neue Theologie gründen. Hanna-Barbara Gerl widmet in ihrer Biografie dem Gegensatzdenken ein dichtes Kapitel⁵⁸ und stellt fest: »Guardinis Geistigkeit wird nur richtig in den Blick genommen, wenn seine Gegensatzlehre erfaßt wird.«⁵⁹ Diese ermöglicht nicht zuletzt ein latentes Gespräch mit Friedrich Nietzsche⁶⁰. In dieser Geistigkeit vermag Guardini es auch, großen Literaten wie Goethe⁶¹, Thomas Mann und Rainer Maria Rilke⁶² hart ringend in allem Respekt zu widersprechen und bei ihnen analog zur bildenden Kunst einen »Verlust der Mitte« (Hans Sedlmayer) wahrzunehmen.

Theologische Briefe und Gebete

Guardini liebte die Briefform, um seine Anliegen, Beobachtungen und Gedanken mitzuteilen. Bekannt sind die »Briefe vom Comer See« und die »Briefe über Selbstbildung«. Vor allem mit seinem priesterlichen Freund Josef Weiger (1883–1966), von 1917 bis 1957 Pfarrer von Mooshausen im schwäbischen Allgäu⁶³, stand er in dauerndem brieflichem Austausch⁶⁴. Die 1976 aus dem Nachlass veröffentlichte Weiger-Korrespondenz »Theologische Briefe an einen Freund«⁶⁵ fand zwischen 1963 und 1966 statt und kann als Guardinis theologisches Vermächtnis, das zunächst den Titel »Inbegriff der Offenbarung«⁶⁶ trug, in sein Gesamtwerk einführen. Theologie hat mit Freundschaft, Mitteilung und Verständlichkeit zu tun. Sie ist weder Glasperlenspiel noch Betriebsanleitung. Die zehn persönlichen Briefe sind thematisch strukturiert, beginnen mit der Frage »Wie kann neben Gott Endliches sein?« und enden mit einer Betrachtung »Vom Vertrauen«. Der sechste Brief widmet sich »Teilhard de Chardin als Symptom«. Ebenso wichtig wie die freundschaftliche Verbundenheit derer, die sich einer theologischen Wahrheit nähern, ist das Gebet. So schließen die Briefe mit einem »Gebet in der währenden Stunde«⁶⁷, das an die Publikation »Theologische Gebete« aus dem Jahr 1944 anschließt⁶⁸. Romano Guardini, ein unbestechlicher »Wächter« der Theologie, des Kulturwandels und der religiösen Sprache, wur-

⁵⁸ A.a.O. 250–266.

⁵⁹ Ebd. 250.

⁶⁰ Dazu Albrecht Voigt, *Wirkliche Göttlichkeit oder göttliche Wirklichkeit? Die Herausforderungen der Gegensatzproblematik in Romano Guardinis latentem Gespräch mit Friedrich Nietzsche*, Dresden 2017.

⁶¹ Vgl. dazu meinen Beitrag »Goethe in der Sicht Guardinis« (IKaZ *Communio* 28, 1999, 286–288).

⁶² Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien, 4. Aufl. Mainz Paderborn 1996 (1. Aufl. München 1953).

⁶³ Vgl. Hanna-Barbara Gerl, Elisabeth Prégardier, Annette Wolf (Hrsg.), *Begegnungen in Mooshausen – Romano Guardini, Maria Knoepfler, Maria Elisabeth Stapp, Josef Weiger*, Weißenhorn 1989.

⁶⁴ Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Ich fühle, daß Großes im Kommen ist.« Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908–1962, Ostfildern Paderborn 2008. Auch Guardinis Marienbetrachtung »Die Mutter des Herrn« (Würzburg 1955) ist ein Brief an Josef Weiger.

⁶⁵ *Einsichten an der Grenze des Lebens*, Paderborn³ 1982.

⁶⁶ Ebd. 5.

⁶⁷ Ebd. 65f.

⁶⁸ Jetzt in: Romano Guardini, *Deutscher Psalter / Theologische Gebete*, Mainz Paderborn 1998.

de vor 50 Jahren am 1. Oktober des kulturevolutionären Wendejahres 1968 »mitten im geistigen Bomben- und Trichterfeld unserer Gegenwart weggerafft«⁶⁹. Der letzte Abschnitt seines Gebetes der »währenden Stunde« kann den Blick nach vorn und nach oben öffnen:

»Heiliger Geist, zu uns gesendet, weilend bei uns, wenn auch die Räume hallen, als seiest Du fern. In Deine Hand sind die Zeiten gegeben. Im Geheimnis des Schweigens waltest Du und wirst alles vollenden. Also glauben wir und warten wir auf die kommende Welt. Lehr uns warten in Hoffnung. An der kommenden Welt gib uns Teil, daß wahr an uns werde die Verheißung der Herrlichkeit.«⁷⁰

Romano Guardini as a »Guardian« of Theology

Abstract

Romano Guardini (1885–1968) is not recognized as a theological expert. His main topics were religious philosophy, liturgy and educational companion of the youth (Quickborn-movement, Burg Rothenfels). In early times of his mental searching for the theological truth he took distance to the proceedings of Immanuel Kant and current modernism. The dogma of faith does not serve to the «life of man», it expresses the truth of God, who calls man and gives him his mission. Without the focus on church and revelation there cannot be a real theology. The sense of christianity is «The Lord» – title of his main book in 1937. In a time with increasing anthropocentric theology, Guardini proposes a «theological theology», that does not diminish the witness of the Bible by historical criticism. Neomodernistic thinking of autonomy has in him his catholic observer. Theology without faith, church and prayer abolishes itself. A «renaissance» of Romano Guardinis clear thinking could be helpful under many aspects.

⁶⁹ Hans Urs von Balthasar, *Reform aus dem Ursprung*, a.a.O. 9.

⁷⁰ A.a.O. 66.

Panorama der neuen Edith-Stein-Forschung*

Von Bernhard Augustin, Innsbruck

Die Edith-Stein-Forschung kann mit dem Edith Stein-Lexikon (ESL) ein beachtenswertes Ergebnis präsentieren. Das Werk setzt einen Standard in der Einordnung und Entwicklung der Phänomenologie. Es bietet sich an, eine Beschreibung des Buches zu beginnen und das ESL im Reigen vergleichbarer Nachschlagewerke zur Philosophie und Phänomenologie an Hand von Autoren und Begriffen zu sehen, dort einzuordnen und auf die Bedeutung der Edith Stein Forschung hinzuweisen. So erhalten Leserinnen und Leser, Nutzerinnen und Nutzer des ESL nicht nur Aufschluss über die Tiefe und Solidität des philosophischen Denkens Steins, sondern auch über die Bedeutung des Stein'schen Beitrags zur Kultur und Philosophie unserer Generation. Nachfolgende Generationen können eine begriffsbezogene Orientierung durch das ESL erhalten. Stein verwendet die ganze phänomenologische Begriffspalette, erweitert und verquickt sie durch Begriffe aus der griechischen Philosophie in der Rezeption des Thomas von Aquin.

Das ESL reiht sich unter folgende Nachschlagewerke ein:

- *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: 13 Bände ; 1971–2007 Eisler, Rudolf [VerfasserIn]; Ritter, Joachim [HerausgeberIn]; Eisler, Rudolf [Begründer des Werks], Basel [u. a.]: Verlag Schwabe, Bd 7 P-Q, 1989 (HWPh). Dort liest man zur Phänomenologie auf S. 499: »2. Göttinger Ph. und Freiburger Schüler Husserls. – Die wichtigsten Mitglieder, die wechselnd und in mehr oder weniger enger Weise zum Göttinger Kreis gehörten, wie Th. Conrad (...) K. Stavenhagen, ...«. In der Auflistung fehlt einfach der Name *Edith Stein*, wie jetzt nach dem Erscheinen des ESL sicher gesagt werden kann. Uns ist sonst kein Mitglied des *Göttinger Kreises* bekannt, das ein ihm ausschließlich und ausführlich gewidmetes Lexikon erhalten hat.
- *Wörterbuch der Phänomenologischen Begriffe*, Mitarb. Klaus Ebner und Ulrike Kadi; Hrsg. Helmut Vetter, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004 – Darin wird Edith Stein immer wieder, besonders beim Begriff der *Einführung* (S. 129), erwähnt. Ein eigener Abschnitt zu Edith Stein findet sich nicht, da das Wörterbuch nur Begriffe, aber keine Autoren behandelt.
- *Encyclopedia of Phenomenology*, 765 Seiten, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997; Springer, 2013): Diese Enzyklopädie behandelt Autoren und Begriffe in gleicher Weise. Das Werk kann aktuell als das umfassendste Werk für das Verständnis von Phänomenologie und Vertreter der Phänomenologie angesehen werden; es widmet Edith Stein neben anderen Autoren wie Brentano und Husserl, Kant, Scheler und Wittgenstein ein eigenes Kapitel und wird so der Bedeutung dieser großen Philosophin und ihrer Philosophie für die Phänomenologie gerecht; diese Bedeutung wird durch das ESL bestätigt und umfassender dargestellt.

* Knap, Marcus / Seubert, Harald (Hrsg.), Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara; Hänel, Martin; Raschke, René (Mitarb.), Edith Stein-Lexikon, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2017, 434 S; EUR 38,00 – Gebundene Ausgabe, EUR 38,00 – eBook (PDF).

- *Thomas-Lexikon* von Ludwig Schütz, 3. Auflage von Enrique Alarcón, Pamplona, Universität von Navarra, 2006; <http://www.corpusthomisticum.org/tl.html>. Es enthält »*termini technici*« (Kunstaussdrücke) und »allgemeinwissenschaftliche Aussprüche«; es »erstreckt sich über sämtliche Werke und Schriften des h. Thomas« (aus: Vorwort zur 2. Auflage). Es versteht sich von selbst, dass erstmals in der Phänomenologie geprägte Begriffe und alle Autoren NACH Thomas in diesem Lexikon nicht als eigene Begriffe aufgenommen worden sind.
- *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, herausgegeben von Sebastian Luft, Maren Wehrle, Springer-Verlag 2017, 374 Seiten, kann im Zusammenhang aktueller phänomenologischer Nachschlagewerke nicht unerwähnt bleiben; das Buch liefert durch eine sachliche Bezugnahme auf Stein im Leben und Werk Husserls eine gute Basis für die weitere Entwicklung der Phänomenologie aus ihrem innersten Kern, nämlich aus Husserls Zusammenarbeit mit seinen Schülern in der Entfaltung seiner philosophischen Lehre. »Stein hat grundsätzlich am phänomenologischen Idealismus festgehalten, so auch, wenn sie Husserls Phänomenologie als ‚Essenzphilosophie‘ (...) bezeichnet« (vgl. ESL S. 190). Edith Stein arbeitet daran, über Husserl hinausgehend die Phänomenologie in den Strom des als *Philosophia perennis* bezeichneten Philosophierens einordenbar zu entwickeln und dort zu verankern; das kommt durch die ins ESL (S. 190, 293) aufgenommenen Begriffe mit den Belegstellen im Werk Steins gut heraus.

Vor der eigentlichen Beschreibung des neuen Edith Stein-Lexikons werden die nun folgenden Tabellen zu Begriffen und Autoren der eben erwähnten Nachschlagewerke zur Phänomenologie dargestellt. Sie können die Bedeutung des ESL für die gesamte Philosophie und Phänomenologie etwas übersichtlicher und detaillierter verdeutlichen helfen.

A. Nach philosophischen Begriffen (1 = vorhanden; 0 = nicht vorhanden)

Begriff	Encyclopedia of Phenomenology (1997)	HWPh (1971 – 2007)	Wörterbuch der Phänomenologischen Begriffe (2004)	Edith Stein Lexikon-ESL (2017)	Thomas - Lexikon
Seele	0	1	0	1	1
Ich	1	1	1	1	0
Gott	0	1	1	1	1
Natürliche Gotteserkenntnis	0	0	0	1	1
Methode	0	1	1	1	1
Ursache/Kausalität	0	1	0	1	1
Substanz	0	1	1	1	1
Religion	1	1	0	1	1
Sache [selbst]	0	1	1	1	1
Welt	1	1	1	1	1
Bewußtsein	0	1	1	1	1

B. Nach Autoren (1 = eigenes Kapitel; 0 = nicht erwähnt; 2 = im Text/im Literaturverzeichnis erwähnt)

Autor	Encycl. Of Phenomenology (1997)	HWPPh (1971-2007)	Phänomenologisches Wörterbuch (2004)	ESL (2017)	Thomas Lexikon
Aristoteles	0	2	2	1	1
Platon	0	2	2	1	1
Thomas von Aquin	0	2	2	1	Ganze Lexikon
Descartes, René	0	2	2	1	0
Kant, Immanuel	2	2	0	1	0
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	1	2	2	2	0
Husserl, Edmund	1	2	2	1	0
Scheler, Max	1	2	2	1	0
Koyré, Alexandre	1	2	0	1	0
Stein, Edith	1	0	2	Ganze ESL	0
Conrad-Martius, Hedwig	1	2	2	1	0
Heidegger, Martin	1	2	2	1	0
Merleau-Ponty, Maurice	1	2	2	0	0
Sartre, Jean-Paul	1	2	2	0	0
Wittgenstein, Ludwig	1	2	0	0	0

I. Allgemeine Beschreibung

a. Äußere Beschreibung des Buches (Größe, Layout, Druck, etc.)

- i. Fest gebunden, 14,5 x 21,9 x 3,3 cm, 676 Gramm; das Layout des Schutzumschlages in Anlehnung an die Schutzumschläge der Edith Stein-Gesamtausgabe (ESGA) birgt einen gewissen Wiedererkennungswert und liefert einen Deutungsschlüssel zum inneren Zusammenhang des ESL und der ESGA.
- ii. Satz und Druck sind klar und übersichtlich.
- iii. Sprache: Deutsch
 1. Schade, dass schon im *Vorwort* grammatikalische Fehler auftauchen.
 2. Auch im lexikalischen Teil finden sich sprachliche Fehler, wie z. B.:
 - a. S. 162:»Ungewohnt ist das Bilder von der Hand der Mutter für den HI. Geist (...).«
 - b. S. 165:»... es können sich aber auch verschiedenen Tätigkeiten, wenn sie einander widerstreiten, nicht zu gleicher Zeit realisiert werden.«

b. Kontext des Erscheinens

- i. Das ESL kann als Schlussstein der zentralen Gedanken Steins in der Philosophiegeschichte und Phänomenologie am Beginn des 21. Jahrhunderts gelten. Die Verbreitung des Lebens und der Phänomenologie hat in Europa um diese Jahrhundertwende in den »Edith Stein Gesellschaften« im zivilen Bereich institutionelle Gestalt erhalten; diese Institutionen stehen oft in enger Verbindung mit dem »Karmel«, jener Institution innerhalb der röm.-kath. Kirche, der Edith Stein in einer Lebensbindung ab 14.10.1933 bis zu ihrem Ableben in Treue angehört hat. Es gibt auch vom Karmel spirituell, institutionell und rechtlich unabhängige Initiativen, die von der Verbreitung der Lebensgeschichte und der Lehre Steins zeugen und auf das vermehrte Interesse an Edith Stein und auf die von ihr herausgearbeiteten Themen antworten. Das ESL bringt Themen und geisteswissenschaftliche Forschungsfelder in kompakter Art zur Darstellung, die in der aktuellen Geisteswelt der Postmoderne im Sinne Lyotards (Jean-François Lyotard, *Das Postmoderne Wissen*. 1986, 7/14; »In äußerster Vereinfachung kann man sagen: 'Postmoderne' bedeutet, dass man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt.«) jetzt verstärkt relevant geworden sind.
- ii. Die Auswahl der Begriffe und der Umfang deuten darauf hin, dass das ESL einen entscheidenden Beitrag zur rechten philosophiegeschichtlichen Einordnung der Phänomenologie in die abendländische, jüdisch-christliche, globale Kultur und Philosophie am Beginn des 3. Jahrtausends liefern kann. Vor dem Tor zu dieser Ära (1. Oktober 1999) wurde Edith Stein durch die röm.-kath. Kirche zur *Mitpatronin Europas* erhoben. Das geschah durch den hl. Papst Johannes Paul II. – Karol Woytyła, »führender Kopf der Krakauer Phänomenologie (...), ein Philosoph von europäischem Rang« (ESL 409–411) – der das Christentum im großen Horizont der Heilsgeschichte als in die Geschichte eingebrochene Religion (Vgl. Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte*, v. 6.1.2001, 5.) bezeichnet. Dafür gibt Edith Stein sicher ein beredtes Beispiel ab. Das ESL entwickelt eine Topographie Stein'schen Denkens, vor dessen Hintergrund sich europäisches Denken mit jenem eigenen Gepräge abhebt, das durch Platon und Aristoteles, Augustinus, Duns Scotus, Thomas von Aquin, Theresia von Avila, Descartes, Rousseau, Kant, Husserl, Scheler, Heidegger, Newman, Dietrich von Hildebrandt entstanden ist.
- iii. Das ESL bringt eine epistemologische Bereicherung des pluralen Denkens, das am Beginn des 3. Jahrtausends die Kultur prägt. Aus den Argumenten Steins werden rigoros vernünftige Abhandlungen zu Begriffen wie *Realität, Gott, Substanz, Welt, Person, Seele, Sein, Materie, Intersubjektivität, Identität, Frau, Ursache, Tod, Wahrheit, Staat* u.a. geliefert.
- iv. Erwähnenswert, obwohl ohne ausgesprochenen Bezug des ESL dazu, ist das Erscheinen des Buches *Husserl-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung, Luft/Wehrle*. Dieses Werk behandelt teilweise dieselben Inhalte wie das ESL, es ist auch 2017 erschienen. Das möge den philosophischen Diskurs über das Vehikel *Phänomenologie* in unseren Tagen anregen.

II. Inhalt

- i. Zur Erschließung des Inhalts des Buches gibt es ein gut gegliedertes Inhaltsverzeichnis auf Seite 5.
- ii. Der Buchtitel steht in klarem Zusammenhang mit dem Inhalt. Ohne große Umschweife wird bei den einzelnen Begriffen eindeutig, übersichtlich und prägnant die Auffassung Steins dargelegt. Die Aufbereitung des denkerischen Erbes Steins in dieser Form als *Lexikon* gibt den Inhalten des Erbes von nun an einen normativen Charakter für die zukünftige Befassung mit Edith Stein, ihrem Werk und der davon ausgegangen und ausgehenden Wirkung.
- iii. Die Auflistung der Werke Steins zwischen biographischem Abriss (»Zeitafel«) und Abkürzungsverzeichnissen (»Siglen der ESGA«, »Abkürzungen« und »Abkürzungsverzeichnis zum Nachweis von Bibelstellen«), die bislang in »Die Edith Stein-Gesamtausgabe (ESGA)« erschienen sind, verleiht einen guten Überblick über das Schaffen Steins und erleichtert das Auffinden der im lexikalischen Teil angeführten Belegstellen im umfangreichen Gesamtwerk.
- iv. Es stellt eine Leistung der Herausgeber dar, über 40 Stein-Forscher aus aller Welt an einem Ort »mit so viel Konstanz und Übereinstimmung wie möglich« zu Wort kommen zu lassen. Es gelingt dem Lexikon, mit über 230 Begriffen die Inhalte des Lebens, des Philosophierens und Sorgens Edith Steins nachfolgenden Generationen trotz »unverkennbarer persönlicher Nuancierungen der verschiedenen Autoren« (ESL 8) eindeutig und klar zugänglich zu machen. Es ist so ermöglicht, dass durch Forscher, interessierte Philosophen/innen, redliche Menschen mit gesunder geistiger Unruhe die »immanente philosophische Leistung Steins und die Genauigkeit ihrer phänomenologischen Analysen, sowie die Präzision ihrer Begrifflichkeit (...) differenziert wahrgenommen werden« (ESL 7). Das ESL eröffnet den Zugang zu einem philosophischen Oeuvre, das einen Meilenstein europäischer Geistesgeschichte darstellt und von dem aus eine differenziertere Sicht auf viele kulturelle Entwicklungen (z. B. in der Pädagogik, in der Literatur) gewonnen werden kann; »aufmerksame Leser« der Werke Steins werden zur weiteren Vertiefung und Verbreitung angeregt, »die teilweise hoch komplexen und in ihrer Sprachform nicht immer unmittelbar zugänglichen Texte Steins besser und klarer zu verstehen« (ESL 8).
- v. Das Herzstück des Lexikons bildet der »Lexikalische Teil. Begriffe und Personen A-Z«. Die 241 aufgelisteten »Begriffe und Personen« erstrecken sich auf die Seiten 25 bis 415. »Alle Beiträge folgen dem grundsätzlichen Strukturschema einer Definition am Beginn, einer auf Stein hin perspektivierten knappen Problemgeschichte des Begriffs und die – mit Zitaten instrumentierte – Darlegung ihres eigenen Begriffsgebrauchs. Auf andere verwandte oder antithetische Begriffe wird verwiesen. Eine knappe Literaturübersicht, die spezifiziert auf Arbeiten zum einzelnen Begriff hinweist, schließt jeden Artikel ab.« (ESL 8)

- vi. Die Einteilung und Zuweisung der Artikel nach ihrem Umfang in »drei Kategorien: A, B, C« (ESL 8) mag implizit vorhanden sein, eine eindeutige Markierung dazu im Text konnte ich nicht finden.
- vii. Im »Anhang« findet sich:
 1. Eine »Biographische Notiz zu den Autorinnen und Autoren«. Die Angaben bringen Name, Titel, Institution/Aufgabe, Land zu den Autorinnen und Autoren.
 2. Ein »Begriffsregister«, alphabetisch gereiht.

Der zentrale Begriff in der »Topographie steinschen Denkens« (ESL 8) ist gleichzeitig ein Begriff, der darauf ausgelegt ist, »weitergehende Forschungen anzuregen«. Mir scheint der Begriff »**Philosophie**« (ESL 291–293) diese Rolle unter den Begriffen des ESL einzunehmen. Stein tritt für einen vermittelnden *Philosophie*-Begriff ein. Sie [die Philosophie] ist als »eine dauernde Geisteshaltung (...)« aufzufassen. Dem/Der Philosophen/in müsse es um den Wahrheitscharakter der offenbaren, ewigen Wahrheit gehen. Sich dieser Wahrheit zu öffnen ist für Stein Probe aufs Exempel der geforderten philosophischen Vorurteilsfreiheit« (ESL 292–293).» In ihrem Sinn bedarf es offensichtlich einer Erneuerung [der ‚Philosophia perennis‘] aus den Quellen: des Rückgangs auf Platon, Aristoteles und Thomas, und des Dialoges zwischen einem erneuerten Thomismus und der Phänomenologie« (ESL 293).

III. Möglichkeiten und Wirkung

- a. Das ESL ist geeignet, als verlässliches Werkzeug zur philosophischen Unterweisung einzelner Personen, kleiner Gemeinschaften, politischer Parteien u.a. Gruppen in der Gesellschaft herangezogen zu werden.
- b. Es stellt ein umfassendes Nachschlagewerk philosophischer Begriffe dar.
- c. Das ESL bietet wertvolle Orientierungshilfe für Gottsucher.
- d. Das Buch ist unerlässlich für Edith Stein-Forscher in ihrer philosophischen und theologischen Arbeit in jeder Sprache.

IV. Anregungen, Wünsche an die Herausgeber für eine mögliche erweiterte Neuauflage:

- a. Es ist sicher gelungen, »Kontextualität und Immanenz dieses philosophischen Lebenswerkes durch das Edith Stein-Lexikon zu erschließen« (ESL 7). Dennoch – und das ist bei einem solchen Werk unvermeidbar – bleiben Wünsche offen, Lücken werden erkennbar. So sei es erlaubt, für eine möglicherweise einmal erscheinende verbesserte und erweiterte Auflage des Lexikons anzuregen, dass u. a. folgende Begriffe ergänzt werden könnten:

- i. *Winthrop Bell* – Er war als Kanadier der Vertreter des amerikanischen Kontinents in den Anfängen der Phänomenologie in Europa. Später wird sich die Phänomenologie dank seiner und zahlreicher anderer Autoren in Amerika stark entwickeln. Sein Name gehört zu den geistigen Begegnungen, die das Denken Steins beeinflusst haben.

- ii. *Kirche* – Die Erfahrung der Katholizität und anderer Merkmale der Kirche bestimmen das Denken Steins von früh an. Auch die Um- und Ausgestaltung kirchlichen Lebens zur Zeit Steins – man denke z. B. an die liturgische Bewegung, mit der Stein u. a. in Salzburg 1930 intensiver in Kontakt kommt – trägt wesentlich zum Verstehen ihres Denkens und der Wirkung ihres Werkes bei. Stein und ihre Förderer konnten bei ihrer Vortragstätigkeit in den 1920er Jahren in ganz Europa auf gut organisierte und gesellschaftlich auftretende, offizielle katholische Organisationen (Vereine, Verbände) mit einem homogenen kirchlich positiven Selbstverständnis bauen. Das ist heute ganz anders. Der *Karmel*, in dem Stein nach nicht erfüllten Liebesbeziehungen (Lipps, Ingarden) die Hingabe ihres Lebens vollzog, ist eine Institution der röm.-kath. Kirche. Das ESL (Seite 10 – 11) beinhaltet ein Geleitwort eines Vertreters der zentralen Leitung der Kirche, die Edith Stein »als ein großes Geschenk für Philosophie und Theologie wie auch für die Kirche« sieht.
- iii. *Liturgie* – Stein war im Kontakt mit der liturgischen Erneuerungsbewegung zum Glauben der Kirche gekommen. Die Ergebnisse der liturgischen Erneuerung wurden später im 2. Vatikanischen Konzil deutlicher und verbindlich ausformuliert. Die Umsetzung der Bestimmungen des 2. Vatikanischen Konzils in der Kirche und ihrer Liturgie ist im Gange und kann in den Schriften Steins Orientierung und Hilfe finden.
- b. »Die erste Begegnung mit dem Kreuz« könnte unter dem Begriff »Kreuz« sichtbarer erwähnt werden; es handelt sich bei diesem Ereignis, wie die Forschungen über Steins Biographie einhellig bezeugen, um den entscheidenden Beitrag für das ganze weitere Leben, Werk und Wirkung ihrer Persönlichkeit, die sich heute und zukünftig entfaltet; im Lexikon selbst steht dazu im Artikel »Reinach, Anna« S. 321: »entscheidender Auslöser für ihre Hinwendung zum Christentum«.
- c. Verwechslungen, kleine Fehler, die immer wieder auftreten, lassen sich bei einer möglichen zukünftigen Edition leicht verbessern und vermeiden. Beispielsweise:
- i. »... bezeichnet Stein als D[emut] (lat. *humilitas*, frz. *humble*).« – Im Französischen bedeutet Demut aber *l'humilité*.
- ii. S. 190: »Die Tendenz auf einen I[dealismus], der die klassische Metaphysik folgt, ist nach Stein platonisch motiviert (ESGA 9, S. 242).« – Der Satz ist unverständlich.

Es ist ein großer Gewinn für die Edith Stein-Forschung, für die Philosophie und phänomenologische Forschung, über dieses Lexikon zu verfügen.

Theologen

Lochbrunner, Manfred, Balthasariana. Studien und Untersuchungen, Münster 2016, Aschendorf (ISBN 978-3-402-13156-3), € 48,-.

M. Lochbrunner, wohl der beste Kenner des Werkes und der Biographie von H. Urs von Balthasar und selbst Autor mehrerer Publikationen über ihn, legt in diesem Buch zwar noch nicht eine Summe der Theologie Balthasars vor – schon der Titel weist auf die Verschiedenartigkeit der einzelnen Themen hin –, doch kann er »eine wissenschaftliche Biographie« ankündigen.

Die erste Abteilung »Theologisches« umfasst das Spannungsfeld »kniende Theologie – sitzende Theologie«, also einen von Balthasar geprägten Topos. In seiner Gründlichkeit geht Lochbrunner auf Spurensuche und entdeckt die erste Verwendung dieses Bildwortes in eine früheren Fassung des Aufsatzes über »Theologie und Heiligkeit«, der von Daniélou in der Auseinandersetzung um Scholastik und Nouvelle Théologie korrigiert worden ist. Seit der Scholastik habe es, so Balthasar, wenige heilige Theologen gegeben. Früher herrschte weitgehend eine Einheit zwischen Leben und Lehre. B. reflektiert über die Notwendigkeit einer neuen Einheit zwischen Theologie und Heiligkeit. Betende Theologie bedeute allerdings nicht, dass sie affektiver und ihren wissenschaftlichen Charakter verliere. Die Trennung führte oft zu einer gebetsfremden wissenschaftlichen Theologie und zu einer inhaltslosen Erbauungsliteratur.

Ein weiteres Thema dieser Abteilung ist »die Schrift als Gottes Wort«. Es handelt sich um einen Artikel für die »Schweizer Rundschau« (1949). Die persönlichen Schwierigkeiten Balthasars (Ordensaustritt!), die Urteile der Ordenszensoren, die den Artikel begutachtet haben (mit verschiedenen Zensuren!), der Inhalt und sein Vergleich mit *Dei Verbum*: All das macht die Ausführungen Lochbrunners interessant.

Der nächste Aufsatz: »Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar« handelt von einem Grundthema der Theologie B.s. Der dogmengeschichtliche und biblische Befund werden dargestellt. Auch die ostkirchlichen Ikonen unterstreichen das Thema des Zerbrechens der Höllenpforten, gleichsam als vorrösterliches Geschehen. Bei den Reformatoren eignet dem Abstieg ein satisfaktorisches Moment des Strafleidens der Höllenqualen. In der kath. Theologie erreicht der Abstieg nur die Gerechten der Vorhölle; satisfaktorische Wirkung wird dem Abstieg nicht zu-

erkannt. Lochbrunner schildert dann die Erfahrung des Karsamstags bei Adrienne von Speyer. Balthasar setzt diese Erfahrung in die Karsamstagstheologie um, bei der der Abstieg nicht nur ein Abschnitt in der Dogmatik ist, sondern ein Strukturelement. Der Karsamstag gehört zur Passion, in der der Höllenabstieg zum tiefsten Punkt der Kenose wird, die von der Liebe des Vaters umfasst wird. Es ist richtig, dass dieses Verständnis von Descensus keinem der von Lochbrunner ausgezeichnet typisierten Modelle entspricht, doch bleibt die Frage, warum andere Mystiker mit Passionserlebnissen wie die Resl von Konnersreuth oder Katharina Emmerich nicht dieselben Erfahrungen gemacht haben und das weitergehende Karsamstagsleiden bestätigen.

Der nächste Abschnitt: »Trinitarische Liebe im Zentrum der Dinge«. Die *Analogia entis* wird als *analogia caritatis* ausgelegt. Fortgesetzt wird diese Theologik in: »Das Theologische Hans Urs von Balthasars als Logik der Liebe. Eine Annäherung an Theologik II. Wahrheit Gottes«. L. Schilder die Entstehungsgeschichte des Werkes. Zunächst fällt auf, dass Balthasar nicht die herkömmliche Gliederung der Dogmatiklehrbücher übernimmt, sondern von den drei (vier) Transzendentalien ausgeht. Ebenso wird die Distanz zur Schultheologie erörtert. Was das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. von Philosophie und Theologie betrifft, lehnt Balthasar eine *natura pura* ab und sieht das Übernatürliche der Natur eingeprägt, d.h. sie steht positiv oder negativ in einem Verhältnis zur Gnade und zur Offenbarung. So gibt es eine Ähnlichkeit zwischen Geschöpf und Gott. Gegen einen starren Monotheismus (Jahwe oder Allah) zeige die Trinität die Positivität des Anderen und damit auch der Schöpfung. »Sowohl unter methodischer wie inhaltlicher Hinsicht kann Theologik II als beispielhaftes Modell des Balthasarschen Denkens betrachtet werden« (92).

»Das Verständnis des Katholischen bei Hans Urs von Balthasar, von einem Attribut in der Kirchenlehre zu einer Denkform der Theologie«, so der nächste Beitrag. Das Katholische war im Leben Balthasars selbstverständlich (Elternhaus, Schule). Zu einer reflektierten Katholizität führte ihn das Germanistikstudium und das Leben bei den Jesuiten. De Lubac weckte das Interesse für die Kirchenväter, ebenso Lubacs »*Le Catholicisme*«. Die kulturelle Katholizität Claudels hat ferner Balthasar stark geprägt.

Die Katholizität der Kirche begreift B. »als die in Christus (dem Gekreuzigten und Auferstandenen) an die Welt mitgeteilte Fülle Gottes«. Kirche ist daher kein Selbstzweck, sondern Gabe Gottes an die Welt. Der Dualismus von subjektiver Heiligkeit und objektiver Heiligkeit der Struktur wird verdichtet in Maria und Petrus.

Zum Schluss verweist Lochbrunner noch auf die »Gelebte Katholizität«: Hier denkt er an die Johannesgemeinschaft und den Zeitschriftenverbund »Communio«.

Die zweite Abteilung »Biographisches« beginnt mit »Hans Urs von Balthasars Bericht von der Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker«. Es handelt sich um die erste Veröffentlichung des 20-jährigen cand. phil. über eine Tagung einer Akademikerversammlung. Lochbrunner berichtet sorgfältig über das Publizationsorgan, die Referenten und das Programm. »Es scheint, dass Balthasar im Spiegel der Innsbrucker Tagung die Stärke seiner eigenen Denkform entdecken durfte.«

»Das Jahr 1929: Ein bisher blinder Fleck in der Biographie Hans Urs von Balthasar«. Lochbrunner, der schon über theologische und philosophische Gesprächspartner Balthasars in eigenen Opuscula publiziert hat, berichtet in diesem Beitrag von seinen persönlichen, literarischen oder musikalischen Bekannten. Das Jahr 1929 war gekennzeichnet durch den Tod von B.s Mutter und den Eintritt in den Jesuitenorden. Die Briefe mögen für Kenner aufschlussreich sein, sind aber für Außenstehende z. T. schwer verständlich. Sie geben Einblick in das Treiben des Freundeskreises; vor allem von der Italienreise B.s. Vor dem Klostereintritt übergibt er seine Bücher einem Freund. Zum Schluss ein Tagesablauf im Noviziat.

»Der nächste Abschnitt behandelt: H. U. v. B. und die Musik«. B. war eifriger Klavierspieler, Besucher von Konzerten und hat selbst komponiert. Er kannte das gesamte Werk Mozarts auswendig und sah im Geist die Partitur und hörte die Musik (182), er war auch in der theoretischen Analyse ein Köhner. B.s. Musikalität wirkt sich aus in seinen Übersetzungen, etwa der Lyrik Claudels oder auch in der Kunst der Transposition (183). »Nur ein musikalischer Geist konnte die Trilogie konzipieren und komponieren«. Musik hat sich in B.s Biographie häufig als Stifterin einer Freundschaft erwiesen. Zum Abschluss stellt L. Balthasars Theologie auf die gleiche Ebene, auf der Mozart in der Musik steht. Ob hier nicht, bei allem Verständnis der Liebe eines Autors zu seinem »Objekt«, die Vergleichbarkeit überspannt wird?

»Hans Urs von Balthasar und seine Verbindung mit dem Bistum Chur« lautet das weitere Forschungsthema Lochbrunners. Nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden hat Bischof Caminada B. den Status eines Churer Diözesanpriesters gewährt. B. kam zur Gewissheit, dass der Gehorsam gegenüber dem Auftrag Gottes dem Verbleib im Orden vorzuziehen sei. Als Priester braucht B. jedoch einen Bischof. Der Ordensgeneral verbietet Vorträge in

Basel, der Provinzial sucht die Aufnahme in eine Schweizer Diözese zu verhindern. Der Basler Bischof untersagt ihm den weiteren Aufenthalt in Basel. B. bezieht ein Zimmer in Zürich und damit in der Diözese Chur. Der Bischof gestattete ihm zu zelebrieren und die Beichte zu hören. Somit konnte B. seelsorgerlich wirken. Die Erlaubnis war auf drei Jahre begrenzt und wurde dann um dieselbe Zeit verlängert. Versuche zu einer Inkardination in Deutschland scheiterten. Erst 1950 wurde er für Chur inkardiniert. Wer die Nöte der Unsicherheit bedenkt, wird Gott danken, dass B. nicht in eine Anklage mentalität gegenüber der Kirche gefallen ist. Es werden dann noch Kämpfe um das Imprimatur und das Entstehen des Barth-Buches und das MS geschildert.

Mit Spannung geht der Leser an den Artikel über »H. U. v. B. und das 2. Vaticanum. Eine verpasste Chance?« Zunächst sei festgestellt: Kein Bischof erwählte B. zum Berater. – Im ersten Fall wird die Mitarbeit B.s im Adam Möller-Institut, Paderborn erwähnt; die Einladung erfolgte aufgrund des Barth-Buches. Dann werden Desiderate an das angekündigte Konzil verhandelt. B., durch die »Schleifung der Bastionen« als Reformator eingestuft, entwirft für Kard. Döpfner eine Erwartungsliste: Der Skandal der Schismen: wichtige Elemente sind die Herausbildung eines heiligen Klerus und heiliger Ordensleute, dann das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (Asien!); Döpfner scheint davon wenig in seinem Wunschkatalog berücksichtigt zu haben. B.s Hoffnungen auf das Konzil scheinen aber später zerronnen zu sein.

»Balthasar, Hans Urs von, *12.8.1905 in Luzern, † 26.6.1988 in Basel. Schriftsteller und Theologe, Mitbegründer der Johannesgesellschaft und des Johannes Verlags Einsiedeln, ernannter Kardinal«, so der nächste Artikel. Diese Kurzbiographie schildert nicht nur den Lebenslauf B.s, sondern auch seine geistige Entwicklung und seine vermittelnde Wirkung zwischen Literatur und Theologie. B. war zweifellos einer der wenigen Kenner und Interpreten der französischen und deutschen Literatur. Leider bleiben hier seine patrologischen Werke (Origenes, Gregor v. Nyssa, Maximus Confessor) oder auch seine Pascal-Übersetzung unerwähnt.

Die dritte Abteilung »Biographisches« behandelt zunächst literarische Studien (»Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars »Theodramatik«). Die Interdisziplinarität erweist sich angesichts wachsender Spezialisierung als Gebot der Stunde. B., promovierter Germanist und Übersetzer französischer Literatur war geeignet zum Brückenbauer zwischen Literatur- und Theaterwissenschaft einerseits und Theo-

logie andererseits, die immer mehr zu seinem Lebensauftrag (Ordenseintritt, Priesterweihe) wurde. Ausführlich wird die Idee und literarhistorische Verwirklichung des Welttheaters (Übersetzung P. Calderon de las Barcas durch H. U. v. B.) besprochen und führt dann die Linie weiter zur Theodramatik.

Der nächste Aufsatz: »Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars. Ein Versuch«. Lochbrunner referiert über die Doktorarbeiten. Die Liste der Sekundärliteratur umfasst 279 und 215 Titel (Englisch 83, Deutsch 76, Italienisch 54, Französisch 31, Spanisch 18, Polnisch 10, Slowenisch 3, Niederländisch 2, Portugiesisch 1). Nach dem Überblick über die geleistete Forschungsarbeit gibt Lochbrunner noch eine Desideratenliste für die künftige Forschung: Seine Vorschläge: Keine Themen, die schon oft bearbeitet worden sind, keine Gesamtdarstellungen, deshalb sollen mehr Detailfragen vorangetrieben werden, ebenso kritische Auseinandersetzungen. Biographische Kapitel in Dissertationen seien überflüssig. L. verweist dann auf einige noch zu bearbeitende Forschungsthemen. Für ihn ist »B. der einzige katholische Theologe von Format, der – allein – das Unternehmen einer theologischen Summe gewagt hat. Schließlich reflektiert L. noch die Gestalt der Theologie B.s zur Gestalt der Schultheologie. B. war in Distanz zur Schultheologie, hat auch immer Berufungen auf Lehrstühle ausgeschlagen. Während die Schultheologie der institutionalisierte Ort des akademischen Unterrichts und der Bildung der künftigen Theologen ist, sieht L. in der Theologie B.s den »Typ kulturmächtiger Theologie ..., die einen Gegenpol zur Schultheologie bildet. »Beim Typ der Schultheologie dominiert die Aufgabe des Lehrens und Unterrichtens. ... Die kulturmächtige Theologie wird von anderen Prioritäten bestimmt. Hier zählen literarische Qualität, ästhetisches Formgefühl, Assimilation kultureller Strömungen, Intellektualität gepaart mit Sensibilität« (289). Klassifizierungsversuche sind notwendig, aber oft erinnern sie an ein Prokrustesbett. Im Anschluss werden unter der Rubrik »Rezensionen« vier Untersuchungen über H. U. v. B. vorgestellt und kritisch beleuchtet.

Den Schluss bildet »Persönliches«: »Rückblick auf meine Kontakte und Begegnungen mit Hans Urs von Balthasar«. Lochbrunner erzählt von sich und seinen Kontakten und dem Entstehen seiner theologischen Dissertation. Anlässlich ihrer Drucklegung wird von L. für den Herder-Verlag ein Gutachten von Balthasar erbeten: »Das beste der zahlreichen über mein Werk geschriebenen Dissertationen ... Weil er alles gelesen hat, kann er verblüffende Durchblicke eröffnen ...« (344). Lochbrunner do-

kumentiert dann die weiteren persönlichen Kontakte und Begegnungen bis zu seiner Freistellung für die Habilitation und zum Tod des eben zum Kardinal ernannten Hans Urs von Balthasar.

Lochbrunner tritt als berufener Zeitzeuge hervor. Er ist nicht nur mit der Theologie und der Wirkungsgeschichte Balthasars vertraut, sondern auch mit seiner Person. Die Bewunderung und Verehrung die L. seinem Mentor entgegenbringt, verhindert keineswegs ein klares Urteil. Der Sprachstil des Autors und seine profunden Kenntnisse des Schrifttums und der Person macht neugierig auf das angekündigte große Opus. *Anton Ziegenaus, Bobingen*

Ökumenische Theologie

Dietrich Emme, Gesammelte Beiträge zur Biographie des jungen Martin Luther, hrsg. von Richard Niedermeier (500 Jahre Luther und Reformation, Bd. 1), Patrimonium-Verlag, Heimbach/Eifel 2016, Paperback, 376 S., ISBN-13: 978-3-86417-042-3, 19,80 EUR.

Der Patrimonium-Verlag hat zum 500jährigen Reformationsgedenken eine Reihe beachtlicher Studien veröffentlicht. Der hier zu besprechende erste Band versammelt die Beiträge des Wirtschaftsjuristen Dietrich Emme zur Biographie des jungen Luther. Dabei handelt es sich vor allem um den Neuausdruck der 1986 in vierter Auflage erschienenen Studie »Martin Luther. Seine Jugend- und Studienzeit 1483–1505« (S. 15–302, mit dem umfangreichen Personen- und Sachregister am Ende). Emme vertritt darin die These, dass der Klostereintritt Luthers bedingt gewesen sei durch ein Duell, bei dem der jähzornige Jurastudent einen Kommilitonen erstach. Um einer Strafverfolgung zu entgehen, sei er in den Augustinerorden eingetreten. Dem entspreche unter anderem die bemerkenswerte Tatsache, dass das erste Werk Luthers in der Weimarer Ausgabe vom Asylrecht handelt.

Hinzugefügt sind vier weitere Aufsätze, die auf die nach der Monographie folgende Diskussion über das Duell Bezug nehmen und die 1991 in einem Sammelband veröffentlicht wurden: »Martin Luthers Weg ins Kloster« (S. 303–349). Richard Niedermeier hat eine »Hinführung zur Neuauflage« geschrieben (S. 7–12) und vor allem einen bestens dokumentierten Forschungsbericht, den wir im Folgenden zusammenfassen: »Luthers Totschlag – reale Möglichkeit oder antireformatorische Polemik? Eine kritische Würdigung der Arbeiten Dietrich Emmes« (S. 350–372). Niedermeier achtet dabei

auf die Rezeption des Werkes von Emme und vergleicht es mit den neueren Studien zum Leben Martin Luthers.

Auch die Autoren, die Emme widersprachen, würdigten seine Verdienste um die biographische Erschließung der Frühzeit des Lebens von Martin Luther. O.H. Pesch bemerkte beispielsweise (1985), dass Emme mit heute nur noch schwer zugänglichem Quellenmaterial ein Bild gezeichnet habe, das »eine treffliche Darstellung zu den vorliegenden Biographien« darstelle (S. 8). Deutlich wird dabei, dass ein eventuelles Duell gut in die typischen Züge des Charakters von Luther passt: »er war ein hochgradiger Choleriker ...« (S. 351).

In der traditionellen Lutherbiographie wird als Grund für ein Klostereintritt Luthers ein Gelübde gegenüber der hl. Anna angegeben, das Luther am 2. Juli 1505 während eines Gewitters ablegte, bei dem ein Reisegefährte ums Leben kam (vgl. S. 149). Ein Teil der neueren Lutherforschung (z.B. Volker Leppin) hält diese Darstellung für unhistorisch (S. 352–356). Es gibt jedenfalls »ein anderes Ereignis, das in Luther eine ähnliche Reaktion hätte auslösen müssen: eine (nicht zuletzt von Luther selbst) gut bezeugte und daher allgemein als historisch angenommene schwere Verletzung Luthers wenige Monate vorher« (S. 355). Für Emmes Position gebe es »nicht den einen, durchschlagenden Beweis«, wohl aber eine Bündelung verschiedener Indizien (S. 356). Dazu zählt die Tatsache, dass Luther während des Semesters seinen Studienort verließ, um mit seinem Vater zu sprechen (möglicherweise über die Aufnahme eines Theologiestudiums) (S. 357–359). Eine Vertuschung des Duells passe in die historische Situation (S. 359–362). Die deutlichste Anspielung Luthers auf die Tötung eines Menschen sieht Emme in einer Tischrede, in der Luther erklärt, er sei durch Gottes Beschluss zum Mönch gemacht worden, »damit sie mich nicht gefangen nehmen« (WA Tr 1,134,32). Diese Deutung scheint überzeugender als die von Pesch, der »capere« nicht als »gefangen nehmen« deutet, sondern als in der Diskussion »überwinden« und »be-zwingen« (S. 363). Der Vorschlag Peschs, hierbei an einen Beistand des Augustinerordens bei den Heidelberger Diskussionen im April 1518 zu denken, widerspricht der geschichtlichen Situierung (S. 363f). Ein Zeugnis aus Luthers nächster Umgebung (Nikolaus Selnecker) bestätigt »eine Auseinandersetzung mit Todesfolge in unmittelbarer Nähe zum Klostersgelübde« (S. 369). Niedermeier meint, das Gewitter von Stotternheim habe höchstwahrscheinlich nie stattgefunden und nur dazu gedient, dem Vater die Zustimmung zum Klostereintritt ab-zuringen (S. 366).

Interessant scheint auch das Zeugnis Melancthons, wonach Luther im Jahre seines Klostereintritts von heftigen Emotionen erfasst worden sei, als er einen Gefährten (Mitsstudenten) verlor, der durch einen Unglücksfall getötet worden sei (S. 370). Die These Emmes ist also keineswegs abwegig, sondern durchaus vertretbar (S. 372).

Manfred Hauke, Lugano

Exegese

Alberto Valentini, Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù (Collana Testi e commenti), Edizioni Dehoniane Bologna 2017, 427 S., ISBN 978–88–10–20672-0.

In dem inhaltsreichen italienischsprachigen Werk kommentiert Alberto Valentini aus der »Gesellschaft Marias« (auch Monfortaner Patres genannt), Universitätsprofessor und Autor zahlreicher exegetischer und bibeltheologischer Studien, die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums im Lichte des Ostergeheimnisses und im Rahmen des gesamten lukanischen Doppelwerks (Lk-Apg). Darauf verweist schon der Untertitel des Buches. Die Studie umfasst 427 Seiten, wobei eine relativ kleine Schriftgröße und ebenso ein minimaler Zeilenabstand für den Druck gewählt wurden, sowohl im Textkorpus als auch in den Fußnoten.

Nachdem der Autor im Jahre 2013 den Band zum »Kindheitsevangelium Jesu nach Matthäus« in derselben Reihe im Verlag Dehoniane herausgegeben hat, folgt nun vier Jahre später der Band über das »Kindheitsevangelium nach Lukas«. Schon nach wenigen Seiten wird sich der Leser jedoch bewusst, dass dieses Werk nicht nur die Frucht einer vierjährigen Arbeit darstellt, sondern das Ergebnis der Forschung vieler Jahre. Die umfangreiche philologische, exegetische und theologische Bibliographie mit Literatur aus verschiedensten Sprachräumen ist ein Beleg dafür.

Den wichtigsten Teil bilden nach einer Einleitung (S. 15–37) die beiden Hauptkapitel, bestehend aus einem doppelten Diptychon: dem der Ankündigungen der Geburten von Johannes dem Täufer und von Jesus (S. 39–208) sowie dem der beiden Geburten (S. 209–360). Die Ankündigung an die Hirten (Lk 2,15–20) – sozusagen die dritte Ankündigung innerhalb von Lk 1–2 – vertieft der Autor innerhalb des Kapitels über die Geburt Christi, entsprechend dem Ablauf im Evangelientext. Auf die beiden Hauptkapitel folgen eine allgemeine Konklusion (S. 361–365), eine umfangreiche Bibliographie (S. 365–

381) sowie ein Bibelstellenverzeichnis [inklusive der nichtkanonischen Schriften] (S. 383–418) und ein Autorenverzeichnis (S. 419–427).

Zu Beginn geht der Autor gewissenhaft den üblichen Einleitungsfragen nach, so der Frage nach der Abgrenzung des Kindheitsevangeliums, nach der literarischen Gattung, nach eventuellen Quellen, aus denen die beiden Kapitel Lk 1–2 hervorgegangen sind, der Frage nach der Beziehung zwischen dem Kindheitsevangelium Lk 1–2 und dem Rest des Doppelwerks Lk-Agg sowie der Frage nach der Struktur von Lk 1–2. Dabei wird in den Fußnoten jeweils – wie im gesamten Buch – auf eine Vielzahl von Literatur verwiesen, die sich mit der jeweiligen Thematik beschäftigt, oder der eine oder andere Aspekt wird hier noch eingehender erläutert, zum Teil mit ausführlichen Tabellen und Listen versehen. Insgesamt nehmen die Fußnoten einen sehr breiten Raum ein und sind keineswegs »nebensächlich«.

Vor allem die redaktionelle Einheit des gesamten lukanischen Doppelwerks ist dem Autor ein Anliegen und eine wichtige Voraussetzung für das richtige Verständnis von Lk 1–2. So schreibt A. Valentini schon im Vorwort: *»Im Lichte der lexikalischen, stilistischen und thematischen Übereinstimmungen zwischen Lk 1–2 und dem lukanischen Werk – noch über die Daten und Materialien hinaus, die er von der Tradition erhalten haben mag –, halten viele Lukas für den Autor des systematischen Parallelismus und der Gesamtheit der Kindheitsgeschichte, die sich auf redaktioneller Ebene als Einheit erweist. Nur vor dem Hintergrund des Evangeliums und des gesamten lukanischen Werkes kann man die Bedeutung der Kindheitsgeschichten erkennen und die kerygmatische Zielsetzung zu schätzen wissen.«* (S. 10)

Das erste Hauptkapitel des Kommentars besteht aus zwei Teilen: Die Ankündigung der Geburt Johannes' des Täufers (Lk 1,5–25) und die Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26–38). Entsprechend der »literarischen Gattung einer Geburtsankündigung« (R.E. Brown) werden die beiden Ankündigungsberichte strukturiert und kommentiert, wobei die Erzählung der Heimsuchung Marias bei ihrer Cousine Elisabeth (Lk 1,39–56) einerseits als umfangreicher Epilog der Geburtsankündigung an Maria (Lk 1,26–38) betrachtet wird, aber zugleich auch als eigenständiger Abschnitt, genauso wie die beiden Geburtsankündigungen an Zacharias und an Maria. Die Frage der Zugehörigkeit und gleichzeitigen Eigenständigkeit von Lk 1,39–56 wird mit der Bemerkung *»... der Abschnitt der Heimsuchung muss als integraler Teil des ersten Zyklus, der Geburtsankündigungen von Johannes und von Jesus, betrachtet werden.«* (S. 131), bewusst offen gelassen. Daraufhin erläutert der Autor gewissenhaft die gegenseitigen Verbindungen

einerseits und die Besonderheit jedes Abschnittes andererseits (S. 132–134), bevor er Vers für Vers die Erzählung der Heimsuchung Marias bei Elisabeth) kommentiert, mit einer besonderen Aufmerksamkeit für das Magnifikat (Lk 1,46b–55).

Das zweite Hauptkapitel widmet sich dann dem Bericht der Geburt und der Beschneidung des Täufers (Lk 1,57–66) und dem Bericht der Geburt Jesu, ja dem Inhalt des gesamten zweiten Kapitels des Lukasevangeliums. Der Kommentar der Erzählung über die Geburt und die Kindheit Jesu nimmt einen relativ breiten Raum ein (S. 247–363). Der Autor kündigt dazu schon im Vorwort an: *»Die Erzählungen der Kindheit sind grundsätzlich österliche Texte: Sie stellen sicherlich eine Einführung, ein Präludium zum Evangelium dar, aber ganz allgemein sind sie Ausdruck der Theologie und der Christologie des Neuen Testaments. Das Mysterium der Identität Jesu und seiner Mission ist in diesen Kapiteln nicht nur klarer, sondern auch mehr entfaltet als im Rest des Evangeliums; von diesem Gesichtspunkt her gesehen, ist Lk 1–2 näher der Apostelgeschichte – in welcher in deutlichen Buchstaben der auferstandene Herr verkündet wird –, als dem Evangelium, in welchem sich die messianisch-göttliche Identität Jesu nur langsam offenbart. Immer in Bezug auf das Evangelium, weisen die Berichte der Kindheit größere Verbindungen mit den österlichen Erscheinungen auf, wegen der apokalyptischen Szenerie, der Gegenwart von Engeln und Offenbarungen aus der Höhe; aber in den österlichen Erscheinungen fällt es dem Glauben an Jesus Christus schwer, sich zu behaupten, während in den Kindheitsgeschichten die neutestamentliche Christologie schon als angeeignet erscheint. Die Proklamation der göttlichen Sohnschaft im Moment der Verkündigung (Lk 1,35), die Titel, die vom Engel bei der Geburt verkündet werden: Retter, Christus, Herr (Lk 2,11), und die Selbstoffenbarung Jesu als Sohn des Vaters (Lk 2,49) bilden die Höhepunkte der kerygmatischen Verkündigung und der neutestamentlichen Christologie, die andernorts kaum mit so viel Klarheit und Intensität vorkommen.«* (S. 9)

Das Werk Alberto Valentinis birgt sehr viele wertvolle philologische und historische, exegetische und theologische Erkenntnisse. Vor allem auch die Vielzahl an Literatur, die dabei konsultiert und zitiert wurde, ist für den Leser hilfreich, auch für die persönliche weitere Vertiefung. Die Dichte des Kommentars und die Präsentation der verschiedensten im Laufe der Exegese Geschichte vorgebrachten Auslegungen zu einzelnen Versen oder Abschnitten bilden einen besonderen Reichtum der Studie. Der Kommentar ist ein sehr wertvolles Instrument für Studium und Forschung. *Regina Willi, Wien*

Mediävistik

Thomas Handbuch, hg. von Volker Leppin, Tübingen 2016 (Mohr Siebeck), 524 Seiten, ISBN 978-3-16-149230-3 (Paperback), ISBN 978-3-16-150084-8 (Leinen), ISBN 978-3-16-154297-8 (e-book).

Volker Leppin, evangelischer Professor für Kirchengeschichte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, ist der Herausgeber eines im Jahr 2016 bei Mohr Siebeck erschienenen Werks mit dem Titel »Thomas Handbuch«. 29 Autorinnen und Autoren aus dem evangelischen und katholischen Bereich haben mitgearbeitet und verantworten die gut aufeinander abgestimmten, in einer Gesamtsystematik auf Person, Werk und Wirkung des heiligen Thomas von Aquin und seiner Schriften bezogenen Einzelbeiträge des Handbuchs.

Das Werk gibt Zeugnis von einer Thomas-Renaissance, die inzwischen nicht nur den angelsächsischen und romanischen Bereich erfasst hat, sondern auch im deutschen Sprachraum voransteht. Vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es prominente theologische Stimmen, die mit der Neuscholastik, die als zu formelhaft und lebensfern kritisiert wurde, auch Abschied nehmen wollten vom »Doctor angelicus«. Damals waren die sogenannten Thomisten, die sein Werk weiterhin hochhalten wollten, in der Defensive. Inzwischen hat sich die Situation vollkommen geändert. Sowohl die Person des hl. Thomas von Aquin als auch sein umfangreiches Werk werden in neuer Unbefangtheit und Direktheit wahrgenommen, die weit über den Schulthomismus hinausgeht. Bemerkenswert ist die ökumenische Beteiligung an der Thomas-Forschung und einer damit verbundenen werk- und sachgemäßen Interpretation seiner Schriften. So finden sich unter den ausgewiesenen Expertinnen und Experten für Thomas von Aquin inzwischen nicht nur katholische Philosophen und Theologen, sondern auch zahlreiche kompetente Forscher aus dem evangelischen Bereich, denen es gelingt, die antischolastischen Vorurteile Martin Luthers hinter sich zu lassen und gerade im Bezug zur Person und zum Werk des Aquinaten eine lehrmäßige Verbundenheit auszumachen, die der konfessionellen Spaltung und Abgrenzung vorausgeht und insofern auch in der Lage ist, im ökumenischen Dialog Brücken zu schlagen.

In vier Hauptteilen werden die Themen in wissenschaftlicher Weise dargeboten.

In Teil A (S.1–28) bietet Henryk Anzulewicz »Orientierung« im Hinblick auf die handschriftliche Überlieferung und die Werkausgaben der Texte des

Aquinaten; sodann benennt er Hilfsmittel für die Thomasforschung. David Berger geht ein auf den Stand der Thomasforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts.

Teil B (S.29–157) widmet sich in ausführlicher Weise der »Person« des heiligen Thomas von Aquin. Im Unterabschnitt »Stationen« legt Wolfgang Stürner die Situation von Kirche und Gesellschaft im 13. Jahrhundert dar; Volker Leppin beschreibt die Entstehung und das Charisma des Dominikanerordens, dem Thomas angehörte. Ingo Klitzsch analysiert den Anspruch der Scholastischen Theologie anhand von Lehrbüchern und Inhalten; Volker Leppin befasst sich mit den Instituten höherer Bildung an den Universitäten und in der Form des Ordensstudiums, bevor dann Gury Schneider-Ludorff das Leben des Thomas von Aquin in den Grundzügen darstellt. Der Unterabschnitt »Traditionen« benennt und behandelt Augustinus (Volker Henning Drecoll), Dionysius Areopagita (Reinhold Rieger), Boethius (Reinhold Rieger), den lateinischen Aristotelismus (François-Xavier Putallaz), die Theologen Petrus Lombardus (Philipp W. Rosemann) und Alexander von Hales sowie die »Summa fratris Alexandri« (Hubert Philip Weber), aber auch die heidnischen Philosophen Avicenna und Averroes (Carmela Baffioni). Das Zusammenspiel und die Konkurrenz von Papsttum und weltlichen Mächten im 13. Jahrhundert wird von Jürgen Miethke dargestellt; Elias H. Füllenbach geht auf die dominikanische Spiritualität ein. Der Unterabschnitt »Beziehungen« widmet sich dem Lehrer des hl. Thomas von Aquin, nämlich dem Dominikaner Albertus Magnus (Mechthild Dreyer), dann dem wichtigsten Kollegen, dem Franziskaner Bonaventura (Marianne Schlosser). Ruedi Imbach stellt die »Heiden« als Herausforderung dar; Volker Leppin geht auf die Beziehung von Bettelorden und Weltklerikern ein, und Pieter de Leemans untersucht die Rolle des Wilhelm von Moerbeke als eines wichtigen Übersetzers klassischer Texte des Aristoteles für die Arbeit des Aquinaten.

In Teil C (S.159–424) wird in umfangreicher und detaillierter Weise auf das »Werk« des hl. Thomas Bezug genommen, also auf sein Schrifttum als Ertrag seiner Lehr-, Forschungs- und Predigtstätigkeit. Der Unterabschnitt »Schriften« geht ein auf »De ente et essentia« (Sabine Folger-Fonfara), die »Quaestiones disputatae« (David Berger), die Kommentare zu Boethius (Rolf Schönberger), den Sentenzenkommentar (Michael Basse), die Schriften gegen die pagane Philosophie und die konsequenten Aristoteliker (Ruedi Imbach), den Kommentar zu Dionysius »De divinis nominibus« (Reinhold Rieger), die Bibelkommentare (Thomas Prügl), die Schrift »De ratio-

nibus fidei« (Michael Basse), welche seine »Summa contra gentiles« zusammenfasst, die Aristoteleskommentare (Rolf Schönberger), den Kommentar zum »Liber de causis« (Sabine Folger-Fonfara), die Abhandlung »De regno ad regem Cypri« (Jürgen Miethke), den Aufbau der »Summa Theologiae« (Ulrich Köpf) und auf kleinere Werke (Marianne Schlosser). Im Unterabschnitt »Themen« erfolgt eine kompetente Einführung und Darstellung in die Theologie als Wissenschaft gemäß der Sichtweise des Aquinaten (Ulrich Köpf), in seine Gotteslehre (Notger Slenczka), die Trinitätslehre (Christoph Schwöbel), die sogenannten Gottesbeweise (Reinhold Rieger ist auffallend kritisch in ihrer Bewertung), die Schöpfungslehre (David Berger), die Anthropologie (Notger Slenczka), das ökumenisch bedeutsame Thema von Gnade und Rechtfertigung (Notger Slenczka), den Bereich der Theologischen Ethik (Stephan Ernst), die Christologie (Inos Biffi), die Sakramentenlehre (Marianne Schlosser) und die Eschatologie (David Berger). Der Unterabschnitt »Strukturen« analysiert das Verhältnis von Philosophie und Theologie gemäß dem heiligen Thomas (Volker Leppin), fragt nach der »Scientia practica« (Notger Slenczka) und widmet sich der Theologie als didaktischer Aufgabe, speziell der Fruchtbarmachung der »Summa Theologiae« für den theologischen Lehrbetrieb (Ulrich Köpf).

In Teil D (S.425–452) fragen die Autoren nach der »Wirkung« des hl. Thomas und seines wissenschaftlichen Schaffens. Elias H. Füllenbach erläutert, wie es zur Kanonisation kam; Peter Walter geht

ein auf die Auseinandersetzungen um Thomas im ersten Jahrhundert nach seinem Tod. Der reformatorischen Auseinandersetzung um des Erbe des Aquinaten widmet sich Markus Wriedt; die Ausbildung einer thomistischen Schule seit dem 15. Jahrhundert wird von Peter Walter dargelegt, der abschließend noch auf den Neothomismus eingeht.

Nach dem Quellen- und Literaturverzeichnis (S.455–496) findet sich ein umfangreiches Register (S.497–523) von Stellen, Namen und Sachen.

Das vorliegende Handbuch und dessen Einzelbeiträge sind in vielfacher Weise bemerkenswert. Auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung wird eine Einführung in die Person des Aquinaten, in sein Werk und dessen Wirkungsgeschichte gegeben. Dies geschieht in einer positiven Weise, welche sich um ein Verständnis der philosophischen und theologischen Methode des heiligen Thomas von Aquin und um eine korrekte Darstellung der von ihm dargelegten Lehre bemüht.

Das Studium dieses Handbuches ist interessant und anregend und bietet durch die Vielzahl der Quellen- und Literaturverweise alte und neue Perspektiven für die Lektüre und Aneignung dessen, was Thomas von Aquin gelehrt und in Treue zur Offenbarung Gottes verkündet hat. In der lebendigen Auseinandersetzung mit seinem Denken kann Theologie und Philosophie nur gewinnen, gerade auch was die mit Treue zum Ursprung verbundene Offenheit des Geistes des Aquinaten für die natürlich erkennbare und göttlich offenbare Wahrheit betrifft.

Josef Spindelböck, 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:

Dr. Bernhard Augustin, Rennweg 34, A-6020 Innsbruck,

Email: bernhard.augustin@gmail.com

Dr. phil. Heinz Lothar Barth, Heerstrasse 67, 53111 Bonn,

Email: h-l.barth@uni-bonn.de

Dr. Stefan Hartmann, Würzburger Str. 19, 96049 Bamberg,

Email: stefan.hartmann54@gmail.com

P. Dr. Stefan Würges SJM, Het Oude Klooster, Terhulpensteeweg 708,

3090 Overijse, Belgien, Email: stefan.wuerges@sjm-online.org

B 51765

34. Jahrgang Heft 4/2018

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

- Helmut Moll: *Gehalt und Gestalt des christlichen Martyriums
im 20./21. Jahrhundert – Eine historisch-theologische Erörterung* 241
- Manfred Hauke: *Die ersten »Erscheinungen« der »Gospa« in Medjugorje
und ihr Ursprung – Kurzer status quaestionis* 262
- Ernst Burkhardt: *Zur Theologie der Berufung* 290

BUCHBESPRECHUNGEN 301

*Theologen – Christliche Kunst – Philosophie – Ökumenische Theologie – Dogma-
tik – Zweites Vatikanum – Liturgik – Trinitätstheologie – Spiritualität*

*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: druck@rotabene.de
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.
www.fokth.de

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

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

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

Gehalt und Gestalt des christlichen Martyriums im 20./21. Jahrhundert Eine historisch-theologische Erörterung

Von Helmut Moll, Köln

Zusammenfassung

Der Autor, Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für das Martyrologium des 20. Jahrhunderts, fokussiert den Begriff des Martyriums auf der Grundlage der lehramtlich verbindlichen Kriterien, wie sie Papst Benedikt XIV. für die ganze Kirche festgelegt hat. Ein Blutzeuge ist demnach ein Christ, der auf der Basis der göttlichen Tugenden eines gewaltsamen Todes stirbt, der Zeugnis für den christlichen Glauben gegeben hat und am Ende bereit ist, für diesen Glauben zu sterben. Sodann weist der Autor auf die Bedeutung der ökumenischen Dimension des Martyriums hin, vor allem im Hinblick auf das 20. und 21. Jahrhundert, zumal die Christen die gegenwärtig am stärksten verfolgte Gruppe der Menschheit bildet.

I. Weltweite Verfolgung von Christen

Am Montag der Karwoche, dem 10. April 2017, lautete die Schlagzeile der Frankfurter Allgemeinen Zeitung: »Dutzende Christen bei Anschlägen in Ägypten getötet«.¹ Am gleichen Tag fand die Leserschaft auf dem Titelblatt der Kölnischen Rundschau die Überschrift: »Doppelanschlag gegen Kopten. Christen am Palmsonntag Ziel von Attentätern. Viele Tote«.²

Beide Meldungen über Gewalt an Christen stellten – wie auch die Öffentlichkeit zunehmend wahrnimmt – keine Einzelfälle dar, sondern ließen sich mit einem Blick in die Magazine der vergangenen Monate in eine lange Liste ähnlicher Berichte einreihen. Und dennoch rissen die Ereignisse in Ägypten im April 2017 aus der Gewohnheit wegen ihrer unmittelbaren Nähe zum Karfreitag und wegen des für den 28. und 29. April 2017 datierten Besuches von Papst Franziskus (* 1936) in Ägypten.

In vielen Ländern der Welt werden Christen um ihres Glaubens willen benachteiligt, verfolgt, getötet oder sogar gezielt zum Opfer von Terroranschlägen – nur weil sie Christen sind oder sich zum Gottesdienst versammeln. Am Tag des hl. Stephanus 2016, dem Erzmärtyrer der Kirche, thematisierte Papst Franziskus beim Angelus-Gebet auf dem Petersplatz die Aktualität der Verfolgungen gegenüber Christen: »Weil die Kirche das Licht und die Wahrheit bezeugt, erfährt sie auch

¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10. April 2017, Nr. 85/15 D 3, 1.

² Kölnische Rundschau, 10. April 2017, Nr. 85, 5.

heute an verschiedenen Orten schwere Verfolgungen, bis hin zur höchsten Prüfung des Martyriums. Wie viele unserer Brüder und Schwestern im Glauben erleiden Übergriffe und Gewalt und werden wegen Jesus gehasst! Ich sage euch etwas, die Zahl der Märtyrer ist heute größer als in als in den ersten Jahrhunderten. Wenn wir die Geschichte der ersten Jahrhunderte hier in Rom lesen, dann lesen wir von vielen Grausamkeiten gegenüber den Christen. Ich sage euch: Dieselbe Grausamkeit gibt es heute gegenüber den Christen, und das in größerer Zahl.«³ Am 22. April 2017 gedachte Papst Franziskus bei einem Wortgottesdienst in der Basilika des hl. Bartholomäus auf der Tiberinsel in Rom der »neuen Märtyrer« unterschiedlicher Konfessionen des 20. und 21. Jahrhunderts. Der Papst erinnerte daran, dass »die Kirche dann Kirche ist, wenn sie eine Kirche der Märtyrer ist«. Die Kirche von heute »braucht Märtyrer, Zeugen, das heißt Heilige des Alltags. Denn die Kirche wird von den Heiligen vorangebracht. Von den Heiligen: ohne sie kann die Kirche nicht vorankommen.«⁴

Ein internationales überkonfessionelles christliches Hilfswerk, das der Evangelischen Allianz nahe steht, »Open Doors«, versucht durch die Erstellung von Statistiken beizutragen, die aktuelle Verfolgung der Christen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Ein Schwerpunkt der Arbeit bildet die jährliche Veröffentlichung des Weltverfolgungsindex, der das Ausmaß von Verfolgung und Benachteiligung von Christen aufgrund ihres Glaubens erhebt.⁵ In der Analyse werden in Form konzentrischer Kreise die Bereiche »Privatleben«, »Familienleben«, »Gesellschaftliches Leben«, »Leben im Staat«, »Kirchliches Leben« und der Bereich »physische Gewalt« eines Staates auf Benachteiligungen gegenüber Christen untersucht. Die Verantwortlichen sind sich bewusst, nicht einfach mit Zahlen zu operieren, da sich hinter den Zahlen Millionen von Einzelschicksalen verbergen. Die Arbeit aber will beitragen, die Dimension der Christenverfolgung »erfassbar« zu machen und Anstoß geben, die verfolgten Christen durch Gebet und Hilfen nicht im Stich zu lassen. Über alle Statistiken hinaus wird daher der Darstellung von Einzelschicksalen in allen Publikationen viel Platz eingeräumt.

Für das Jahr 2017 kommen die Verantwortlichen von »Open Doors« zu folgendem Ergebnis: »Die Intensität der Christenverfolgung nimmt seit Jahren weltweit zu. In den 50 Ländern mit der stärksten Christenverfolgung, die im aktuellen Weltverfolgungsindex (WVI) aufgelistet sind, leben ca. 4,8 Milliarden Menschen, darunter etwa 650 Millionen Christen. Mit 13% sind sie eine Minderheit, deren Religionsfreiheit deutlich eingeschränkt ist. Von ihnen erleiden über 200 Millionen eine besonders starke Verfolgung.«⁶

³ Papst Franziskus, Ansprache beim Angelus, Rom 26. Dezember 2016, siehe: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20161226.html (aufgerufen am 10. April 2017).

⁴ Papst Franziskus, Die Kirche braucht Heilige des Alltags, in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 47 (28. April 2017) Nr. 17, 16.

⁵ Open Doors, Im Dienst der verfolgten Christen weltweit (Kelkheim 2017) siehe: www.opendoors.de (aufgerufen am 10. April 2017).

⁶ Ebd.

Um auf die eingangs erwähnten Anschläge auf die koptischen Christen zurückzukommen – Ägypten steht in der Rangliste der Staaten mit den schärfsten Christenverfolgungen an Stelle 21. Die Liste wird angeführt von den Staaten Nordkorea und Somalia. Es folgen auf Platz drei und vier Afghanistan und Pakistan.

Der vatikanische Nachrichtendienst *Fides* hielt Folgendes fest: Im Jahr 2016 kamen insgesamt 14 Priester, neun Ordensschwwestern, ein Seminarist und vier Laien gewaltsam ums Leben.⁷ Nach Kontinenten aufgeteilt entsteht nach *Fides*-Angaben folgendes Bild: In Amerika wurden zwölf kirchliche Mitarbeiter ermordet (neun Priester und drei Ordensschwwestern); in Afrika wurden acht kirchliche Mitarbeiter ermordet (drei Priester, zwei Ordensschwwestern, ein Seminarist, zwei Laien); in Asien wurden sieben kirchliche Mitarbeiter ermordet (ein Priester, vier Ordensschwwestern und zwei Laien); in Europa wurde ein Priester ermordet.

II. Die Initiative Papst Johannes Pauls II.

Papst Johannes Paul II. (1920–2005) ist es zu verdanken, dass das Thema Verfolgung und Martyrium in den Mittelpunkt gerückt wurde. Der polnische Pontifex hatte die Realität der Verfolgung der Christen im 20. Jahrhundert am eigenen Leib erfahren. Karol Wojtyła erlebte in den 30er Jahren als Schüler, wie seine jüdischen Klassenkameraden mit ihren Familien in seinem Geburtsort Wadowice einfach verschwanden. Nur durch die Arbeit im Steinbruch und den Eintritt in das geheime Priesterseminar des Erzbischofs Adam Stefan Kardinal von Saphiea (1867–1951) konnte er sich selbst dem Zugriff und der Deportation zur Zwangsarbeit nach Deutschland entziehen.⁸ Zwischen Krakau, seiner Bischofsstadt, und dem Konzentrationslager Auschwitz liegen nur 65 Kilometer. Der spätere Papst wusste um die menschenverachtenden Praktiken, die sich in diesem Lager zugetragen hatten. Für Johannes Paul II. war aber Auschwitz auch immer verbunden mit dem Martyrium des hl. Minoritenpaters Maximilian Maria (Rajmund) Kolbe (1894–1941). Sein Martyrium im Hungerbunker des Konzentrationslagers stellte den Sieg Christi gegenüber den atheistischen Anmaßungen der nationalsozialistischen Ideologie dar. Jeder Besuch in Auschwitz, ob als Erzbischof von Krakau oder als Papst, führte Johannes Paul in die Todeszelle des Minoriten. In einem Vortrag am 13. August 2016 hob der Bamberger Erzbischof Dr. Ludwig Schick (* 1949) als Vorsitzender des Stiftungsrates der Maximilian-Kolbe-Stiftung hervor, dass Johannes Paul von Anfang an um seinen Auftrag wusste, die Versöhnung zwischen West- und Osteuropa als Beginn eines weltweiten Einigungsprozesses herbeizuführen.⁹ In diesem

⁷ Agenzia Fides. Presseorgan der Päpstlichen Missionswerke seit 1927, siehe: http://www.fides.org/de/news/61451-VATIKAN_Kirchliche_Mitarbeiter_die_im_Jahr_2016_ermordet_wurden#.WOudRvL3Zpo (aufgerufen am 10. April 2017).

⁸ Vgl. G. Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie (Paderborn u.a. 32011) 70–71.

⁹ L. Schick, Die heiligen Maximilian Kolbe und Papst Johannes Paul II. – Patrone der Versöhnung. Vortrag beim 7. Workshop: Umgang mit gewaltbelasteter Vergangenheit in Auschwitz am 13. August 2016, zitiert nach <http://www.maximilian-kolbe-stiftung.de/de/aktivitaeten/Ludwig-Schick-Auschwitz-130816.pdf> (aufgerufen am 11. April 2017).

Prozess hatte er das Martyrium seines Landmanns im Konzentrationslager Auschwitz als Quelle der Versöhnung vor Augen.¹⁰ Äußeres Zeichen dafür war das Geschenk einer Kolbe-Statue und einer Reliquie beim Besuch des Papstes in Fulda am 17. November 1980 an die Deutsche Bischofskonferenz.¹¹

Zu erinnern ist an dieser Stelle auch an die Frucht des Martyriums des seligen polnischen Priesters Jerzy Popiełuszko (1947–1984). Sein Martyrium stärkte das Leben der Gewerkschaft *Solidarność* und trug wesentlich zum Zusammenbruch des kommunistischen Machtgefüges in Osteuropa bei. Allein seine Beerdigung mit einer Teilnahme von 800 000 Gläubigen wurde zu einem deutlichen Zeichen des Widerstands gegen das kommunistische Regime in Polen.

Johannes Paul II. verdankte sein Priestertum denjenigen, die ihr Leben als Opfer in Treue zu Christus gegeben haben. Zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe schrieb er: »Mir hat die Vorsehung die schwersten Erfahrungen erspart; um so größer ist daher mein Gefühl des Respektes, den ich den mir bekannten wie auch den viel zahlreicheren mir unbekanntem Personen, ohne Unterschied der Nation und Sprache, schulde, die durch ihr Opfer auf dem großen Altar der Geschichte dazu beigetragen haben, dass ich meine Berufung zum Priestertum verwirklichen konnte. In gewisser Weise waren sie es, die mich auf diesen Weg geführt haben, indem sie mir in der Dimension des Opfers die tiefste und wesentliche Wahrheit des Priestertums Christi verdeutlichten.«¹² Johannes Paul thematisiert hier die christologische Dimension des Martyriums.

Diese persönlichen Beziehungen zum Martyrium standen im Hintergrund, als Johannes Paul II. im Jahr 1994 zur Vorbereitung auf das große Jubiläum des Jahres 2000 feststellte, dass die Kirche »am Ende des zweiten Jahrtausends erneut zur Märtyrerkirche«¹³ geworden war. »In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt, häufig unbekannt, gleichsam »unbekannte Soldaten« der großen Sache Gottes. Soweit möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verloren gehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muss von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentationen nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben.«¹⁴

»Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf«¹⁵, betonte der polnische Papst, um an die Anfänge der Kirche und das Zeugnis der Märtyrer zu erinnern. »Die

¹⁰ Johannes Paul II., Predigt während der Eucharistiefeier im Dom zu Augsburg am 3. Mai 1987, zit. nach Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111 (Bonn o.J.) 91; vgl. *Martyrologium Romanum* (Vatikanstadt 2004) 453 (14. August, Nr. 1).

¹¹ Papst Johannes Paul II., Reliquienübergabe im Dom zu Fulda am 17. November 1980, in: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, zit. nach Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 A (Bonn o.J.) 115.

¹² Johannes Paul II., Geschenk und Geheimnis. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe (Graz u.a. 1997) 45–46; vgl. Johannes Paul II., Predigt bei der Gedächtnisfeier für die Zeugen des Glaubens im 20. Jahrhundert am 7. Mai 2000, Kolosseum Rom: »Ich selbst bin in meiner Jugendzeit Zeuge für großen Schmerz und viele Prüfungen geworden. Von Anfang an war mein Priestertum »einbezogen in das große Opfer so vieler Männer und Frauen meiner Generation« siehe: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000507_test-fede.html (aufgerufen am 12. April 2017).

¹³ Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Papst Johannes Paul II., Nr. 37, in: AAS 87 (1995) 29.

¹⁴ *Ebd.*

¹⁵ *Ebd.*

Kirche des ersten Jahrtausends ist aus dem Blut der Märtyrer entstanden: *«Sanguis martyrum – semen christianorum»*. Die geschichtlichen Ereignisse im Zusammenhang mit der Gestalt Konstantins des Großen hätte niemals eine Entwicklung der Kirche, wie sie im ersten Jahrtausend eintrat, gewährleisten können, wenn es nicht jene Märtyrersaat und jenes Erbe an Heiligkeit gegeben hätte, die die ersten Christengenerationen kennzeichnen.¹⁶ Johannes Paul sah in dem Zeugnis der Märtyrer, die das Opfer Christi in ihrer Zeit vergegenwärtigten, einen festen Bezugspunkt für den Weg der Kirche in das dritte Jahrtausend.

Im Jahr 1995 betraute mich die Deutsche Bischofskonferenz mit der Konzeption und Herausgabe des deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts.¹⁷ Meine Erfahrungen als theologischer Konsultor in der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen (1993–2004) erwiesen sich als fruchtbar für die neue Aufgabe. Im Jahr 1999 konnte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann (1936–2018), die erste Ausgabe des zweibändigen Werkes dem sichtlich ergriffenen Papst Johannes Paul überreichen. Ohne Zweifel maß der polnische Papst gerade dem deutschen Martyrologium und darin dem Kapitel über die Märtyrer des Nationalsozialismus eine besondere Bedeutung zu. Seitdem hat das öffentliche Interesse an dem Werk nicht nachgelassen. Im Jahre 2015 konnte die sechste erweiterte und neu strukturierte Auflage vorgelegt werden. Die Bände umfassen inzwischen nahezu 1000 Lebensbilder aus den Verfolgungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus, insbesondere aus der Sowjetunion, aus China, aus Korea, aus Albanien¹⁸, zahlreiche Reinheitsmartyrien und die deutschen Blutzeugen/innen aus den Missionsgebieten vor allem der Kontinente Asien¹⁹ und Afrika²⁰. 160 Fachleute erarbeiteten die historisch-spirituellen Lebensbilder.

Von Anfang an war geboten, genaue Rechenschaft über die Kriteriologie zu geben, nach denen die vorgeschlagenen Kandidaten/innen Aufnahme in das Martyrologium finden konnten.

III. Christologische Grundlegung

Die Kirche hat das Zeugnis des Martyriums in allen Jahrhunderten geschätzt. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen

¹⁶ Ebd.

¹⁷ H. Moll (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts (Paderborn u.a., 6. erweiterte und neu strukturierte Auflage 2015) (1999).

¹⁸ H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. II, 1182–1189; weiterführend L. Di Pinto, Profilo storico agiografico di Mons. Vinçenc Prensushi e Compagni Martiri I – II (Scutari-Pult 2016); F. Lombardi, I 38 Beati Martiri Albanesi. Testimoni nella persecuzione più crudele, in: La Civiltà Cattolica 168 (1/15 luglio 2017) 63–79.

¹⁹ H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. II, 1391–1397; 1418–1421; 1425–1444; 1449–1466; 1471–1671; 1719–1721; vgl. A. Riccardi, Il secolo del martirio (Mailand 2000) 189–213; 229–267.

²⁰ H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. II, 1398–1411; 1672–1681; 1685–1718; vgl. N. Contran, They are a Target. 200 African Priests Killed (Nairobi 1996); A. Riccardi, Il secolo del martirio (Mailand 2000) 213–225; 310–317; 348–392; N. Contran – G. Kadjemenje, Cibles. 235 prêtres africaines tués (Kinshasa 2002); R. Delpard, La persécution des chrétiens aujourd'hui dans le monde (Neuilly-sur-Seine 2009).

Konzils hielt diesbezüglich Folgendes fest: »Da Jesus, der Sohn Gottes, seine Liebe durch die Hingabe seines Lebens für uns bekundet hat, hat keiner eine größere Liebe, als wer sein Leben für ihn und die Brüder hingibt (vgl. 1 Joh 3,16; Joh 15,13). Dieses höchste Zeugnis der Liebe vor allen, besonders den Verfolgern, zu geben war die Berufung einiger Christen schon in den ersten Zeiten und wird es immer sein. Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen.«²¹ Die Kirche versteht demnach das Martyrium als ein Zeugnis der Liebe, die in Christus ihren Ursprung hat und in ihm sichtbar geworden ist. *Lumen Gentium* zitiert an dieser Stelle das Johannesevangelium: »Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15,13), aber auch den Ersten Johannesbrief: »Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben« (1 Joh 3,16). Die Lebens- und Leidenshabe zeigt sich in der Sentenz: »Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht« (Joh 12,24). Christus erbringt in der freiwilligen Hingabe seines Lebens am Kreuz von Golgota den höchsten Erweis der Liebe.

Aus *Lumen Gentium* 42 wird gefolgert, dass nach dem Ursprung in Christus kein Mensch eine größere Liebe hatte als derjenige, welcher sein Leben für ihn (Christus) und die Brüder hingibt. Die Märtyrer haben »mit ihrem Blut das höchste Zeugnis des Glaubens und der Liebe gegeben« (LG 50). *Gaudium et spes* vertieft diesen Gedanken mit den Worten: »Ein leuchtendes Zeugnis dieses Glaubens gaben und geben die vielen Märtyrer« (GS 21). In den Märtyrern verehrt die Kirche also Christus selber in seiner Hingabe an den Anderen bis zum Vergießen des Blutes. Die Märtyrer werden durch die freie Annahme des Todes und das Vergießen des Blutes Christus gleichgestaltet. Papst Benedikt XVI. (* 1927) betont in einer Betrachtung über den hl. Stephanus am 26. Dezember 2012 diese Verähnlichung, wenn er unterstreicht, dass sich die Passion Christi in dessen Martyrium wiederholt. Papst Benedikt führte beim Angelus aus: »Das Leben des hl. Stephanus ist ganz von Gott durchformt, Christus gleichgestaltet, dessen Passion sich in ihm wiederholt; am Ende nimmt er im Moment des Todes, auf Knien, das Gebet Jesu am Kreuz auf, er empfiehlt sich dem Herrn (vgl. Apg 7,59) und vergibt seinen Feinden: ›Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!‹ (V. 60)«.²² Papst Benedikt zeigt, wie der hl. Stephanus in seinem Sterben bis in seine letzten Worte hinein Christus ähnlich geworden war. Der Gläubige sieht in diesem Diakon die Nachahmung und – mit den Worten Papst Benedikt richtig verstanden – die Selbsthingabe Christi.

²¹ *Lumen Gentium* 42.

²² Papst Benedikt XVI., Angelus 26. Dezember 2012, Rom, siehe: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2012/documents/hf_ben-xvi_ang_20121226_st-stephen.html (aufgerufen am 02. Mai 2017).

Die bereits erwähnte Nr. 42 von *Lumen Gentium* ist im fünften Kapitel der Dogmatischen Konstitution zu finden, die die Überschrift trägt: »Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche«. Wenn es so ist, dass die Verähnlichung Christi im Vergießen des Blutes nur wenigen gegeben ist, so bleibt der Weg der Verähnlichung mit Christus selber jedem Getauften aufgetragen. »Alle Christgläubigen sind also zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet« hält *Lumen Gentium* 42 fest.²³ Die Kirche rechnet bis in ihre jüngsten verbindlichen Dokumente hinein mit der Wirklichkeit des Martyriums. Martyrium ist für die Kirche selbst nie zu einem abgeschlossenen Kapitel der alten Kirchengeschichte geworden.

IV. Martyrium – Zeichen der christlichen Liebe

Die Liebe als inneres Motiv des christlichen Martyriums herauszustellen, lag Papst Benedikt XVI. besonders am Herzen. In Ansprachen bei vielen verschiedenen Gelegenheiten hob der deutsche Pontifex diese sozusagen grundlegende Dimension des christlichen Martyriums hervor. Das Martyrium ist ein Geschehen der Liebe. Es ist die Vergegenwärtigung der hingebenden Liebe Christi an die Brüder und Schwestern, besonders gegenüber den Verfolgern und darin ein Erweis der Liebe zu Christus selbst seitens des Märtyrers. Beim Angelus am Fest des hl. Stephanus im Jahre 2007 stellte Papst Benedikt heraus: »Das tiefe Band, das Christus mit seinem ersten Märtyrer Stephanus vereint, ist die göttliche Liebe: Dieselbe Liebe, die den Sohn Gottes dazu bewegte, sich zu erniedrigen und bis zum Tod am Kreuz gehorsam zu sein (vgl. Phil 2,6–8), bewegte dann die Apostel und Märtyrer dazu, das Leben für das Evangelium hinzugeben. Dieses unterscheidende Merkmal des christlichen Martyriums muss stets hervorgehoben werden: Es ist ausschließlich ein Akt der Liebe zu Gott und zu den Menschen, eingeschlossen die Verfolger.«²⁴ Das christliche Martyrium stellt in herausragender Weise einen Akt der Liebe dar.

Noch einmal mehr wird deutlich, wie sehr der Begriff des Martyriums pervertiert wird, wenn er genutzt wird, um die Motivlage derer zu erklären, die in kaltblütiger Rücksichtslosigkeit sich und unschuldig Umstehende in den sogenannten »Selbstmordattentaten« zu Tode bringen. Es handelt sich hier um Attentate auf Menschen oder Objekte durch einen oder mehrere Täter, die beim Attentat den Tod ihres eigenen Lebens in Kauf nehmen oder absichtlich herbeiführen wollen.²⁵

²³ *Lumen Gentium* 42.

²⁴ Papst Benedikt XVI., Angelus am 26. Dezember 2007, Rom, siehe: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20071226_st-stephen.html (aufgerufen am 10. Mai 2017).

²⁵ Weiterführend Chr. Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter, Psychogramm eines Phänomens* (München 2002); J. Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats* (München – Wien 2006); A. Takeda, *Skizze einer ›anderen‹ Kulturgeschichte des Selbstmordattentats. Ein ungewöhnlicher Spaziergang durch die abendländische Literatur* (Senes 2010); vgl. aber auch N. Kermani, *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus* (Göttingen 2003); B. Wicker (Hrsg.), *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam* (Aldershot 2006); D. Cook, *Martyrdom in Islam* (Cambridge 2007); M. Mosebach, *Die 21. Eine Reise ins Land der koptischen Märtyrer* (Reinbeck 2018).

Im Jahre 2010 widmete Papst Benedikt XVI. in den Sommermonaten in Castel Gandolfo eine Mittwochsaudienz der Bedeutung des Martyriums. Der Papst stellte sich und den Zuhörern die Frage: »Worauf gründet das Martyrium?«, um gleich darauf zu antworten: »Die Antwort ist einfach: auf den Tod Christi, auf seinem höchsten Opfer der Liebe, das am Kreuz vollzogen wurde, damit wir das Leben haben (vgl. Joh 10, 10).«²⁶ An derselben Stelle betonte Papst Benedikt, dass der Märtyrer den Liebesakt in höchster Freiheit vollzieht. Das Geschehen des Martyriums ist als ein Akt der Liebe ein Ort höchster Freiheit. Der Papst führte aus: »Es ist jedoch wichtig hervorzuheben, dass die Gnade Gottes die Freiheit dessen, der das Martyrium auf sich nimmt, nicht unterdrückt oder erstickt, sondern sie im Gegenteil bereichert und verherrlicht. Der Märtyrer ist ein Mensch, der in höchstem Maße frei ist – frei gegenüber der Macht der Welt: ein freier Mensch, der in einem einzigen endgültigen Akt Gott sein ganzes Leben hingibt und sich im höchsten Akt des Glaubens, der Hoffnung der Liebe den Händen seines Schöpfers und Erlösers überlässt; er opfert sein eigenes Leben, um am Opfer Christi am Kreuz vollkommen teilzuhaben. Kurz gesagt, das Martyrium ist ein großer Akt der Liebe als Antwort auf die unermessliche Liebe Gottes.«²⁷

V. Zur Entwicklung lehramtlicher Kriterien des Martyriums

Bereits in der Heiligen Schrift finden sich grundlegende Kriterien zur theologischen Bestimmung des Martyriums. Basierend auf den Gottesknechtsliedern des Propheten Jesaja (Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–11; 52,13–53,12) sowie den Makkabäerbüchern, insbesondere der Perikope der standfesten Mutter mit ihren sieben Kindern (2 Makk 7,1–42), versteht sich das Neue Testament als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen. Jesus Christus ist der »treue Zeuge«, der »uns durch sein Blut von unseren Sünden erlöst hat« (Offb 1,5). Die griechischen und lateinischen Kirchenväter vertiefen diesen Gedanken, insbesondere Augustinus von Hippo (354–430).²⁸ Im Mittelalter präzisierter der Dominikanertheologe Thomas von Aquin (1225–1274) in seiner *Summa theologica* die sich herausbildenden Merkmale zur Bestimmung des Martyriums.²⁹

²⁶ Papst Benedikt XVI., Angelus am 11. August 2010, Castel Gandolfo, siehe: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100811.html (aufgerufen am 10. Mai 2017).

²⁷ Ebd.

²⁸ Weiterführend H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs* = *Subsidia Hagiographica* 20 (Brüssel 1933); H. Musurillo, *Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972); Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* = *Münstersche Beiträge zur Theologie* 45 (Münster 1980); A. M. Schwemer, *Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum*, in: *ZThK* 96 (1999) 320–350; J. W. van Henten, *Art. Martyrium II*, in: *RAC* 24 (2012) 300–325; *Märtyrerliteratur* hrsg., eingeleitet, übersetzt und kommentiert von H. R. Seeliger und W. Wischmeyer = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 172 (Berlin 2015).

²⁹ Thomas von Aquin, *S. th. II-II qu. 64 art. 5, s.c.*; vgl. U. Horst, *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor* (Paderborn 2017).

1. Krieriologie

Mit der Gründung der Ritenkongregation durch Papst Sixtus V. (1521–1590) im Jahre 1589 und dem Erlass gesetzlichen Bestimmungen zur zentralen Regelung der Kanonisationsverfahren durch Papst Urban VIII. (1568–1644) entwickelte sich auch eine lehramtlich verbindliche Krieriologie zur Bestimmung des Martyriums.³⁰ Bis heute theologisch und kirchenrechtlich bindend sind die von dem Kanonisten Prospero Lambertini (1675–1758), dem späteren Papst Benedikt XIV., in seinem Werk *Opus de servorum dei beatificatione, et beatorum canonizatione* grundgelegten Kriterien.³¹ Die entscheidenden drei Merkmale seien genannt: die Tatsache des gewaltsamen Todes (*martyrium materialiter*), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (*martyrium formaliter ex parte tyranni*) und die bewusste innere Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung (*martyrium formaliter ex parte victimae*).³² Die Martyrien des 20. und 21. Jahrhunderts sind auf diese drei Hauptkriterien klug anzuwenden.

a. Die Tatsache des gewaltsamen Todes

Ohne die Zusammengehörigkeit der drei Hauptkriterien zu übersehen, steht die Tatsache des gewaltsamen Todes an der ersten Stelle. Dem Märtyrer wird das Leben gewaltsam entrissen. Er erleidet Gewalt, übt sie aber gegenüber dem Verfolger nicht aus. Nach dem Beispiel des blutigen Todes Christi am Kreuz (vgl. Mk 15,29–37 parr.) vergießt auch der Märtyrer sein Blut aus Liebe zu Christus. Diakon Stephanus und Jakobus, der als erster aus dem Apostelkollegium den Märtyrertod erlitt, stehen in zeitlicher Hinsicht am Anfang. Christen sollen, so die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, »bis zur Hingabe des Blutes« (DH 14) das Evangelium verbreiten.

Die Tatsache des gewaltsamen Todes wird differenziert ausgefaltet. Im Hinblick auf die Martyrien in den Vernichtungslagern des Nationalsozialismus und des Kommunismus weltweit konnte die Tötung sowohl aktiv beispielsweise durch Vergasung, Erschießung, Erhängen usw. geschehen oder aber sich passiv ereignen durch Entzug von Nahrung und Flüssigkeit bzw. durch die Nichtbehandlung von Sterbenden im Krankenlager.³³

³⁰ H. Moll, Art. Seligsprechungsverfahren, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Bd. 3 (Paderborn u.a. 2004) 545–547; vgl. F. Veraja, La beatificazione. Storia, problemi, prospettive (Rom 1983); J. L. Gutiérrez, Las causas de martirio del siglo XX, in: *Ius Canonicum* 37 (1997) 407–450; St. Samerski, «Wie im Himmel so auf Erden?» Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870 (Stuttgart 2002); P. Burschel, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit = Ancien Régime Aufklärung und Revolution. Band 3 (München 2004); R. Rodrigo, Manuale delle cause di beatificazione e canonizzazione (Rom 2004).

³¹ P. Lambertini, *Opus de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (Prato 1842) Lib. III, cap. 11,1; vgl. u.a. H. Moll, Katholische deutsche Blutzeugen im Nationalsozialismus, in: ThG 60 (2017) 19; ders., Theologische Einführung, in: ders. (Hrsg.), Zeugen für Christus, XL; A. Robben, Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson (Würzburg 2007) 215–216.

³² H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus, XL.

³³ H. Moll, Katholische deutsche Blutzeugen im Nationalsozialismus, in: ThG 60 (2017) 20.

In die Reihe der Differenzierungen gehört auch das Martyrium *in aerumnis carceris*, d.h. in der Trübsal des Kerkers. »Wenn ein Märtyrer außerhalb des Gefängnisses aufgrund der ihm dort zugefügten Qualen stirbt und wenn der Keim des Todes in ihm schon irreversibel angelegt ist«³⁴, wird auch dieses Phänomen von der Kirche im Sinne eines gewaltsamen Todes interpretiert. Ein bekanntes Beispiel dafür bietet das Martyrium des seligen Neupriesters Karl Leisner (1915–1945), der im Konzentrationslager Dachau bereits den Todeskeim irreversibel in sich trug und am 12. August 1945 im Sanatorium Planegg bei München gestorben ist.³⁵ In der Anerkennung dieser Ausprägung des Martyriums greift die Kirche auf die Martyrien beispielsweise des hl. Papstes Pontianus († 235) und des hl. Hippolyt (170–235) zurück, die in der von Kaiser Maximinus Thrax (172–238) verordneten Verbannung durch die Strapazen der von ihnen abverlangten Arbeiten in Steinbrüchen Sardinien zu Tode kamen.³⁶ Aus der Neuzeit ließe sich ein weiteres Beispiel anführen: Der sel. Philipp Howard (1557–1595), der im England des 16. Jahrhunderts viele Jahre im Kerker schmachtete, ohne die Todesstrafe zu erleiden, wurde im Jahre 1929 von Papst Pius XI. (1857–1939) als Märtyrer zur Ehre der Altäre erhoben.

Die »Tatsache des gewaltsamen Todes« in der oben definierten Form muss von der Selbsttötung klar abgegrenzt werden. Die »radikale Verschiedenheit von Martyrium und Suizid«³⁷ ist festzuhalten. Aufgrund der Gültigkeit des fünften Gebotes des Dekaloges (Ex 20,13; Mt 5,21–22 u.ö.) gilt in der oft erneuerten Lehre der Kirche ein Verbot des Suizids, der daher das Merkmal des gewaltsamen Todes nicht erfüllen kann.³⁸ Bischof Augustinus von Hippo betont in seiner Schrift *De civitate Dei* zusammenfassend: »Der Selbstmord ist den Verehrern des einen wahren Gottes nicht erlaubt.«³⁹ Der Dominikanertheologe Thomas von Aquin verdeutlicht: »Wir können das Wort als nur vom Menschen verstehen, was gesagt ist: ›Du sollst nicht töten‹. Also weder einen anderen noch sich selbst. Denn nichts anderes als einen Menschen tötet, wer sich selbst tötet.«⁴⁰

Der Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands vertritt im vorliegenden Fall eine andere Auffassung. Im evangelischen Blutzugeverzeichnis »Ihr Ende schaut an...« Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts« haben auch Christen Aufnahme gefunden, die ihrem Leben in den Verfolgungen des Nationalsozialismus oder des

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. H.-K. Seeger, Art. Seliger Neupriester Karl Leisner, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. I, 523–529; ders. – G. Latzel (Hrsg.), Karl Leisner. Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik. 5 Bde. (Kevelaer 2014).

³⁶ H. Moll (i. A. der Deutschen Bischofskonferenz), Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis (Paderborn 2005) XI–XII.

³⁷ K. Mertes, Sein Leben hingeben. Suizid, Martyrium und der Tod Jesu = Ignatianische Impulse 46 (Würzburg 2010) 7.

³⁸ H. Moll, Katholische deutsche Blutzuge im Nationalsozialismus, in: ThG 60 (2017) 20–21.

³⁹ Augustinus, *De civitate Dei* I, 22 (CCL 47,23–24); weiterführend P. Chr. Düren, Gibt es ein Recht auf selbstbestimmten Tod? Der Suizid aus theologischer Sicht, in: F. Breid (Hrsg.), Leben angesichts des Todes (Buttenwiesen 2002) 83–128.

⁴⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q. 64 art 5, s.c.; vgl. H. Busche, Darf man sich selbst töten? Die klassischen Argumente bei Thomas von Aquin und David Hume, in: PhJ 111 (2004) 62–89.

Kommunismus, nicht selten ohne Gefahr für Leib und Leben, ihrem Leben eigenhändig ein Ende gesetzt haben.⁴¹ So schreibt Andreas Kurschat (* 1973), einer der Herausgeber des evangelischen Märtyrerverzeichnisses, in seinem Artikel »Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation«: »Neben dem rein passiv erlittenen Tod wird unter bestimmten Umständen auch der Suizid als Bestandteil des Martyriums betrachtet. Bei einigen Angehörigen von Widerstandsgruppen im nationalsozialistischen Deutschland war die Selbsttötung dadurch motiviert, dass sie auf diese Weise das Risiko ausschließen wollten, durch Aussagen unter Folter andere Personen zu gefährden. In anderen Fällen nahmen sich Menschen das Leben, weil sie dem psychischen Druck von Repressionen nicht gewachsen waren. Der Entschluss, aus dem Leben zu scheiden, ist häufig auf mehrere Faktoren zurückzuführen, die sich von Außenstehenden – zumal aus historischer Distanz – nur teilweise erfassen lassen. Gelegentlich hatte der selbst herbeigeführte Tod stellvertretenden, soldarischen oder zeichenhaften Charakter. Für die Aufnahme in dieses Verzeichnis war die subjektive Einschätzung der Betroffenen entscheidend, einen objektiv gegebenen Konflikt nicht mehr anders bewältigen zu können.«⁴²

Das »Gotteslob« der Diözese Aachen aus dem Jahre 2013 enthält im Diözesanteil »Glaubenszeugen der NS-Zeit aus dem Bistum Aachen und dem von Aachen mitverwalteten Bereich des Bistums Lüttich« zahlreiche Namen von Priestern und Laien, unter ihnen auch den von Pfarrer Leonhard Maria Heinrich Bauer (1893–1945). Als unerschrockener Zeuge des christlichen Glaubens wurde er verhaftet und aus dem Rheinland ausgewiesen. Von einem Aachener Psychiater als suizidgefährdet eingestuft, nahm sich Pfarrer Bauer am 29. August 1945 das Leben.⁴³ Angesichts dieses Befundes konnte er aufgrund der lehramtlich verbindlichen Kriterien in das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts biografisch nicht aufgenommen werden.

⁴¹ Vgl. H. Schulze und A. Kurschat (Hrsg.), »Ihr Ende schaut an ...«. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, (Leipzig, 2., erweiterte und verbesserte Auflage 2008; 2006); H. Moll, »Es gibt keine unstrittige ... Definition des Märtyrerbegriffs«. Zum evangelischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts, in: FoKTh 22 (2006) 222–225; G. Knodt, Evangelische Märtyrer!, in: theologische beiträge 45 (2014) 105–106; zum Ganzen A. Ziegenaus, Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben, in: Natur und Glaube. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre. Joachim Piegsa zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden. Hrsg. von H. Dobiosch = Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung. Bd. 16 (St. Ottilien 1990) 153–168.

⁴² A. Kurschat, Martyrien des 20. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation, in: H. Schulze und ders. (Hrsg.), »Ihr Ende schaut an ...«. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts (Leipzig, 2., erweiterte und verbesserte Auflage 2008) 50; dazu zustimmend P. Gemeinhardt, Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart = bsr 2135 (München 2010) 118; das von der EKD verantwortete Martyrologium wurde aus den eigenen Reihen u.a. von M. Ohst, Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte, in: Pastoraltheologie 96 (2007) 366–377, S. Raute, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 56 (2007) 431–433 und G. Knodt, Evangelische Märtyrer!, in: theologische beiträge 45 (2014) 110–111 zum Teil heftig kritisiert.

⁴³ Gotteslob (Bistum Aachen), 979–988, hier 980; vgl. A. Brecher, Leo Bauer (1893–1945), in: H. Arens (Hrsg.), Du allein der Herr. Glaubenszeugen des Bistums Aachen und der mitverwalteten Gebiete des Bistums Lüttich aus der Zeit des Nationalsozialismus. Zwanzig Lebensbilder (Aachen 1999) 20–25.

b. Das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern

Schon Christus hatte die Apostel auf den Hass der Welt vorbereitet. »Wenn die Welt euch hasst, dann wisst, dass sie mich schon vor euch gehasst hat. Wenn ihr von der Welt stammen würdet, würde die Welt euch als ihr Eigentum lieben. Aber weil ihr nicht von der Welt stammt, sondern weil ich euch aus der Welt erwählt habe, darum hasst euch die Welt. (...) Wer mich hasst, hasst auch den Vater. Wenn ich bei ihnen nicht die Werke vollbracht hätte, die kein anderer vollbracht hat, wären sie ohne Sünde. Jetzt aber haben sie die Werke gesehen, und doch haben sie mich und meinen Vater gehasst. Aber das Wort sollte sich erfüllen, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: <Ohne Grund haben sie mich gehasst>« (Joh 15,18–19.23–25). Ebenso hält das Neue Testament den Hass der Ältesten als Reaktion auf die Predigt des Stephanus wie folgt fest. »Als sie das hörten, waren sie in ihrem Herzen auf Äußerste über ihn empört und knirschten mit den Zähnen gegen ihn« (Apg 7,54). Der Hass als Reaktion auf Christus selber und die Vergegenwärtigung seines Kreuzesopfers im Zeugnis der Märtyrer zieht sich durch die gesamte Geschichte der Kirche.

Bei seinem Besuch in Sankt Bartholomäus auf der Tiberinsel in Rom am 22. April 2017 betonte auch Papst Franziskus bei der Erinnerung an die Märtyrer der Gegenwart den Hass als die Wurzel jeglicher Verfolgung: »Wenn wir genauer hinschauen, dann sehen wir, dass die Ursache jeder Verfolgung der Hass ist: der Hass der Fürsten dieser Welt gegen all jene, die von Jesus durch seinen Tod und durch seine Auferstehung gerettet und erlöst sind.«⁴⁴ Damit hob der Papst die erlebten Verfolgungen der Christen auf jene Ebene, die den Lauf der Welt im Licht der Heilsordnung sieht. Der Ursprung des Hasses liegt in dem Zorn der Mächte der Fürsten dieser Welt, die die Menschen losgekauft sehen durch die Erlösungstat Christi. »Und das ist der Ursprung des Hasses: Denn wir sind von Jesus erlöst, und der Fürst der Welt will dies nicht, er hasst uns und bewirkt Verfolgung, die sich seit der Zeit Jesu und der frühen Kirche bis in unsere Tage fortsetzt.«⁴⁵

Im Jahre 2006 wandte sich Papst Benedikt XVI. in einem Schreiben an die Vollversammlung der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse.⁴⁶ Die Tagesordnung der Versammlung aufnehmend wies er darauf hin, dass gerade in der Gegenwart, das *odium fidei* seitens der Verfolger immer schwerer auszumachen sei, gleichwohl aber für ein wirkliches Martyrium im Sinne der Kirche nicht fehlen darf. Gerade in den Verfolgungen der nationalsozialistischen Epoche waren die Motive auf Seiten der Verfolger oberflächlich betrachtet weitgehend politisch motiviert. »Der Verfolger versucht immer seltener, seine Abneigung gegen den christlichen Glauben oder gegen ein mit den christlichen Tugenden verbundenes Verhalten explizit zum Ausdruck zu bringen, sondern er täuscht andere Gründe

⁴⁴ Papst Franziskus, Die Kirche braucht Heilige des Alltags, in: L'Osservatore Romano (dt.), 47 (28. April 2017) Nr. 17, 16.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Papst Benedikt XVI., Schreiben an die Vollversammlung der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, Rom 24. April 2006, siehe: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060424_cause-santi.html (aufgerufen am 16. Mai 2017).

vor, die beispielsweise politischer oder gesellschaftlicher Natur sein können« so Papst Benedikt. Dazu hält er fest: »Ohne dieses Element (des *odium fidei*) gibt es nach der immerwährenden und juridischen Lehre der Kirche kein echtes Martyrium.«⁴⁷

Insofern erscheint folgender Tatbestand unschlüssig: Im österreichischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts fand das Mitglied des Trinitarierordens Sr. Angela vom Heiligen Herzen Jesu (Maria Cäcilia) Autsch (1900–1944) Aufnahme. Ab dem Jahre 1942 wurde die Ordensfrau als politischer Häftling in das KZ Auschwitz eingeliefert, ein Jahr später arbeitete sie im SS-Lazarett in der Krankenabteilung, als Wirtschafterin und als Köchin. Als alliierte Kampfflugzeuge das SS-Lazarett am 23. Dezember 1944 bombardierten, bei dem viele SS-Männer den Tod fanden, brach Sr. Angela tot zusammen.⁴⁸ Die Ordensfrau starb damit zwar eines gewaltsamen Todes, aber nicht aus Hass auf den Glauben. Das im Jahre 1990 eröffnete Seligsprechungsverfahren, vom Erzbistum Wien beantragt, wurde bereits 1997 nach Rom weitergeleitet. Das Wiener Ordinariat teilte Ende August 2017 auf Anfrage mit, die römische Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren habe den Prozess in eine Bekenner-Causa umgewidmet.

*c. Die bewusste innere Annahme des Willens Gottes trotz
Lebensbedrohung seitens des Opfers*

Das Kriterium der »bewussten innere Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung seitens des Opfers« führt in das Innerste des Lebens Christi. »Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen« (Lk 22,42) betet Jesus am Ölberg nachdem er den Abendmahlssaal verlassen hatte. Beim Evangelisten Matthäus heißt es: »Wieder ging er weg, zum zweiten Mal, und betete: Mein Vater, wenn dieser Kelch an mir nicht vorübergehen kann, ohne dass ich ihn trinke, geschehe dein Wille« (Mt 26,42). Vor dem unmittelbaren Verrat durch den Kuss des Judas, der Christi Schicksal unwiderruflich bestimmte, steht die Annahme und Zustimmung des Gottessohnes. Sie ist konstitutiv für die Kriteriologie des Martyriums. Mit der Bereitschaft, für Christus zu leiden und sogar zu sterben, geht die gnadenhafte Überwindung der natürlichen Todesfurcht einher. Bischof Augustinus schrieb diesbezüglich: »Die Liebe dessen, der die Schafe Christi weidet, muss so in uns brennen, dass sie sogar die natürliche Todesfurcht überwindet, die uns vor dem Tod zurückschrecken lässt, obwohl wir bei Christus sein möchten.«⁴⁹

Einige Beispiele: Der polnische Minoritenpater Maximilian Maria (Rajmund) Kolbe betont: »Vergessen wir nicht, immer wieder mit Jesus auf dem Ölberg zu

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ J. Mikrut, Sr. Angela Autsch OSST. Der Engel von Auschwitz (1900–1944), in: ders. (Hrsg.), Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd. 1 (Wien 21999) 25–44; H. Moll, Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert (Weilheim 6. Auflage 2017) 149; zu den Umständen im KZ Auschwitz jetzt A. Kozłowiecki, Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch (Regensburg 2016).

⁴⁹ Augustinus, Tractatus in Joannis Evangelium 123, Cap. 5 (PL 35, 1968).

sprechen: ›Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.‹ Wenn Gott es für richtig und gut findet, daß es so sei wie auf dem Ölberg, daß unsere Bitte keinen Erfolg haben soll und wir den Kelch bis zur Neige trinken müssen, auch dann wollen wir nicht vergessen, daß Jesus nicht nur gelitten hat, sondern danach in Herrlichkeit auferstanden ist. So müssen auch wir durch Leiden zur Auferstehung kommen.«⁵⁰ Der niedersächsische Oblatenpater Friedrich Lorenz (1897–1944), denunziert von einem Spitzel, der am vertrauten Meinungs­austausch teilnahm, schrieb in seinem Testament unmittelbar vor der Vollstreckung des Todesurteils: »Meine letzten Worte! Mein Testament! Es geschehe der heilige Wille Gottes! Er wollte, dass ich nicht länger als 48 Jahr lebe, nicht länger als 20 Jahre Priester sein sollte. Ich empfehle meine Seele der Barmherzigkeit, Güte und Liebe Gottes.«⁵¹ Erinnert sei auch an das Zeugnis des seligen Vikars Hermann Lange (1912–1943), der als Märtyrer des Lübecker Christenprozesses mit seinen Mitbrüdern dem seligen Kaplan Johannes Prassek (1911–1943), dem seligen Adjunkt Eduard Müller (1911–1943) und dem evangelischen Geistlichen Karl Friedrich Stellbrink (1894–1943) hingerichtet wurde.⁵² Vikar Lange schrieb unmittelbar vor der Vollstreckung des Todesurteils an seine Eltern: »Wenn Ihr diesen Brief in den Händen haltet, weile ich nicht mehr unter den Lebenden! Ich bin 1. froh bewegt, und 2. voll großer Spannung. (...) Heute ist die große Heimkehr ins Vaterhaus, und da sollte ich nicht froh und voller Spannung sein?«⁵³

Neben der ausdrückliche Zustimmung hat dieses Kriterium im Leben der Märtyrer auch die Form angenommen, nach dem Beispiel des guten Hirten (vgl. Joh 10,11–15) an einem Ort oder in einer bestimmten Aufgabenstellung zu bleiben und sich trotz wachsender Bedrohung nicht zu entziehen und in Sicherheit zu bringen. Das gilt für viele Märtyrer der Mission im 20. Jahrhundert, die trotz der Bedrohung durch die Ausweitung der Kriegshandlungen auf ihren Stationen und in ihren Gemeinde geblieben waren.⁵⁴

Die auch öffentlich bekundete Bereitschaft der Märtyrer, den Peinigern ausdrücklich zu vergeben, ist in der Sache erstrebenswert, aber nach den lehramtlich festgelegten Kriterien keine unabdingbare Voraussetzung. Bei dem französischen Priester Jacques Hamel (1930–2016), der von Dschihadisten bei der Feier der hl. Eucharistie ermordet wurde, war sie beispielsweise zeitlich nicht möglich.⁵⁵

Nachdem Jesus zur Hinrichtungsstätte geführt worden war und die beiden Verbrecher zu seiner Rechten und zu seiner Linken gekreuzigt wurden, betete er im Blick

⁵⁰ M. Kolbe, Jedem ist der Weg gewiesen. Texte eines Märtyrers (Ostfildern 21977) 37.

⁵¹ Vgl. Th. Klosterkamp, Art. Pater Friedrich Lorenz, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. II, 996–998.

⁵² Vgl. M. Thømmes, Art. Die Märtyrer des Lübecker Christenprozesses, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. I, 319–327; P. Voswinkel, Geführte Wege. Die Lübecker Märtyrer in Wort und Bild (Hamburg 2010).

⁵³ Zitiert nach M. Thømmes, Art. Die Märtyrer des Lübecker Christenprozesses, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. I, 321.

⁵⁴ Vgl. z.B. O. Stegmaier, Art. Steyler Missionare und Missionsschwester in Papua-Neuguinea und auf den Philippinen, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. II, 1471–1611.

⁵⁵ J. de Volder, Martyrium eines Priesters. Leben und Sterben von Jacques Hamel (Würzburg 2017).

auf seine Gegner mit den Worten: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34). Nur der Evangelist Lukas erwähnt in seiner Passionsgeschichte diese Sentenz. Der Protomärtyrer Stephanus sank nach der Steinigung durch die Juden in die Knie und »schrie laut: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!« (Apg 7,60).

Zwei Beispiele aus dem 20. Jahrhundert: Rektor Joseph Martin Peters (1894–1943) bat vor seiner Hinrichtung den Geistlichen Peter Buchholz (1888–1963) im Berliner Gefängnis Plötzensee, mit ihm ein letztes Vater unser zu beten. Buchholz schrieb: »Wir brauchen den tapferen belgischen Geistlichen Joseph Peters nicht zu trösten, dessen letztes Vater unser mit der Bitte: ›Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern‹ ihn hinführte ganz nahe neben den sterbenden Erlöser, der den Vater bittet: ›Herr vergib ihnen, sie wissen nicht was sie tun.«⁵⁶ Der Missionar vom Heiligsten Herzen Jesu P. Karl Maria Weber (1908–1964), der im Kongo missionierte, wurde von einem Einheimischen am 1. November 1964 mit einem Lanzenstich getötet. »Als man draußen seinen Mörder fesselte und schlug, bat er (scil. P. Karl Maria Weber) einige Male, man möge ihn freilassen, er hätte ihm vergeben.«⁵⁷

2. Weiterführende Definitionsversuche

Nicht wenige Wissenschaftler plädierten für eine Neuformulierung dieser drei Hauptkriterien. Letztere wurden als Produkte des 18. Jahrhunderts eingestuft. Mit Blick auf die Situation in Lateinamerika und seinen politischen Umbrüchen setzte sich der Jesuitentheologe Karl Rahner (1904–1984) »für die Erweiterung« des Martyriumsbegriffs ein.⁵⁸ Der Münchener Politologe Hans Maier (* 1931) tendierte bei der »Erweiterung des Märtyrerbegriffs« auch im Hinblick auf den interreligiösen Dialog für eine Öffnung in Richtung »Politische Märtyrer«, ohne ihre Risiken zu verkennen.⁵⁹ Der Eichstätter Profanhistoriker Heinz Hürten (1928–2017) mahnt diesbezüglich zur Zurückhaltung und zur methodischen Selbstbeschränkung, weil das Martyrium eine theologische Kategorie darstellt.⁶⁰ Der Freiburger Moraltheologie Eberhard Schockenhoff (* 1953) plädierte für einen erweiterten »Begriff des Martyriums in der gegenwärtigen Theologie«, auch wenn es »nicht unumstritten« ist, »den Begriff des Martyriums so weit auszudehnen, dass er an seinen Rändern unscharf wird und

⁵⁶ H. Toussaint, Art. Rektor Joseph Martin Peters, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. I, 36.

⁵⁷ A. Linder, Art. Pater Karl Maria Weber, in: H. Moll (Hrsg.), Zeugen für Christus. Bd. II, 1674.

⁵⁸ K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs, in: Concilium (dt.) 19 (1983) 174–176; vgl. E. de la Serna, Die höchste Form der Liebe – Zeugnis für das volle Leben, in: Concilium (dt.) 35 (1999) 618–623; J. I. González Faus, Zeugnis einer Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe, in: Concilium (dt.) 39 (2003) 48–55.

⁵⁹ H. Maier, Politische Märtyrer? Erweiterung des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart, in: ders. – C. Nicolaisen (Hrsg.), Martyrium im 20. Jahrhundert (Annweiler o.J. [2004]) 87–107.

⁶⁰ H. Hürten, Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers (Mainz 1987); ders., Widerstehen aus katholischem Glauben, in: P. Steinbach – J. Tüchel (Hrsg.), Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur 1933–1945 = Schriftenreihe. Bd. 438 (Bonn 2004) 130–147.

jedes Sterben von Krankenschwestern, Ärztinnen und Ärzten, Missionaren und Entwicklungshelfern bezeichnet«. Auf dieser Linie sprach er dem flämischen Missionar Damian de Veuster (1840–1889) und dem französischen Priester Charles de Foucauld (1858–1916) den Ehrentitel Märtyrer zu, obwohl die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. beide als Bekenner zur Ehre der Altäre erhoben hatten.⁶¹

Der evangelische Historiker Christoph Strohm (* 1958) kommt bezüglich der Krieteriologie im Vergleich zur katholischen Lehre zu folgender Einschätzung: »Jedoch lassen sich mit reformatorischen Grundentscheidungen anders als für einen katholischen Zugang (...) letztlich keine klaren Kriterien zur Abgrenzung und einer damit verbundenen Wertung des Christseins damit vereinbaren.«⁶²

Darüber hinaus erschienen ab der Jahrhundertwende zahlreiche Veröffentlichungen über die Christenverfolgung in Verbindung mit dem Martyrium, die sich weltweit mit dem 20. Jahrhundert beschäftigten und nach bisweilen eigenen Kriterien vorstellten. Dabei dominierten historische und historiographische Publikationen.⁶³

VI. Martyrium und Eucharistie

Während des Weltjugendtags im Jahre 2005 in Köln beschrieb Papst Benedikt XVI. in seiner Ansprache vor den Jugendlichen auf dem Marienfeld die Eucharistie als Gegenwart des Sieges Christi in seiner Hingabe am Kreuz: »Was von außen her brutale Gewalt ist – die Kreuzigung – wird von innen her ein Akt der Liebe, die sich selber schenkt, ganz und gar. Dies ist die eigentliche Wandlung, die im Abendmahlsaal geschah und die dazu bestimmt war, einen Prozess der Verwandlung in Gang zu bringen, dessen letztes Ziel die Verwandlung der Welt dahin ist, dass Gott alles in allem sei (vgl. 1 Kor 15,28)«⁶⁴. Durch die freiwillige Hingabe des Lebens wird der Tod in Leben umgewandelt. Gewalt ist nicht länger Gewalt, sondern in Liebe umgeformt worden. Die Gewalt hat ihre Macht verloren. Die Gewalt wird von innen verwundet, sie bestimmt nicht länger und wird von der Liebe besiegt. »Das ist sozusagen die Kernspaltung im Innersten des Seins – der Sieg der Liebe über den Hass, der Sieg der Liebe über den Tod.«⁶⁵

⁶¹ E. Schockenhoff, *Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer* (Freiburg 2015) 175–197; 117; 188; 115; vgl. meine Rezension in: *ThRv* 111 (2015) 479–480.

⁶² Chr. Strohm, *Art. Märtyrer, IV. Neuzeit*, in: *RGG* 4. Auflage Bd. 5 (2002) 866–867.

⁶³ J. und M. Hefley, *By their blood. Christian Martyrs of the Twentieth Century* (Gran Rapids 1996); S. Bergmann (Hrsg.), *A Cloud of Witnesses. 20th Century Martyrs* (London 1997); D. Rance, *Un siècle de témoins. Les martyrs du XX^e siècle* (Paris 2000); A. Riccardi, *Il secolo del martirio* (Mailand 2000); R. Royal, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century. A comprehensive World History* (New York 2000), N. Valentini (Bearb.), *Testimoni dello Spirito. Santità e martirio nel secolo XX* (Rom 2004).

⁶⁴ Papst Benedikt XVI., *Predigt bei der Hl. Messe auf dem Marienfeld beim XX. Weltjugendtag in Köln am 21. August 2005*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 169 (Bonn o.J.) 85–86; vgl. A. Kubin, *La théologie du martyr au vintième siècle* (Rom 1968); P.-W. Scheele, *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums* (Würzburg 2008).

⁶⁵ Ebd.

Hier tritt nach Papst Benedikt das Innerste der Erlösung zutage. Der Mensch wartet auf eine Veränderung und Verwandlung der Welt, die er aber nicht selber herbeizuführen vermag. Nun geschieht das Notwendige durch Jesus Christus und der Mensch kann in diesen Vorgang hineintreten. »Jesus ist der ›Ort‹ des wahren Gottesdienstes.«⁶⁶ Der Eintritt in das Leben Christi, die Gleichgestaltung mit ihm wird zur Aufgabe des Getauften. Für dieses Geschehen sind die Märtyrer in der Hingabe ihres Lebens die treuen Zeugen.

Papst Benedikt thematisiert auch an anderer Stelle den damit gegebenen engen Zusammenhang zwischen dem Martyrium und der Eucharistie. Das Martyrium als »ein Ausgeschüttetwerden des Lebens als Opfergabe, ein Sich-selbst-ausschütten-Lassen für die Menschen« wird damit zu einem Akt der Anbetung und in tiefer Weise zu einem liturgischen Akt.⁶⁷ Der Christ will durch den Empfang der Eucharistie eins werden mit Christus, um »mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig« zu werden.⁶⁸ Diese Überzeugung ist ein wahres Ankommen im Neuen Bund, bei dem das Opfer Christi in keiner Weise mehr dem Menschen äußerlich oder gegenüber steht, sondern in dem er in das Opfer Christi eingeht.

Es ist das Kreuz Christi. In den Katechesen über den hl. Paulus im Jahr 2009 formulierte Papst Benedikt wie folgt: »Jesus Christus ist in seiner Hingabe an den Vater und an uns kein Ersatz, sondern trägt das menschliche Sein, unsere Schuld und unsere Sehnsucht wirklich in sich; er verkörpert uns wirklich, er nimmt uns in sich auf. In der Gemeinschaft mit Christus, die im Glauben und in den Sakramenten verwirklicht wird, werden wir trotz aller unser Unzulänglichkeiten lebendiges Opfer: Es verwirklicht sich der <wahre Gottesdienst>«.⁶⁹

VII. Ökumenisches Zeugnis in der heutigen Welt

Während der vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils, und zwar im der Weltmission gewidmeten Monat Oktober, sprach der selige Papst Paul VI. (1897–1978) die Märtyrer von Uganda heilig. Am 18. Oktober 1964 wurden die knapp 2500 Konzilsväter aus aller Welt Zeugen der Kanonisation des seligen Karl Lwanga (1865–1886) und seiner 21 Gefährten, die im Jahre 1886 durch König Kabaka Mwanga (1868–1903) dem Feuertod übergeben worden waren, weil sie sich unter anderem dessen unzüchtigen Absichten widersetzt hatten. In seiner Homilie stellte Paul VI. nicht nur die Missionare der »Weißen Väter« lobend heraus,

⁶⁶ Papst Benedikt XVI., Ansprache bei der Generalaudienz, Rom 02. Mai 2012, siehe: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120502.html (aufgerufen am 16. Mai 2017).

⁶⁷ J. Cardinal Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Festgabe zum 75. Geburtstag (Augsburg 2002) 97–98.

⁶⁸ Ebd. 101.

⁶⁹ Papst Benedikt XVI., Ansprache bei der Generalaudienz, Rom 07. Januar 2009, siehe: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090107.html (aufgerufen am 17. Mai 2017).

sondern auch die »anglikanischen Missionare«, die ebenfalls »aus der großen Bedrängnis kommen, (...) ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht« (Offb 7,14) haben.⁷⁰

Im Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es, es sei »heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis gaben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens« (UR 4). Mehr noch: Christen, die nicht mit dem Nachfolger Petri verbunden sind, können vom Heiligen Geist erfüllt sein, »der manche von ihnen bis zum Vergießen des Blutes gestärkt hat« (LG 15). Im Abschnitt über den Atheismus in unserer Zeit würdigt das Dekret über die Religionsfreiheit Suchende, die Gott mehr gehorchen als den Menschen (vgl. Apg 5,29), denn »Märtyrer und Gläubige ohne Zahl sind zu allen Zeiten überall diesen Weg gegangen« (DH 11).

Papst Johannes Paul II. hatte in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* seiner Überzeugung Ausdruck verliehen, indem er auf die Ökumene der Märtyrer hinwies: »Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda betonte.« Und weiter: »Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten. Die *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen, spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen«⁷¹.

Einen weiteren Akzent setzte Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995. Im Abschnitt »Den geistlichen Ökumenismus fortsetzen und Zeugnis geben von der Heiligkeit« unterstrich er: Alle christlichen Gemeinschaften besitzen »Märtyrer des christlichen Glaubens. Trotz des Dramas der Spaltung haben diese Brüder in sich selber eine so radikale und absolute Hingabe an Christus und an seinen Vater bewahrt, dass sie so weit zu gehen vermochten, ihr Blut zu vergießen. (...) Aus einer theozentrischen Sicht haben wir Christen bereits ein gemeinsames Martyrologium. Es enthält auch die Märtyrer unseres Jahrhunderts, die viel zahlreicher sind, als man glauben würde, und zeigt, wie auf einer tiefen Ebene Gott unter den Getauften die Gemeinschaft unter dem höchsten Anspruch des mit dem Opfer des Lebens bezeugten Glaubens aufrechterhält«⁷².

Papst Franziskus griff mehrfach den Gedanken der Ökumene der Märtyrer auf. Während der Eucharistiefeyer im Heiligtum der katholischen Märtyrer Ugandas in Namugongo betonte er: »Heute gedenken wir voller Dankbarkeit des Opfers der ugandischen Märtyrer, deren Zeugnis der Liebe zu Christus und seiner Kirche zu Recht ›bis an die äußersten Grenzen der Erde‹ gelangt ist. Wir gedenken auch der an-

⁷⁰ Vgl. AAS 56 (1964) 901–912; weiterführend J. F. Faupel, African holocaust. The story of the Uganda Martyrs (London 1962); M.-A. du Sacré-Coeur, Uganda, terre de martyrs (Tournai 1964); A. Hastings, The Church in Africa 1450–1950 (Oxford 1994) 371–385; Ch. L. Mubiru, The Uganda Martyrs and the Need for Appropriate Role Models in Adolescents' Moral Formation. As Seen from the Traditional African Education (Zürich 2012).

⁷¹ Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Papst Johannes Paul II. (10. November 1994) Nr. 37, in: AAS 87 (1995) 29.

⁷² Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. (25. Mai 1995) 83–84, in: AAS 87 (1995) 971.

glikanischen Märtyrer, deren Tod für Christus die Ökumene des Blutes bezeugt. Alle diese Zeugen haben die Gabe des Heiligen Geistes in ihrem Leben gepflegt und freimütig ihren Glauben an Jesus Christus bekannt, sogar um den Preis ihres Lebens, und viele in noch jungen Jahren.«⁷³

In der Gemeinsamen Erklärung von Papst Franziskus und dem koptischen Papst Tawadros II. (* 1952), die am 28. April 2017 unterzeichnet wurde, heißt es: »Die tragischen Erfahrungen und das Blut, das unsere Gläubigen vergossen haben, die allein wegen ihres Christseins verfolgt und getötet wurden, erinnern uns umso mehr daran, dass uns die Ökumene der Märtyrer vereint und auf dem Weg zu Frieden und zu Versöhnung ermutigt. Denn, wie der heilige Paulus schreibt: ›Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit‹ (1 Kor 12,26).«⁷⁴

Häufig verwendet der argentinische Papst den Ausdruck von der Ökumene des Blutes. Während der Ökumenischen Pfingstvigil in Rom am 3. Juni 2017 unterstreicht er: »Heute gibt es mehr Märtyrer als in den Anfangszeiten. Und das ist die Ökumene des Blutes: uns vereint das Zeugnis unserer heutigen Märtyrer. An verschiedenen Orten der Welt wird das Blut von Christen vergossen! Heute ist die Einheit der Christen dringlicher denn je, vereint durch das Wirken des Heiligen Geistes im Gebet und im Einsatz für die Schwächsten.«⁷⁵

Bereits in der Gemeinsamen Erklärung von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill (* 1946) von Moskau und der ganzen Rus vom 12. Februar 2016 hatte es geheißen: »Wir verbeugen uns vor dem Martyrium derjenigen, die auf Kosten ihres eigenen Lebens die Wahrheit des Evangeliums bezeugt haben und den Tod der Verleugnung des Glaubens an Christus vorgezogen haben. Wir glauben, dass diese Märtyrer unserer Zeit, die verschiedenen Kirchen angehören, aber im gemeinsamen Leiden geeint sind, ein Unterpfand der Einheit der Christen sind. An euch, die ihr für Christus leidet, richtet sich das Wort des Apostels: ›Liebe Brüder! ... Freut euch, dass ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln‹ (1 Petr 4,12–13).«⁷⁶

Auf der Grundlage des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh 17), speziell seiner Fürbitte für die Jünger »alle sollen eins sein« (Joh 17,21), unterstreicht Kurt Kardinal Koch, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (* 1950), die Ökumene der Märtyrer: »Damit tritt der tiefste Grund dafür vor Augen, dass Ökumene und Mission unlösbar zusammen gehören. Denn die Mission der Kirche wurzelt zutiefst in der überströmenden Liebe Gottes und kann deshalb selbst nur in Liebe geschehen, in dem die Christen sich selbst überschreiten und sich zu anderen Menschen senden lassen und sich dabei selbst hingeben, wie Gott seinen eigenen

⁷³ Homilie von Papst Franziskus im Heiligtum der katholischen Märtyrer Ugandas am 28. November 2015, in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 45 (4. Dezember 2015) Nr. 49, 12.

⁷⁴ Gemeinsame Erklärung Seiner Heiligkeit Franziskus und Seiner Heiligkeit Tawadros II, Nr. 9, in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 47 (5. Mai 2017) Nr. 18, 10.

⁷⁵ Meditation von Papst Franziskus bei der Ökumenischen Pfingstvigil am 3. Juni 2017, in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 47 (16. Juni 2017) Nr. 24, 8.

⁷⁶ Gemeinsame Erklärung von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill von Moskau und der ganzen Rus, Nr. 12 in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 46 (19. Februar 2016) Nr. 7, 4.

Sohn den Menschen hingegeben und er sich selbst hingegeben hat. (...) Die glaubwürdigsten Zeugen der Liebe Gottes sind die Märtyrer, die ihr Leben in Liebe zu Christus hingegeben haben und die zudem Mission und Ökumene am überzeugendsten miteinander verknüpfen. Dies gilt zumal in der heutigen Welt, in der es mehr christliche Märtyrer gibt als in den ersten Jahrhunderten. Achtzig Prozent aller Menschen, die heute wegen ihres Glaubens verfolgt werden und unter Diskriminierungen und heftigen Anfeindungen leiden müssen, sind Christen. (...) Heute haben alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihre Märtyrer, und das Martyrium ist heute ökumenisch. Man muss von einer eigentlichen Ökumene der Märtyrer reden«⁷⁷.

Katholische und evangelische, aber auch orthodoxe Theologen⁷⁸ haben den Gedanken der Ökumene der Märtyrer seit Jahren aufgegriffen. Wenn auch die Kriterien zur Definition des Martyriums nicht selten auseinandergehen, besteht doch das Bemühen, auf der Grundlage der Heiligen Schrift verlässliche Eckpunkte herauszuarbeiten und Gegensätze zu überwinden.⁷⁹ Sogar ein ökumenisches Martyrologium wurde im Jahre 2001 veröffentlicht.⁸⁰

VIII. Die Frucht des Martyriums heute

Papst Franziskus, seit 2013 Oberhaupt der katholischen Kirche, thematisiert immer wieder die Bedeutung des Martyriums für das Leben der Kirche. Das geschieht nicht allein in den großen Feiern, wie beispielsweise bei dem Besuch in der Republik Korea anlässlich des Asiatischen Jugendtages im Jahre 2014. Der Papst sprach bei

⁷⁷ K. Cardinal Koch, Neue Evangelisierung in ökumenischer Perspektive, in: Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR. Hrsg. von M. Delgado u.a. (St. Ottilien 2016) 48–49.

⁷⁸ Exemplarisch: D. Orlovskij – K. A. Schröter (Hrsg.), Wir gerieten in Feuer und Wasser, du hast uns belebend herausgeführt. Aus dem Martyrologium der Neumärtyrer und –bekenner der Russisch-Orthodoxen Kirche (Aachen 2010); G. Fernbach (Hrsg.), »Vergesst Gott nicht!« Leben und Werk des heiligen Märtyrer von München, Alexander Schmorell (Wachtendonk 2013).

⁷⁹ Vgl. E. Bethge, Modernes Märtyrertum als evangelisch-katholisches Problem, in: ders., Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer (München 1969) 135–151; A. Wenger, Catholique en Russie d'après les archives du KGB 1920–1960 (Paris 1998); R. Scalfi, I testimoni dell'Agnello. Martiri per la fede in URSS (Matriona 2000); V. Cárcel Ortí, Persecuciones religiosas y mártires del siglo XX (Madrid 2001); V. Sorokin (Hrsg.), Sankt-Petersburgskij martirolog (St. Petersburg 2002); K.-J. Hummel – Chr. Strohm (Hrsg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts (Leipzig – Kevelaer, 2000; 4. Auflage 2002); L. Vischer, Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen, in: ÖR 55 (2006) 306–340; H. Moll, Martyrium und Ökumene, in: Cath(M) 62 (2008) 126–148; T. Grdzeldzde – G. Dotti (Edd.), A Cloud of Witnesses. Opportunities for Ecumenical Commemoration = Faith and Order Paper No 209 (Genf 2009); M. Maier, Ökumene der Märtyrer. Anstöße aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: US 64 (2009) 1–11; T. Lindfeld, Martyrium und Ökumene. Vom Streit um die Wahrheit zum gemeinsamen Zeugnis für die Wahrheit, in: Cath(M) 64 (2010) 57–66; G. Knodt, Evangelische Märtyrer!, in: theologische beiträge 45 (2014) 99–115; J. L. Allen, Krieg gegen Christen (Gütersloh 2014) 320–325; G. Brakelmann, Ökumene der Märtyrer, in: G. Saltin, Gesang im Feuerofen (Würzburg 2014) 23–30.

⁸⁰ R. Larini (Dir.), Il libro dei testimoni. Martirologio ecumenico (Cinisello Balsamo 2001).

dieser Gelegenheit Paul Yun Ji-Chung und 123 Märtyrer selig und erkannte in der Vitalität der jungen und wachsenden Kirche des Landes die Frucht ihres Martyriums.⁸¹ Auch bei anderen Gelegenheiten hebt Papst Franziskus die Märtyrer als wahren Schatz der Kirche hervor. Am 30. Januar 2017 gedachte er der Märtyrer dieser Zeit in der Frühmesse im *Domus Sanctae Martae*. Der *L'Osservatore Romano* deutsch gibt folgenden Text wieder: »«Die Märtyrer', so bekräftigte der Papst in diesem Zusammenhang, «sind jene Menschen, die die Kirche voranbringen; es sind jene, die die Kirche stützen, die sie einst gestützt haben und sie auch heute noch stützen. Und heute gibt es ihrer mehr als in den ersten Jahrhunderten', auch wenn «die Medien es nicht sagen, weil es keine Schlagzeilen macht: weltweit sind heutzutage viele Christen selig, weil sie verfolgt, geschmäht, inhaftiert werden'. Heute, so beharrte Franziskus, «gibt es in den Gefängnissen viele von ihnen, die nur deshalb dort sind, weil sie ein Kreuz tragen oder Jesus Christus bekennen: das ist der Ruhm der Kirche und gleichzeitig auch unsere Demütigung: wir, die wir alles haben, denen alles leicht erscheint, um die sich, wenn uns etwas abgeht, beklagen'. Aber «denken wir an diese Brüder und Schwestern, die heute in weitaus größerer Zahl als in den ersten Jahrhunderten das Martyrium erleiden'.«⁸²

Der Katechismus der Katholischen Kirche fasst Bedeutung und Reichweite des Glaubenszeugnisses in folgende Worte: »Das Martyrium ist das erhabenste Zeugnis, das man für die Wahrheit ableben kann. Das Martyrium legt Zeugnis ab für Christus.« (KKK 2473; vgl. 2506).

Content and Form of Christian Martyrdom (20/21th Century) A Historical Theological Consideration

Abstract

Prelat Prof. Dr. Helmut Moll, responsible on behalf of the German Bishops Conference for the German Martyrology of the 20th century, focuses on the meaning of martyrdom from an historical and theological point of view. According to the II. Vatican Council martyrdom is seen as a genuine realization of the saviors' divine love. Especially Pope Benedikt XVI. em. underlined during his pontificate on several occasions love as inner content of the Christian understanding of martyrdom. According to the teaching of the church Martyrdom is shaped by three criteria: a. the fact of a violent death, b. the reason of hatred against faith and church on the side of persecutors and c. the conscious acceptance of God's will despite the threat to life on the victim's side. Commentaries to the ecumenical dimension and to the contemporary theological discussion of the topic are building concluding remarks.

⁸¹ Papst Franziskus, Predigt bei der Hl. Messe mit Seligsprechung von Paul Yun Ji-Chung und 123 Märtyrern, 16. August 2014 Seoul, siehe: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140816_corea-omelia-beatificazione.html (aufgerufen am 17. Mai 2017).

⁸² Papst Franziskus, Predigt bei der Frühmesse im vatikanischen Gästehaus *Domus Sanctae Marthae*, in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 47 (10. Februar 2017) Nr. 6, 10–11.

Die ersten »Erscheinungen« der »Gospa« in Medjugorje und ihr Ursprung

Kurzer *status quaestionis*

Von Manfred Hauke, Lugano

Zusammenfassung

Im Gefolge des Flugzeug-Interviews von Papst Franziskus am 13. Mai 2017 konzentriert sich die Diskussion über die Echtheit der angeblichen »Marienerscheinungen« von Medjugorje auf den Anfang des Phänomens, insbesondere innerhalb der ersten zehn Tage auf die ersten sieben »Erscheinungen«, welche die von Kardinal Ruini geleitete Kommission als echte Erscheinungen der Gottesmutter anerkannt haben soll. Der vorliegende Artikel geht aus vor allem von den Tonbandinterviews, die vom 27.–30. Juni 1981 von den Franziskanern in Medjugorje erstellt wurden, untersucht kritisch die Ereignisse der ersten zehn Tage (24. Juni bis 3. Juli 1981), d.h. bis zu dem Datum, an dem die »Erscheinungen« gemäß der Voraussage der »Gospa« hätten enden sollen. Ein aufmerksames Studium der geschichtlichen Quellen zeigt, dass es unmöglich ist, das Phänomen auf die »ersten sieben Erscheinungen« zu begrenzen. Die theologische Untersuchung schließt einen übernatürlichen Ursprung aus. Für den Beginn des Phänomens ist hingegen offenbar ein präternaturaler Faktor verantwortlich.

1. In Erwartung eines päpstlichen Urteils

Am 13. Mai 2017 gab Papst Franziskus während seines Rückflugs von Fatima nach Rom ein Interview, das die Kreise in Unruhe versetzte, die sich mit den angeblichen Marienerscheinungen von Medjugorje verbunden wissen. Der Papst erwähnte den Bericht der von Kardinal Camillo Ruini geleiteten Kommission über das einschlägige Phänomen (2010–2014), welcher der Glaubenskongregation übergeben worden war, und die weiteren Untersuchungen von Seiten der gleichen Kongregation (2014–2016). Papst Franziskus erwähnte dabei, dass der Ruini-Bericht zwei Phasen unterschieden habe: »Über die ersten Erscheinungen, als sie [die »Seher«] noch jung waren, sagt der Bericht mehr oder weniger, dass man noch weiter nachforschen muss. Bezüglich der angeblichen gegenwärtigen Erscheinungen hat der Bericht seine Zweifel«¹.

Die Feststellung, man müsse bezüglich der »ersten Erscheinungen noch »weiter nachforschen«, überrascht. Wenn man eine Serie von angeblichen Erscheinungen zu studieren beginnt, dann gilt es offensichtlich, sehr aufmerksam gerade die Anfänge des Phänomens zu betrachten. Vielleicht ist ausgerechnet dies nicht geschehen? Der Papst unterstreicht freilich, der Ruini-Bericht sei »sehr, sehr gut«².

¹ FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Fátima*, sabato, 13 maggio 2017, in <http://w2.vatican.va> (Zugang 26.07.2018): »Sulle prime apparizioni, quando [i »veggenti«] erano ragazzi, il rapporto più o meno dice che si deve continuare a investigare. Circa le presunte apparizioni attuali, il rapporto ha i suoi dubbi».

² *Ibidem*: «molto, molto buono».

Der Hinweis auf die »ersten Erscheinungen« ist noch sehr allgemein. Der Direktor eines in Italien (und in anderen Ländern) viel gehörten religiösen Radiosenders konnte sogar am 15. Mai 2017 die Meinung äußern, es gehe um die Zeit zwischen 1981 und 1984³. Diese sehr großzügige Annahme wurde freilich schnell von dem Vatikanisten und Medjugorje-Anhänger Andrea Tornielli korrigiert, der am 16. Mai 2017 eine Reihe von der Öffentlichkeit unbekanntem Einzelheiten des Ruini-Berichts mitteilte, insbesondere, dass es dreizehn »Stimmen zugunsten der Anerkennung der Übernatürlichkeit der ersten sieben Erscheinungen von Medjugorje« gegeben habe, hingegen nur »eine Gegenstimme und eine Enthaltung«⁴. Eine solche Enthüllung über ein der Geheimhaltung unterworfenen Dokument bildet eine weitere Überraschung, auch wenn dies in der Epoche von »Vatileaks« anscheinend keine Verwunderung mehr auslöst (und keine Sanktion).

Die Nachricht, der Ruini-Bericht habe »die ersten sieben Erscheinungen« für glaubwürdig gehalten, wurde am 15. Mai in der Tageszeitung der italienischen Bischöfe (»Avvenire«) bestätigt von dem Servitenpater Salvatore M. Perrella, einem Mitglied der Kommission. Perrella fügte hinzu, es handele sich um den »grundlegenden Kern« (nucleo fondativo) der Ereignisse⁵. In einem Interview mit der amerikanischen Vatikanistin Cindy Wooden (»Catholic News Service«), ebenfalls am 18. Mai 2017, fügte der Ordensmann noch hinzu, dass »die Kommission beschlossen hat, zu unterscheiden zwischen dem, was in den ersten zehn Tagen geschehen ist, und dem, was in den folgenden drei Jahrzehnten geschah«⁶. Der Ruini-Report habe folglich die ersten sieben Erscheinungen in den ersten zehn Tagen für glaubwürdig gehalten.

Die ersten zehn Tage betreffen den Zeitraum vom 24. Juni bis zum 3. Juli 1981. Die wichtigste geschichtliche Quelle zu den ersten angeblichen Erscheinungen sind die Interviews, die von den Franziskanern in Medjugorje mit den Sehern geführt wurden, von P. Zrinko Čuvalo (Vikar) und P. Jozo Zovko (Pfarrer), vom 27.–30. Juni 1981 (einige Fragen wurden auch gestellt von P. Viktor Kosir und P. Stojan Zrno). Eine französische und eine englische Übersetzung der Tonbandaufnahmen wurde dann später in Kanada veröffentlicht von P. Ivo Sivrić, einem aus Medjugorje stammenden Franziskaner, der als Professor in den Vereinigten Staaten wirkte (1988, 1989)⁷. Das Werk enthält auch den ersten Teil des Tagebuchs der Seherin Vicka Ivanković, das ohne genaue Chronologie den Zeitraum vom 24. Juni bis zum 6. September 1981 abdeckt und das von ihrer Schwester Ana geschrieben wurde (S engl. 243–251 [fr. 237–246]).

³ Vgl. MAINARDI, Andrea, *Tutte le novità su Medjugorje dopo le parole di Papa Francesco*, 19 maggio 2017, in <http://formiche.net> (Zugang 26.07.2018): »Padre Livio Fanzaga, direttore di *Radio Maria*, ... è intervenuto lunedì mattina. Attribuisce il periodo delle prime apparizioni al lasso di tempo che va dal 1981 al 1984«.

⁴ TORNIELLI, Andrea, *Medjugorje, ecco le conclusioni della relazione Ruini*, in *Vatican Insider*, 16. Mai 2017, in <http://www.lastampa.it> (Zugang 16.05.2017).

⁵ GAMBASSI, Giacomo, *Padre Perrella. Medjugorje, perché il Papa non crede alla »Madonna postina«*, in *Avvenire*, 18. Mai 2017, in <https://www.avvenire.it> (Zugang 18.05.2017).

⁶ WOODEN, Cindy, *Prudence, pastoral concern guided Medjugorje commission, member says*, in *Catholic News Service*, 18. Mai 2017, in <https://cnstopstories.com> (Zugang 23 maggio 2017).

⁷ SIVRIĆ, Ivo, *La fache cachée de Medjugorje*, I, Saint-François-du-Lac (Québec, Canada) 1988, 195–380; Idem, *The Hidden Side of Medjugorje*, I, Saint-François-du-Lac (Québec, Canada) 1989, 203–379. Abgekürzt in der Folge als »S fr.« und »S engl.«.

Kein Forscher bezweifelt die dokumentarische Bedeutung dieser Veröffentlichung, die freilich bislang nur in englischer und französischer Sprache vorliegt. Sie ist darum auch der deutschsprachigen Öffentlichkeit weitgehend unbekannt. Die Dokumentation enthält zahlreiche Gesichtspunkte, die nichts anderes als große Befremdung hervorrufen können. Da Sivrić das Phänomen keineswegs als echte Erscheinung der Gottesmutter bewertet, wurde diese Quelle von interessierten Kreisen verschmäht. Da auf Dauer eine solche geschichtliche Quelle aber nicht einfach ignoriert werden kann, haben auch Anhänger der »Marienerscheinungen« von Medjugorje sich bemüht, die Transkription der Tonbänder zu kontrollieren und eine neue Ausgabe anzufertigen. Dies geschah in den Werken der kroatischstämmigen Daria Klanac (auf Französisch, in Kanada 1998)⁸ und des englischen Priesters James Mulligan (auf Englisch, Medjugorje 2013)⁹. Die neueste Ausgabe von Mulligan ergab sich aus der dringenden Notwendigkeit für die Anhänger der Echtheit des Phänomens, sich mit der detaillierten Analyse der Interviews der ersten Tage auseinanderzusetzen, die von dem englischen Experten über Marienerscheinungen Donal Anthony Foley veröffentlicht worden war (zuerst 2006 und dann in zweiter Auflage 2011)¹⁰.

Die vier Ausgaben enthalten keine wesentlichen Unterschiede bezüglich des Inhaltes¹¹. Schon verschiedene Forscher haben auf Englisch, Französisch und Deutsch Studien über die ersten zehn Tage veröffentlicht, wobei sie Rücksicht nahmen auf die ersten Interviews vom 27.–30. Juni 1981¹². Kein Forscher hat frei-

⁸ KLANAC, Daria, *Aux sources de Medjugorje*, Montréal 1998; abgekürzt in der Folge als »Kl«.

⁹ MULLIGAN, James, *Medjugorje. The First Days*, Medjugorje 2013; abgekürzt in der Folge als »M«.

¹⁰ Siehe die folgende Fußnote.

¹¹ Zu den Unterschieden siehe die Tabelle am Ende unseres Artikels sowie die Hinweise bei FOLEY, D.A., *Medjugore verstehen. Himmlische Visionen oder fromme Illusion?* Augsburg 2011, 66–70 = (engl. Original) *Medjugorje Revisited. 30 Years of Visions or Religious Fraud?* Nottingham, England 2011, 30–33; siehe auch die erweiterte italienische Fassung: *Comprendere Medjugorje. Visioni celesti o inganno religioso?* (Collana di Mariologia, 14), Lugano – Siena 2017, 53–56; 432–435 (zu Mulligan 2013). Mulligan bringt noch Material, das über die Sammlung von Sivrić und Klanac hinausgeht: von P. Zovko geführte Interviews mit Marija, Ivanka, Mirjana und Vicka am Morgen des 28. Juni (M 105–132), ein kurze Befragung vom Abend des gleichen Tages (geführt von P. Čuvalo mit Ivanka, Marija, Ivan und Jakov) (M 139–140) sowie die Aufzeichnungen von den Erscheinungen des 28. und 29. Juni (M 136–138; 188–191).

¹² Erwähnt seien besonders SIVRIĆ (1988) 39–53 = (1989) 59–72; MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Medjugorje en toute vérité selon le discernement des esprits*, Saint-Parres-les-Vaudes 1991, 15–41; ZELJKO, Ivan, *Marienerscheinungen – Schein und Sein aus theologischer und psychologischer Sicht. Dargestellt am Beispiel der Privatoffenbarungen in Medjugorje*, Hamburg 2004, 53–79; BOUFLET, Joachim, *Ces dix jours qui ont fait Medj'. Aux sources des »apparitions« de Medjugorje*, Tours 2007; FOLEY, D.A., *Understanding Medjugorje. Heavenly Visions or Religious Illusion?* Nottingham, England 2006; erweiterte Neuauflage: *Medjugorje Revisited. 30 Years of Visions or Religious Fraud?* Nottingham, England 2011; deutsche Übersetzung: *Medjugore verstehen. Himmlische Visionen oder fromme Illusion?* Augsburg 2011; erweiterte italienische Ausgabe: *Comprendere Medjugorje. Visioni celesti o inganno religioso?* (Collana di Mariologia, 14), Lugano – Siena 2017, vor allem Kap. 3–7; MARTIN, Jean-Louis, *Documented Account of the First Ten Apparitions*, 9 pp., Juni 2012, in www.miraclesceptic.com/med-jlmartin.pdf (Zugang 23.08.2018); PERIC, Ratko (Bischof von Mostar), *The first seven days of the »apparitions« in Medjugorje*, 27. Februar 2018, in <https://www.md-tm.ba/clanci/first-seven-days-apparitions-medjugorje> (Zugang 23.08.2018); *Le »apparizioni« dei primi sette giorni a Medjugorje*, 2. Juni 2018, in <https://www.md-tm.ba/clanci/le-apparizioni-dei-primi-sette-giorni-medjugorje-0> (Zugang 23.08.2018); CORVAGLIA, Marco, *La verità su Medjugorje. Il grande inganno*, Torino 2018, 15–53.

lich, soweit uns bekannt, eine Abgrenzung vorgenommen, die sich auf die »ersten sieben« Erscheinungen beschränken würde. In der Folge wird gezeigt, dass eine solche Abgrenzung den geschichtlichen Daten in den ersten Interviews widerspricht.

Außer den Tonbändern vom 27.–30. Juni 1981 gibt es noch Interviews aus späterer Zeit. Das gilt vor allem für die Befragungen durch die Patres Tomislav Vlašić und Svetozar Kraljević, ungefähr eineinhalb Jahre nach dem Beginn der »Erscheinungen« (veröffentlicht 1984 auf Englisch und Französisch)¹³, und für ein Werk, das auch dem deutschsprachigen Publikum bekannt ist, die Interviews von P. Janko Bubalo mit der Seherin Vicka 1983–84¹⁴. Die größte Teil der unter den Pilgern verbreiteten Schriften hängt bezüglich der Schilderung des geschichtlichen Anfangs der Ereignisse ab von den Interviews der Patres Vlašić und Kraljević sowie (besonders) von P. Bubalo mit Vicka. Hier fehlen freilich wichtige Elemente, die sich in den frühesten Interviews finden¹⁵. Berücksichtigt werden auch die (sehr lückenhaften) Angaben René Laurentins in seiner »Chronik« der Ereignisse¹⁶.

Wir sind in Erwartung einer kirchlichen Entscheidung bezüglich des Ursprungs der angeblichen Marienerscheinungen von Medjugorje. Die Ernennung Erzbischof Hendryk Hosers als Apostolischer Visitator der Pfarrei von Medjugorje (31. Mai 2018) versteht sich als pastorale Maßnahme, nicht aber als offizielles päpstliches Urteil über das Phänomen; eine solche Erklärung ist noch nicht erfolgt¹⁷. Von daher erscheint es angemessen, das vorzustellen, was darüber in den für die Gelehrten zugänglichen geschichtlichen Quellen zugänglich ist.

Ausgehend von den ersten Quellen, bemühen wir uns um eine geschichtliche Zusammenschau der Ereignisse in den ersten Tagen der »Erscheinungen«. Danach versuchen wir eine kritische Analyse, um den Ursprung des Phänomens auszumachen. Wenn wir in der Folge von »Erscheinungen« sprechen, ohne dieses Wort dabei in Anführungszeichen zu setzen, verstehen wir es als Phänomen einer angeblichen Marienerscheinung, ohne damit die Ereignisse als echte Kundgebungen der Gottesmutter auszugeben. Das gleiche gilt für die Erwähnung der »Seher«.

¹³ KRALJEVIC, Svetozar, *The Apparitions of Our Lady at Medjugorje*, Chicago 1984; Idem, *Les apparitions de Medjugorje*, Paris 1984. Abgekürzt in der Folge als »Kr. ingl.« und »Kr. fr.«.

¹⁴ BUBALO, Janko, *Gespräche mit der Seherin Vicka in Medjugorje. Ich schaute die Gottesmutter*, Jestetten 1986. In der Folge abgekürzt mit »B«. Um den Sinne einiger Ausdrücke zu klären, haben wir auch die italienische Ausgabe benutzt: BUBALO, Janko, *Mille incontri con la Madonna. Le apparizioni di Medjugorje raccontate dalla veggente Vicka*, Padova 1985. Abgekürzt als »B it.«.

¹⁵ Unter den Schriften für die Pilger vgl. FANZAGA, Livio – SGREVA, Gianni, *I messaggi della Regina della Pace. Raccolta completa. Storia delle apparizioni. Vademecum del pellegrino*, Camerata Picena 2004, 87–116; abgekürzt »FS«. Ähnlich MANETTI, Diego (Hrsg.), *Il messaggio di Medjugorje. Con tutti i messaggi della Regina della Pace*, Cinisello Balsamo 2014. In deutscher Sprache vgl. etwa die Internetseite www.medjugorje.de, s.v. »Botschaften«.

¹⁶ LAURENTIN, René, *Message et pédagogie de Marie à Medjugorje. Corpus chronologique des messages*, Paris 1988. Abgekürzt in der Folge als »LC«.

¹⁷ Vgl. TORNIELLI, Andrea, *Medjugorje, il Papa nomina Hoser suo visitatore permanente*, 31. Mai 2018, in *Vatican Insider*, in <http://www.lastampa.it> (Zugang 25.8.2018)

2. Chronik der Ereignisse vom 24. Juni bis zum 3. Juli 1981

24. Juni 1981

Die erste Vision geschieht am Spätnachmittag des Mittwoch, 24. Juni 1981, am Fest Johannes des Täufers (ein Tag, an dem man nicht auf den Feldern arbeitete) (Tagebuch I von Vicka, S engl. 243 [fr. 237]; kurz nach 17 Uhr: B 19). Ivanka Ivanković (15 Jahre, *21.6.1966) und Mirjana Dragičević (16 Jahre, *18.3.1965), gingen auf dem steinigen Weg zwischen Bijakovići und Čilići, zwei Dörfern der Pfarrei von Medjugorje. Mirjana besuchte das Gymnasium in Sarajevo, Ivanka hingegen eine Schule in Mostar. Zwei Monate vor den Ereignissen war die Mutter Ivankas gestorben; das Mädchen trug darum eine schwarze Trauerkleidung (M 74)¹⁸. Beide Mädchen verbrachten in Medjugorje (Fraktion Bijakovići) ihre Sommerferien, während ihre Freundin Vicka (*3.9.1964) dort wohnte. Vor dem Spaziergang hatten sie Vicka (die am Vormittag in Mostar war für einen Ergänzungsunterricht in Mathematik) eine Nachricht hinterlassen. »Wir (drei) waren ja immer zusammen« (B 19).

Vor der visionären Begegnung rauchten die beiden Mädchen. Dieses Detail gab Mirjana erst einen Monat später zu bei dem Gespräch mit dem Bischof, nachdem der Vikar von Medjugorje sie darauf hingewiesen hatte, dass sie sonst einen Meineid begehen würde (vorher hatte sie gesagt, sie seien herausgegangen, um sich um die Schafe zu kümmern)¹⁹. Noch in einem Gespräch mit P. Livio Fanzaga leugnet Mirjana diese Tatsache: das seien »schreckliche Dinge«²⁰. Schon im Tonbandinterview mit P. Zovko am 28. Juni streitet Mirjana ab, Zigaretten zu rauchen (sagt also eine Lüge) (S engl. 271 [fr. 265]; M 124). Der Amerikaner Wayne Weible, ein bekannter Propagandist für Medjugorje, fand bei seinen Nachforschungen heraus, dass die beiden Mädchen Zigaretten rauchten, die sie ihren Vätern entwendet hätten, und an einem abgelegenen Ort Rockmusik hören wollten²¹. Ivanka gab das Reichen freimütig zu unter anderem am 25. Juni 1985 vor René Laurentin²². Es scheint, dass die Mädchen normale

¹⁸ Vgl. MULLIGAN (2013), 30.

¹⁹ ZANIC, Pavao (Bischof von Mostar), *Die Wahrheit über Medjugorje. 29 Punkte, die gegen echte Erscheinungen sprechen*, 1990, Nr. 5, in Johnson, K.O., *20 Fragen zu Medjugorje. Was Rom wirklich gesagt hat*, Müstair 1999: »... Mirjana ... sagte: ›Wir gingen die Schafe suchen ... und auf einmal ...‹ (Der Kaplan der Pfarrei machte mich darauf aufmerksam, dass sie herausgegangen waren, um zu rauchen, weil sie es vor den Eltern verstecken wollten!) ›Warte mal, Mirjana‹, sagte ich, ›du bist ja unter Eid! Seid ihr wirklich hinausgegangen, um die Schafe zu suchen?‹ Sie legte ihre Hand auf den Mund und sagte: ›Entschuldigen Sie, wir sind hinausgegangen, um zu rauchen‹.

²⁰ Mirjana di Medjugorje (con Padre Livio Fanzaga), *La Madonna prepara per il mondo un futuro di pace*, Camerata Picena 2002, 18f, zitiert in CORVAGLIA (2018), 17: Una rivista «racconta una vecchia storiella, secondo la quale tu e Ivanka eravate uscite fuori dal villaggio per andare a fumare, vorrei sapere se è stato proprio così. Mirjana: Ma queste sono cose terribili; io le prendo sempre con un sorriso quando sento cose così».

²¹ Vgl. FOLEY (dt.), 76, mit Hinweis WEIBLE, Wayne, *The Final Harvest: Medjugorje at the End of the Century*, Brewster 1999, 11. Dieser Hinweis fehlt in der Pilgerliteratur, z.B. in FS 87–88. Die Gewohnheit, am Berge Rockmusik zu hören, wird auch erwähnt von MULLIGAN (2013), 30.

²² LAURENTIN, René, *La Vergine appare a Medjugorje?* Brescia 1991, 22, zitiert in CORVAGLIA (2018), 18: «Ivanka si è liberata con un sorriso, il 25 giugno 1986: ›Ebbene, sì, andavamo a fumare. Avevamo comprato un pacchetto di sigarette in città‹.

Zigaretten rauchten, aber Genaueres wissen wir nicht. Gemäß P. Čuvalo hatten einige Kinder die Mädchen am Podbrdo rauchen sehen²³.

Auf einmal sagte Ivanka, sie könne die »Gospa« sehen, wie im Kroatischen die Gottesmutter genannt wird (was im Deutschen am ehesten dem Titel »Unsere Liebe Frau« entspricht und im Italienischen noch besser der Anrede »Madonna«). Mirjana nahm hingegen nichts wahr (vgl. Mirjana, 27.6.: S engl. 260 [fr. 254]; M 74). Als sich Ivanka zum Berg hin wandte, sah sie eine leuchtende Gestalt: »Sieh, die Gospa!« »Hör auf! Glaubst du wirklich, dass uns die Gospa erscheinen würde?« Mirjana schaute nicht einmal dort hin, worauf Ivanka ihren Blick richtete, und die beiden Mädchen setzten ihren Weg zum Dorf hin fort (Kr engl. 7; 141f)²⁴.

Als Ivanka und Mirjana das Haus von Milka Pavlović erreichten, der 13jährigen jüngeren Schwester von Marija Pavlović (die am zweiten Erscheinungstag zur Gruppe der Seher stieß), bat Milka sie, ihr zu helfen, die Schafe vom Berge nach Hause zu bringen. Ivanka, Mirjana und Milka stiegen auf in Richtung Podbrdo (»unter dem Berg«, der niedrigste Teil des Berges Crnica, der das Dorf überragt), um die Schafe heimzubringen – so Ivan Dragičević (16 Jahre, *25.5.1965) (Interview vom 27.6.: S engl. 220 [fr. 220]; M 92). Dort unten am Berge sahen dann die drei Mädchen die Erscheinung.

Auf die Frage: »Was hast du am ersten Abend gesehen?« antwortete Ivanka, dass die Seher von weitem gesehen hätten, wie die leuchtende Gestalt etwas hielt, was ein Kind zu sein schien (ein gewickeltes Bündel: man sah freilich weder Kopf noch Hände noch Füße). Danach habe sie das »Kind« verhüllt (S engl. 209 [fr. 201]; M 66; vgl. Mirjana: S engl. 260 [fr. 254]; M 74; vgl. Vicka, Kr engl. 9: »mit einem Kind im Arm, das sie unaufhörlich enthüllte und verhüllte«; B 21: »Sie deckte es irgendwie auf und zu«). Vicka bemerkt in ihrem Tagebuch I: In ihren Händen »hielt die Gospa etwas wie ein Kind, das sie mit ihrem Mantel bedeckte, während sie uns Zeichen gab, uns ihr zu nähern. Ich erschrak, nahm meine Sandalen und rannte zum Dorf« (S engl. 243 [fr. 237]; vgl. Kr engl. 8–9). Im Dorf angekommen, stieß sie auf Ivan (Dragičević) und einige andere Personen, die zum Berg gingen (S engl. 243 [fr. 237]). So kehrte auch Vicka zum Berg zurück.

Am ersten Tag sahen die Seher die Erscheinung nur aus einer weiteren Entfernung (Ivanka: S engl. 209 [fr. 201]; M 66; Vicka, Kr engl. 9: »mehr als 200 Meter«; B 22: »Sie war ziemlich weit entfernt ...«). Mirjana sagte in Gegenwart von Ivanka und Vicka am 27. Juni: »Am ersten Tag hörten wir nichts. Sie sagte uns nichts« (27.6.: S engl. 261 [fr. 255]; M 74). Jakov bemerkt, die »Gospa« habe nichts gesagt, mit Ausnahme des Grußes am Schluss: »Geht in Frieden« (S engl. 253 [fr. 247]; M 48). Offensichtlich bezieht sich die Aussage auf den 25. Juni: in einem Interview mit P. Rupčić. im Herbst 1982 sagt Jakov, er habe die »Gospa« zum ersten Mal an jenem Tage gesehen²⁵.

²³ LJUBIC, Marijan, *Erscheinungen der Gottesmutter in Medjugorje*, Jestetten 1984⁶, 23.

²⁴ Vgl. ZELJKO (2004), 54–55; BOUFLLET (2007), 19.

²⁵ Vgl. die synoptische Übersicht der Fragen bei RUPCIC, Ljudevit, *Apparizioni della Madonna a Medjugorje*, Milano 1984, 50–72, zitiert in GAETA, Saverio, *L'ultima profezia. La vera storia di Medjugorje*, Milano 2011, 150; siehe auch RUPCIC, Ljudevit, *Erscheinungen unserer Lieben Frau zu Medjugorje*, Jestetten 1984, 39–41. Auch das Interview von Vicka in B (für den 24. Juni) erwähnt Jakov nicht (vgl. B 19–23).

Die Aussagen über Worte der »Gospa« gehören also in die folgenden Tage. Milka (die jüngere Schwester von Marija) sah die »Gospa«, während Ivan Ivanković behauptet, etwas Weißes gesehen zu haben, das sich drehte (jedenfalls laut Vicka: Kr engl. 8). Milka und vielleicht Ivan Ivanković sahen etwas nur am 24. Juni. Mirjana bemerkt, ein graues Kleid gesehen zu haben, einen weißlichen Schleier (S engl. 260 [fr. 255]; M 74) und auf dem Kopf der Erscheinung eine Krone, die leuchtete, als die »Gospa« sich bewegte (KI 84; M 74).

Ivan Dragičević war in der Nähe der beiden Mädchen gemeinsam mit einem anderen Jungen (Ivan Ivanković), um Äpfel aufzulesen (S engl. 220 [fr. 212]; M 92). Er ging zum Berg, als er die Schreie von Mirjana, Vicka und Ivanka gehört hatte und nachdem jemand gesagt hatte: »Da oben erscheint das Licht«. Auch er sah das Licht (S engl. 220 [fr. 212]; M 92) und eine weibliche Gestalt mit einem weißen Schleier; auf ihrem Kopf trug sie eine Krone, einem Halbkreis gleich, die »wie Silber glänzte« und mit Sternen versehen war (S engl. 221 [fr. 213]; M 92f). Sie trug einen blauen Mantel. Die Hände der Erscheinung konnte man sehen, nicht aber die Füße. Sie hielt nichts in den Händen. Die Frau schwebte etwa einen halben Meter über dem Boden (S engl. 223 [fr. 215]; M 94) über einer weißen Wolke (S engl. 224 [fr. 216]; M 95). Ivan erwähnt außerdem ein höchst seltsames Detail: die Hände der Erscheinung »zitterten« (S engl. 224 [fr. 216]; M 95).

Die Bemerkungen Ivan (vom 27.6.) über die Augenbrauen und das blassrosa Gesicht der »Gospa« (S engl. 222 [fr. 214]; M 93) beziehen sich offenbar auf den 26.6., als der Jugendliche der Erscheinung nahe war²⁶. Das gleiche gilt für die einzigen Worte, die er vernahm: »Geht im Frieden Gottes!« (S engl. 224 [fr. 216]; M 95). Ivan, befragt zum 24. Juni, betont (im Unterschied zu den Seherinnen), die »Gospa« habe nichts in den Händen getragen (also kein »Kind«) (S engl. 223 [fr. 215]; M 94). Gemäß den Angaben Vickas floh Ivan Dragičević aus Angst (Kr engl. 8). Auch der andere Ivan (Ivanković, 20 Jahre), zumindest nach dem Bericht von Ivanka, sah kurz die Erscheinung (S engl. 216 [fr. 208]; M 71; vgl. Vicka: Kr engl. 8; B 22), distanzierte sich aber später von den Sehern und gab nicht zu, irgendeine Vision gehabt zu haben²⁷.

»Im Unterschied zu dem, was normalerweise bei [echten] Marienerscheinungen geschieht, sind die »Anfänge« der Vorgänge in Medjugorje mühsam und komplex«²⁸.

Hervorgehoben sei, dass von der künftigen Gruppe der sechs Seher (Ivanka, Mirjana, Vicka, Ivan Dragičević, Marija, Jakov) nur vier eine visionäre Erfahrung für den ersten Tag der Ereignisse berichten (Ivanka, Mirjana, Ivan Dragičević, Vicka). Milka und vielleicht Ivan Ivanković sahen nur etwas am ersten Tag. Ivan Dragičević hingegen war am zweiten Tag, dem 25. Juni, nicht anwesend, wie er selbst drei Mal

²⁶ Vgl. ZELJKO (2004), 130, der meint, Ivan habe am 24. Juni keine visionäre Erfahrung gehabt. Oder handelt es sich um die Vision von zwei unterschiedlichen »Gospas«?

²⁷ Vgl. SIVRIC (engl. 1989), 185, Anm. 4 (fr. 1988, 177, Anm. 4); FOLEY (dt. 2011), 73; CORVAGLIA (2018), 23f.

²⁸ BOUFLET (2007), 25 (über den 24. Juni): »Contrairement à ce qui se produit en général dans les apparitions mariales, les »début« des faits de Medjugorje sont laborieux et complexes«.

im Interview vom 27. Juni betont (vgl. 27.6.: S engl. 222, 224, 228 [fr. 214, 217, 220]; M 94, 95, 98), im Unterschied zu dem, was Vicka in ihrem Interview mit P. Bubalo behauptet (B 26)²⁹.

Dieser Unterschied hat einige Bedeutung, weil in der Folge der 25. Juni als angebliche Begründung des Seherkreises und als Beginn der Erscheinungen gefeiert wird. Nach Laurentin hat die Gottesmutter später darum gebeten, den Jahrestag der ersten Erscheinung »nicht am 24. Juni zu feiern, einem Tag der Angst, der Ungewissheit und der Verwirrung [!], sondern am zweiten Tag, als alle sechs sie gemeinsam gesehen, mit ihr gesprochen und in Frieden gebetet haben«³⁰.

25. Juni 1981

Am Abend des 25. Juni stiegen Ivanka, Mirjana und Vicka gegen 18 Uhr aufs Neue auf den Berg Podbrdo. Als P. Čuvalo fragte, warum sie dorthin gegangen seien, antwortete Ivanka: »Alle sagten uns immer wieder, dass sie [die Gottesmutter] 18 Male in Lourdes beim gleichen Anlass erschienen ist«. So kam der Gedanke auf, dass sich das Geschehnis wiederholen könnte (S ingl. 206 [fr. 198]; M 64).

Anscheinend konnte es sich am 24. Juni nicht um eine tiefgreifende Erfahrung handeln. Andernfalls lässt sich nicht erklären, wieso die beiden Seher des ersten Tages, die beiden Ivans, nicht anwesend waren³¹. Die Mädchen hatten Ivan Ivanković gebeten, sie zu begleiten, aber er hatte dies abgelehnt mit dem Argument, dass es sich um eine Sache für Kinder handle. Auch Ivan Dragičević war nicht dabei; er beschäftigte sich am Abend mit der Tabakernte (S ingl. 228 [fr. 220]; M 98)³².

Auf der Straße (ganz in der Nähe von Bijakovići) rief Ivanka aus: »Mirjana und Vicka, sie [die Gospa] ist erschienen! Sie streckt die Hände aus!« (S engl. 207 [fr. 199]; M 65) Andere Leute eilten herzu, darunter Marinko und Draga³³. Auch eine Frau, mit einem Kleinkind, habe die Erscheinung gesehen: »Geh hinauf, sie lädt dich ein; wir sehen sie!« (M 65; vgl. S engl. 207 [fr. 199]; S engl. 261 [fr. 255]; M 75). Einige der Anwesenden hätten etwas gesehen (was genau, wird nicht beschrieben), aber nicht alle (S engl. 207 [fr. 200]; M 65).

²⁹ Die offenkundig falsche Aussage findet sich beispielsweise in Kr engl. 14; LAURENTIN, René – RUPCIC, Ljudevit, *Das Geschehen von Medjugorje. Eine Untersuchung*, Graz 1985 (or. fr. *La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje?* Paris 1984), 42–43; LAURENTIN, René, *La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje?* Paris 2011, 294. Im zuletzt genannten Werk (2011, 38) behauptet Laurentin eine separate Marienerscheinung am Berg für Ivan Dragičević am 25. Juni. Dies widerspricht eindeutig der Aussage Ivans selbst, der am 27. Juni im Interview betonte, er sei am 25. Juni nicht auf den Berg gegangen (S engl. 224, 228).

³⁰ LAURENTIN, René, *Medjugorje, récit et messages des apparitions*, Paris 1986, 20f; vgl. BOUFLET (2007), 53. So auch der Direktor von »Radio Maria«, FANZAGA, Livio, *Medjugorje. Il cielo sulla terra*, Milano 2014, 40: »... soltanto il 25 giugno sono presenti tutti e sei veggenti prescelti dalla Gospa ...«.

³¹ Vgl. BOUFLET (2007), 86: »Cette totale absence d'attrait (d'attraction) pour une intervention supposément d'ordre surnaturel est des plus étonnantes, elle constitue même une première dans l'histoire des mariophanies«.

³² Die Abwesenheit Ivans wird verneint im 2016 veröffentlichten Bericht Mirjanas: ČOVIČ RADOJIČIĆ, Sabrina, *Mirjana Dragičević Soldo. Voyage de la Vierge Marie à Medjugorje*, Paris 2016², 24: »Ce jour-là, le 25 Juin, nous six avons couru de notre plein gré vers la Vierge«.

³³ »Draga« laut Sivric, der die Leute aus Medjugorje persönlich kannte. »Drago« hingegen nach M 65.

Während Ivanka auf die Erscheinung zueilte, entfernte sich Vicka, um Marija Pavlović und Jakov Čolo zu holen. Die Seher liefen durch die Dornen. Als sie den Ort der Erscheinung erreicht hatten, warfen sie sich auf die Knie nieder (vgl. S engl. 208 [fr. 200]; M 66). Im Interview mit P. Čuvalo erzählt Marija von dem Gefühl, von jemandem zum Erscheinungsort mitgerissen zu werden (S engl. 212 [fr. 205]; M 69). Vicka erwähnt das Gleiche in ihrem Tagebuch (S engl. 244 [fr. 238]) und erzählt: »Wir kamen oben an, als ob uns etwas getragen hätte. Da gab es weder Steine, noch Dornsträucher. Nichts! Als ob alles aus Gummi, Schwamm oder aus etwas anderem gewesen wäre. Niemand konnte mitkommen!« (B 25) Die Leute waren verblüfft über die Geschwindigkeit der Seher und konnten mit dem Lauf nicht mithalten (vgl. Kr engl. 12)³⁴.

Dieses Mal waren die Seher der Gestalt nahe und konnten sie berühren. Vicka fügt ein sehr seltsames Detail hinzu: man hat das Gefühl, auf Stahl zu greifen (S engl. 208 [fr. 200]; M 66), während Marija kurz zuvor bemerkt, dass die Kleider der Erscheinung [nach dem Eindruck, die sie für die Augen der Seher hinterließ] wie Luft waren (S engl. 208 [fr. 200]; M 66; vgl. Ivanka: S engl. 304 [fr. 298]; M 165). Als die Seher die Erscheinung berührten, begann die »Gospa« zu lachen (S engl. 208 [fr. 200]; M 66).

Im Interview vom 28. Juni (veröffentlicht erst 2013!) bemerkt Marija, dass sie die »Gospa« nicht sofort gesehen hat, sondern erst nachdem sie sich niedergekniet hatte (vgl. auch B 25). »Es schien, als sie von Nebel umhüllt wäre, einem Nebel, der immer näher kam. Erst sah ich die Gestalt ihres Gesichtes und dieses Rosafarbene. Das war es, was ich sah – dieses Rosafarbene war das erste, was ich bemerkte, wie ich gesagt habe. Und dann sah ich nach und nach ihren Körper« (M 106).

Nach der Beschreibung Vickas war die Frau etwa 20 Jahre alt, schön, und ihre Stimme schien zu singen (S engl. 243 [fr. 237]). Nach Vicka sahen auch Marija Pavlović (*1.4.1965) und Jakov Čolo (*6.3.1971) die »Gospa«, aber ohne etwas zu hören. »Ivanka und Mirjana waren äußerst aufgeregt und schrien«. Vicka hingegen (gemäß ihrem Tagebuch) und die anderen Seher hätten ein angenehmes Gefühl gespürt (S engl. 244 [fr. 238]); dies bemerkt auch Mirjana für die Erfahrung der Vision (S engl. 260 [fr. 254]; M 74). Nach dem Hinweis von Marija selbst sah sie die »Gospa« am 25. Juni nicht (S engl. 210 [fr. 203]; M 68; 106).

Ivanka erzählt, dass die Erscheinung schwebte, einen weißen Schleier hatte und ein sehr langes hellgraues Kleid. Die Füße konnte man nicht sehen. Auf dem Kopf trug sie eine Krone aus Sternen. Sie hatte blaue Augen und trug keinen Gürtel (S engl. 208 [fr. 201]; M 66; vgl. Jakov: S engl. 253 [fr. 247]; M 48; vgl. Mirjana: S engl. 260 [fr. 255]; M 74). Unterschiedliche Aussagen gibt es über die Haare der »Gospa«: laut Mirjana »hat sie schwarze Haare, nach hinten gekämmt« (S engl. 262 [fr. 256]; M 76); Ivanka sagt hingegen, dass man Locken sehen könne (S engl. 306 [fr. 301]; M 167), während Ivan feststellt, die Haare sehe man nicht (S engl. 309 [fr. 305]; M 143f).

Ivanka fragte, wie es ihrer Mutter gehe (die vor zwei Monaten verstorben war), und erhielt die Antwort, es gehe ihr gut; das Mädchen solle der Großmutter gehorchen

³⁴ Siehe auch [IVANKOVIC-MIJATOVIC], Vicka, con don Michele Barone, *A Medjugorje con Maria. I segreti che la Madonna mi ha affidato*, Milano 2015, 32–33.

(S engl. 212 [fr. 205]; M 69; vgl. B 24; S engl. 261 [fr. 255]; M 75). Als Marija nach Hause zurückkehrte, war sie innerlich aufgewühlt: »Ich war erschrocken und konnte nicht essen; meine Hände waren völlig weiß; als ich sie zum ersten Mal sah, waren meine Hände kalt wie Eis« (S engl. 214 [fr. 207]; M 70).

Vicka bat um ein Zeichen; als sie dann Mirjana fragte, machte dieselbe die Bemerkung über die Drehung des Uhrzeigers (S engl. 209 [fr. 202]; M 67). Mirjana selbst spricht davon: sie bat die »Gospa« um ein Zeichen: der Zeiger der Armbanduhr drehte sich einmal ganz (vgl. S engl. 286 [fr. 280s.]; M 151; B 27). Später stellte ein Uhrmacher einen Fehler fest, der die Drehung des Zeigers erklären konnte, und P. Bubalo bemerkt im Interview mit Vicka, dass »heute« die Seher diese Episode als »unbedeutend« betrachten³⁵.

Auf die Frage, ob sie wiederkommen werde, machte die Erscheinung ein bejahendes Zeichen mit dem Kopf und sagte: »Gehet in Frieden« (S engl. 261s. [fr. 256]; M 75; vgl. S engl. 210 [202]; M 67; S engl. 244; Jakov: S engl. 253 [fr. 247]; M 48).

Ein Interview mit Marinko Ivanković, ein Vetter von Vicka und Verwandter von Ivanka, berichtet von der Erschütterung Ivankas nach der Erscheinung des 25. Juni: »Ich sah sie, als sie die Großmutter umarmte, die wenige Schritte von mir entfernt stand, und schluchzte erbärmlich, fast wie bei einem Schüttelkrampf. Da trat ich hinzu und fragte nach dem Grund für ihr Weinen. Sie antwortete mir: »Die Gospa hat mir gesagt, dass meine Mamma im Himmel ist.«³⁶

26. Juni 1981

Nach dem Bericht von Marija über den dritten Tag der Ereignisse, den 26. Juni, zeigte sich die Erscheinung nur allmählich: »Zuerst sah ich eine kleine Wolke unten, dann sie [die »Gospa«,], ihren Leib und ihren Kopf« (27.6.: S engl. 211 [fr. 203]; M 68). Die gleiche Beobachtung geschieht für den folgenden Tag: erst sieht man ein Licht und erst dann die »Gospa« (28.6. für den Abend des 27.6.: S engl. 234 [fr. 229]; M 83, der dies für den Abend des 26.6. ansetzt). Auch Ivanka spricht davon: »Erst wird das Licht sichtbar und dann die Gospa« (30.6.: S engl. 320 [fr. 316]; M 197). Nach Jakov und Mirjana gab es ein dreimaliges Aufblitzen von Licht, um die Erscheinung anzukündigen (S engl. 254 [fr. 249]; M 49; 56; S engl. 262; M 75; vgl. Vicka: M 130). Schon am dritten Tag war eine große Menschenmenge anwesend, wie es scheint, mehr als tausend Personen (vgl. B 30)³⁷. Die Erscheinung geschah etwa 300 Meter von dem Ort, wo sie an den beiden vorausgehenden Tagen stattgefunden hatte (es ist also nicht der gleiche Ort) (Kr engl. 16).

Als Marija die Erscheinung mit den Worten »meine Gospa« grüßte, nickte die Gestalt (wie es scheint, wiederholte Male) mit dem Kopf und machte immer wieder das

³⁵ B 25, italienische Version, Anm. 2. In der deutschen Fassung (B 27) wird der peinliche Vorgang schlicht und einfach ausgelassen.

³⁶ COLZI, Annalisa, *Nel segno della Gospa. Medjugorje: la storia, i protagonisti, le testimonianze*, Prato 2015, 298s. Lo stesso fatto è testimoniato dall'intervista von P. Miro Sego OFM, cugino di Vicka e testimone oculare: »Sia Mirjana che Ivanka piangevano« (ibidem, 294).

³⁷ Nach der Schätzung von Laurentin waren es zwischen zwei- und dreitausend Personen: LC 142. Kr engl. 15 spricht von mehreren Tausend.

Zeichen des Kreuzes (S engl. 211 [fr. 204]; M 68): »Sie begann, mit dem Kopf zu nicken und wiederholte Male mit dem Kopf das Zeichen des Kreuzes zu machen«³⁸. Die »Gospa« erschien zuerst Marija und fragte »nach den drei anderen Mädchen [die sich an einem anderen Ort in der Nähe befanden]. Sie bewegte die Lippen und wollte etwas sagen ...« (S engl. 213 [fr. 205]; M 69). Die »Gottesmutter« erinnert sich nicht an die Namen der Mädchen? Ist sie nicht in der Lage, sich klar auszudrücken?

Ivanka fragte die »Gospa«, warum sie gekommen ist. Die Erscheinung antwortete: »Weil da viele Gläubige waren, so dass wir zusammen sein müssen« (S engl. 211–212; vgl. S fr. 204 und M 68: »Weil viele Gläubige da sind und wir verbunden sein müssen«). Ähnlich äußert sich Jakov: »Ich komme hierhin, weil viele Gläubige da sind« (S engl. 254 [fr. 248]; M 49). »Die Leute sollten sich versöhnen und die ganze Welt sollte sich versöhnen« (S engl. 212 [fr. 204]; M 68; vgl. Marija: S engl. 213 [fr. 205]; M 69: »Versöhnt die Leute«). Auf die eindringliche Frage Vickas, ein Zeichen zu hinterlassen, damit die Leute glauben, antwortete die »Gospa«: »Kommt morgen« (S engl. 212 [fr. 204]; M 69). Laut Jakov, Mirjana und Ivan hingegen lautete die Antwort: »Ich komme morgen wieder« (S engl. 254 [fr. 248]; M 48; 52; S engl. 262 [fr. 256]; M 76; S engl. 226 [fr. 218]; M 96). Die »Gospa« würde zum »vorherigen Platz« kommen, an dem sie am vorausgehenden Tag erschienen war (25. Juni) (M 55).

Ivanka fragte nach ihrer Mutter, die zwei Monate zuvor verstorben war, und erhielt die Antwort: »Ihr geht es gut«. Auf die Frage, ob sie ihr etwas gesagt habe, erwiderte die »Gospa«, das Mädchen solle der Großmutter gehorchen (S engl. 212 [fr. 205]; M 69). Wie Ivanka berichtet, empfing Mirjana die Antwort, ihrem Großvater gehe es gut und sie solle den Friedhof besuchen (ibidem; laut Mirjana geht es dem Großvater gut: S engl. 262 [fr. 256]; M 75).

Laut Ivan sagte die »Gospa« angesichts der anwesenden Menschenmenge: »Ihr seid die besten Gläubigen, die sich hier um mich versammelt haben ...« (S engl. 225 [fr. 217]; M 96).

Vicka führte »Weihwasser« mit sich, hergestellt von ihrer Mutter aus geweihtem Salz und nicht geweihtem Wasser (B 31). Sie habe die Erscheinung besprengt, die daraufhin gelächelt habe (B it. 29; Kr engl. 16; B 31 übersetzt hingegen »gelacht«). Diese positive Reaktion fehlt in den ersten Berichten Vickas und Ivankas (S engl. 213 [fr. 206]; M 69; S engl. 303 [fr. 297]; M 164). Vielleicht ist die Erwähnung des angeblichen Lächelns beeinflusst von der Beschreibung der zweiten Marienerscheinung in Lourdes (14. Februar 1858), als Maria lächelt, während sie mit Weihwasser besprengt wird³⁹. Das Interview mit Jakov berichtet hingegen eine ganz andere Erfahrung: während er von der Aussprengung mit Weihwasser spricht, erwähnt Jakov, dass Ivanka, Marija und Vicka (im Unterschied zu ihm und Mirjana) das Bewusstsein verloren (27.6.: S engl. 255–256 [fr. 249f]; M 50). Der Ohnmachtsanfall kommt auch in den Beschreibungen Ivankas, Mirjanas und Marijas vor, in der Gegenwart von Vicka

³⁸ Vgl. S engl. 211: »She kept nodding her head and kept making the Sign of the Cross with her head«. S fr. 204: »Elle a continué à faire signe que oui avec sa tête et à faire le signe de la croix avec sa tête«. M 68: »She went on signalling ›Yes‹ with her head and making the sign of the cross«.

³⁹ Vgl. BOUFLÉ (2007), 61.

(S engl. 212 [fr. 205]; M 69; der Verlust des Bewusstseins bei Marija war nicht vollständig: M 69; S engl. 262 [fr. 256]; M 75: es war schwül). Anscheinend sind die Mädchen während der Erscheinung, die ungefähr 30 Minuten dauerte, mehrfach ohnmächtig geworden (vgl. Kr engl. 16).

Als die Ohnmacht vorbei war, beteten die Seher sieben Vaterunser, sieben Ave Maria und sieben »Ehre sei«, wie es eine Großmutter empfohlen hatte, und das Credo (S engl. 263 [fr. 257]; M 76)⁴⁰. Mit anderen Worten: die Initiative für das Gebet kam nicht von der »Gospa«, sondern von den Sehern.

In ihrem Interview mit P. Bubalo (1983) erzählt Vicka von einer zweiten Erscheinung, die Marija alleine gehabt habe. Vor einem Kreuz (ohne den Leib des Gekreuzigten) habe die »Gospa« gesagt: »Friede, Friede, Friede und nur Friede!« Danach wiederholte sie unter Tränen zweimal: »Zwischen Gott und Mensch muss wieder Friede herrschen. Der Friede soll auch unter den Menschen sein« (B 67). Diese Erklärung, die P. Bubalo für »die wichtigste Botschaft« Medjugorjes hält (B it. 132)⁴¹ und die Marija später unzählige Male in ihren Vorträgen vor den Pilgern wiederholen wird, fehlt gar und gar in ihrem Interview, das sie am Morgen nach der Erscheinung des 26. Juni gab⁴².

27. Juni 1981

Am 27. Juni kehrte P. Zovo Zovko OFM, der Pfarrer von Medjugorje, der wegen eines Exerzitienkurses für Ordensschwwestern abwesend war, in seine Pfarrei zurück und erhielt die Nachricht über die angeblichen Erscheinungen. Er und P. Zrinko Čuvalo befragten die Seher einzeln. Während sich die erste Befragung (mit P. Čuvalo) am Vormittag vollzog, brachte am Nachmittag die Polizei die Seher nach Čitluk (ein Ort in der Nähe von Medjugorje), um sie von einem Arzt untersuchen zu lassen. Sie unternahmen nicht den empfohlenen Besuch bei einem Psychiater, weil sie zur Zeit der Erscheinung in Bijakovići wieder zurück sein wollten (vgl. S engl. 264s [fr. 258f]; M 77f)⁴³. Am Abend fand sich eine riesige Menschenmenge auf dem Berg ein.

Bei der vierten Erscheinung, am Samstag, 27. Juni, kam die »Gospa« für etwa fünf Minuten. Von sich aus sagte sie nichts, antwortete aber auf die Fragen, die Vicka ihr mit lauter Stimme stellte (Marija, 28.6.: S engl. 240 [fr. 232]; M 86). Ivan war in Čitluk geblieben, fehlte bei der Verabredung mit der »Gospa« und hatte an jenem Abend keine Erscheinung (S engl. 308 [fr. 304]; M 142), auch wenn Vicka später behauptete, Ivan habe

⁴⁰ Nach SIVRIC (engl. 1989, 62; fr. 1988, 42) umfasste das von den Franziskanern vor mehreren Jahrhunderten eingeführte Gebet nicht sieben Vaterunser etc., sondern fünf, in Erinnerung an die fünf Wunden Jesu. Sivric bedauert die Abweichung vom Gedächtnis des heilbringenden Leidens Jesu.

⁴¹ Davon spricht auch Kr engl. 18. Nach B 67 hält Bubalo die Botschaft »für einen der wichtigsten Augenblicke« der Marienerscheinungen von Medjugorje. In der Wochenzeitschrift »Il Sabato«, 17.–23. September 1983, ordnet Marija das Ereignis dem 27. Juni 1981 zu und nicht (wie in B it. 132 und Kr engl. 18) dem 26. Juni; das Kreuz sei schwarz gewesen. Nach Kr engl. 18 hatte das Kreuz hingegen die Farben des Regenbogens. Vielleicht gibt es hier eine Verwechslung mit der angeblichen Erscheinung eines großen grauen Kreuzes, ohne Corpus, die Marija am 28. Juni erzählt (M 110), ebenso wie Jakov (M 101), Ivanka (M 115) und Mirjana (S engl. 268 [fr. 262]; M 120); die Zeugnisse beziehen sich auf den 27. Juni.

⁴² Vgl. S engl. 212s. [fr. 205]; M 69; BOUFLET (2007), 70–73.

⁴³ Vgl. BOUFLET (2007), 88–90.

am gleichen Abend noch eine private Erscheinung gehabt nach der in der Gruppe (B 38). Schon nach einem Interview mit Vicka vom 28. Juni (erst 2013 veröffentlicht) soll die »Gospa« während der Erscheinung gefragt haben: »Wo ist dieser Junge?« (dessen Namen sie nicht benannte); sie sei ihm dann später allein erschienen (M 130f).

Schon vorher, am Nachmittag, drückte P. Zovko seine Befremdung darüber aus, dass die »Gospa« bislang noch nichts gesagt habe, was irgendeine Bedeutung besitze (27.6.: M 77; vgl. S engl. 263–264 [fr. 258]): »Warum ist sie erschienen, wenn sie keine Botschaft mitzuteilen hat? (Mirjana) Das weiß ich nicht«. Die gleiche Betroffenheit zeigte der Pfarrer am Sonntagabend, dem 28. Juni: wenn es keine Botschaft gibt, ist der gesamte Vorgang nur eine »Clownerie« (S engl. 288 [fr. 282]; M 152).

Wie schon am Vortag war P. Čuvalo OFM am Erscheinungsort anwesend, machte Fotos und filmte die Seher. Der Film, den Jean-Louis Martin 1984 sehen konnte und der gegenwärtig nicht mehr auffindbar scheint, hinterließ den folgenden Eindruck: »Die Seher waren aufgeregt und unruhig, vor allem Jakov, der die anderen anschaute mit dem Gesichtsausdruck eines geprügelten Hundes. Niemand von ihnen schaute zur Gospa, der größere Teil hielt die Augen geschlossen und den Kopf gesenkt«. »Keine Schau auch nur der geringsten ›Ekstase‹«⁴⁴. René Laurentin beschreibt den von Dominic Korać entwickelten Film auf eine ähnliche Weise: die fünf knienden Seher sind nicht in Ekstase, und Jakov bleibt dem Geschehen fern; nur Marija hat am Beginn einen kurzen Augenblick der Ekstase⁴⁵.

Am 27. Juni nannte die »Gospa« die Seher »Engel« und antwortete auf die Frage, wer sie sei: »Die selige Jungfrau Maria« (S engl. 268 [fr. 262]; M 120f). Danach baten die Seher ein weiteres Mal um ein Zeichen. »Ich komme morgen« (S engl. 268 [fr. 263]; M 121). Nach Jakovs Angaben stieg die »Gospa« während des Abends dreimal hernieder (und verschwand zweimal) (S engl. 273 [fr. 267]; M 102). Marija bestätigt diese Aussage und fügt die seltsame Beobachtung hinzu, dass das wiederholte (zweimalige) Verschwinden der »Gospa« wegen der Leute geschah, die (ohne es zu wissen) auf dem Schleier der »Gottesmutter« herumtrampelten (M 109). Davon sprechen auch Ivanka (M 115), Vicka (M 131; B 36) und Mirjana (S engl. 269 [fr. 263]; M 120f), die bemerkt, dass die »Gospa« »viele Male verschwand« (M 120; vgl. S engl. 267 [fr. 261]: »einige Male«). Sie spricht von vier aufeinander folgenden Erscheinungen an diesem Abend (S engl. 283 [fr. 277]; M 149). Über der »Gospa« war ein Kreuz (ohne Corpus) von grauer Farbe, wie das Kleid der Frau (M 110; vgl. Jakov: M 101; Ivanka: M 115; Mirjana: S engl. 268 [fr. 262]; M 120).

Als die Seher fragten, ob es eine Botschaft für die Franziskaner gebe, antwortete die »Gospa«, sie sollten so fest glauben, als ob sie sähen (Jakov: M 102; Marija: M 110; Mirjana: S engl. 269 [fr. 263]; M 121). Mirjana und Ivanka geben folgende Aussage wieder: »Selig die glauben, ohne zu sehen« (M 121; vgl. S engl. 282f [fr. 277]; M 149; S engl. 298 [fr. 292]; M 150)⁴⁶. Offenbar geht es hier um den Glauben an die

⁴⁴ MARTIN (2012), 4.

⁴⁵ Cf. BOUFLET (2007), 92s.; LAURENTIN, René, *Medjugorje, récit et message des apparitions*, Paris 1988², 26.

⁴⁶ Sivric übersetzt: »Selig die nicht sahen, sondern glaubten« und bezieht den »Glauben« auf die Marienerscheinung. Ivanka führt diesen Satz jedenfalls auf ihre Großmutter zurück: S engl. 216 [fr. 209]; M 72. Der »Gospa« wird also ein Satz zugeschrieben, der zuvor von der Großmutter ausgesprochen worden war.

Erscheinungen. Dies ist ganz klar zumindest bei der Aussage am nächsten Tag (28. Juni): laut Mirjana sagte die »Gospa«: »Selig sind, die nicht gesehen haben und glauben; sie glauben fest, als ob sie mich sehen würden« (S engl. 282s [fr. 277]; M 149).

Auf die Bitte von Ivanka hin gab P. Čuvalo (Vikar) den Sehern am Samstag, 27. Juni, Rosenkränze. Es war nicht die »Gospa«, die den Rosenkranz empfahl und ihn in den Händen trug, wie hingegen in Lourdes und Fatima. Es war die Initiative von P. Zovko, am Sonntagabend, 28. Juni, den Rosenkranz in der Kirche beten zu lassen (später wurde dann die Initiative auf die »Gospa« zurückgeführt). Es war auch P. Zovko, der am 2. Juli die Idee hatte, das Fasten für seine Pfarrangehörigen einzuführen⁴⁷. Er hatte sich gewundert, wieso die »Gospa« darauf keinen Hinweis gegeben habe (28.6.: S engl. 312 [fr. 308]; M 145). Aufschlussreich ist dazu die Frage von P. Kraljević: »Ihr habt also zuerst auf Eure Initiative hin gebetet, bis sie dem zustimmte, was ihr betetet, und euch sagte weiterzumachen?« Ivanka: »Ja«⁴⁸.

28. Juni 1981

Am Sonntagabend, 28. Juni, baten die Seher die »Gospa« zweimal um ein Zeichen: nach der ersten Bitte lächelte die »Gottesmutter« und verschwand sofort; danach kehrte sie wieder zurück; als die Jugendlichen ein zweites Mal ein Zeichen erbaten, sagte die Erscheinung: »Gehet im Frieden des Herrn« und entschwand (S engl. 283 [fr. 277]; M 149)⁴⁹.

29. Juni 1981

Am Montagvormittag wurden die Seher für eine kurze Untersuchung zur psychiatrischen Klinik von Mostar gebracht⁵⁰. Am Montagabend des 29. Juni, des Hochfestes der Apostel Petrus und Paulus, las P. Zovko in der Kirche eine Erklärung über die Ereignisse vor: Er habe an jedem Tag mit den Jugendlichen gesprochen und die Tonbänder angehört, aber keine für die Öffentlichkeit bestimmte Botschaft gefunden. Bislang habe die Gottesmutter nichts gesagt⁵¹.

Am gleichen Abend luden die Leiter der kommunistischen Partei die Einwohner von Bijakovići zu einer Versammlung vor und mahnten sie, nicht genehmigte Versammlungen auf dem Podbrdo zu verhindern. Allerdings könne man diese Zusammenkünfte in der Kirche machen. Am kommenden Tag veranlassten die kommunistischen Autoritäten den Pfarrer und den Vikar von Medjugorje (die Patres Zovko und Čuvalo), in das regionale Zentrum nach Čitluk zu kommen, um vor ihnen die gleiche Anweisung zu wiederholen⁵².

Am 29. Juni versprach die »Gospa« die Heilung eines gelähmten dreijährigen Jungen namens Daniel Šetka. Tags darauf stellt P. Zovko fest, dass die Heilung nicht er-

⁴⁷ Vgl. MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ (1991), 41.

⁴⁸ Kr engl. (1984), 149.

⁴⁹ Vgl. die Tonbandaufzeichnung während des Ereignisses in M 137f.

⁵⁰ Vgl. ZELJKO (2004), 68f.

⁵¹ Vgl. MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ (1991), 46.

⁵² Vgl. z.B. FOLEY (dt. 2011), 92.

folgt war (30.6.: S engl. 335–336 [fr. 333f]; M 210). Nach dem Zeugnis der Eltern vom 3. April 1983 hat es eine fortschreitende Besserung des Gesundheitszustandes gegeben (vgl. Kr engl. 181–185), aber ein solcher positiver Krankheitsverlauf reicht nicht für die Anerkennung eines Heilungswunders (das eine sofortige und vollständige Heilung voraussetzt).

Für die Erscheinung des 29. Juni gibt es sogar eine Tonbandaufnahme von dem, was dabei zu hören war (M 188–191) (wie auch für den 28. Juni: M 136–137). An diesem Abend bat eine Ärztin [Darinka Glamuzina], ob sie die »Gospa« berühren könne, die daraufhin antwortete: »Es gibt immer ungläubige Judasse. Sie soll kommen« (Ivanka, 30.6.: S engl. 319 [fr. 315]; Kl 135; M 196). Nach dem, was Ivanka (S engl. 319 [fr. 316]; M 201) und Vicka (B 48) erzählen, konnte die Ärztin die »Gospa« berühren (ebenda; siehe auch B 49: an der rechten Schulter, wobei sie eine »Gänsehaut« bekam). Dieses Zeugnis widerspricht freilich dem, was die Ärztin im Dezember 2008 schrieb: »Ich habe versucht, mit der Hand etwas zu fühlen, aber ohne Erfolg ...«. Sie habe nur »versucht, sie zu berühren«⁵³. Schon 1986 macht René Laurentin die gleiche Beobachtung⁵⁴ und korrigiert die Aussage von Vicka aus dem Jahre 1983 (in B 49). Wenn wir die Aussagen der Ärztin von dem ihrer Stellungnahme im Jahre 2008 aus deuten, dann finden wir hier kein Zeugnis dafür, die »Gospa« berührt zu haben.

Verbunden mit der Aussage der Seher über den 27. Juni, wonach die Leute auf den Schleier der »Gottesmutter« getreten sei, finden wir hier das erste Zeugnis (gefolgt später von zahlreichen anderen Erzählungen) über angebliche physische Kontakte der Seher oder anderer Personen mit der »Gospa«: Berührungen, Küsse und Umarmungen⁵⁵.

Die Antwort der »Gospa« für die Ärztin spricht von ungläubigen »Judassen«. P. Zovko bemerkte richtig: es war Thomas, der nicht bereit war zu glauben, während Judas ein Verräter war; Ivanka betonte, dass die »Gospa« sich auf diese Weise geäußert habe und das auch die anderen hören konnten [in den Worten, welche die Seher wiederholten] (S engl. 319 [fr. 315f] M 196; die Tonbandaufzeichnung bestätigt dies: M 189). René Laurentin beseitigte dieses sperrige Detail und veränderte »Judas« in »Thomas«⁵⁶.

Vicka stellte die Frage, was die »Gospa« denn gerade an jenem Orte wolle: die Erscheinung wartete und »sie wusste nicht zu antworten« (S engl. 341f [fr. 340]; M 215).

⁵³ KLANAC, D.S., *Razumjeti Medjugorje: Izvorni dokumenti i razgovor s teologom Arnaudom Dumouchom*, Medjugorje 2009², 153–159; hier in einer französischen Übersetzung: *Témoignage du docteur Darinka Glamuzina*, 7 pp. (hier 4–5), in http://www.comprendre-medjugorje.info/fr/livres/comprendre_medjugorje/temoignage_du_docteur_darinka_glamuzina.html (Zugang 27.08.2018); vgl. KLANAC, Daria, *Comprendre Medjugorje: Regard historique et théologique*, avec la collaboration du théologien Arnaud Dumouch, Medjugorje – Paris 2012².

⁵⁴ LAURENTIN, René, *6 années d'apparitions, juin 1987* (Dernières nouvelles, 6), Paris 1987, 20f: »... le docteur Glamuzina demanda (à titre de test) de toucher l'apparition (...). Mais elle ne se souvient pas d'avoir éprouvé aucune sensation, come on le lui fait dire«.

⁵⁵ Vgl. FOLEY (dt. 2011), 434.

⁵⁶ LC (1988) 144; diese Manipulation wird noch gerechtfertigt in LAURENTIN, René, *La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje?* Paris 2011, 57.

Am 29. Juni fragte Ivanka die »Gospa«, wie lange sie noch bei ihnen bleiben wolle. Die Antwort lautete: »So lange ihr es wünscht, solange ihr wollt« (30.6.: S engl. 319 [fr. 315]; M 196; auf dem Tonband: M 188; vgl. Kr engl. 31; B 47). Auf die Frage von Ivanka, ob die »Gottesmutter« auch am nächsten Tag kommen würde (also am 30. Juni), antwortete die Erscheinung: »Ja« (M 196; vgl. das Tonband: M 188). Mirjana unterstreicht, sie sei sich bezüglich dieses Punktes sicher, weil die »Gospa« selbst es gesagt habe (S engl. 331 [fr. 329]; M 206).

30. Juni 1981

Am nächsten Tag, Dienstag, 30. Juni, stellte Mirjana die gleiche Frage. Dieses Mal geschah die Erscheinung nicht am Berg Podbrdo, sondern in der Ebene von Cerno, in der Nähe der Straße nach Ljubuski, mit der Möglichkeit, von weitem zum Podbrdo zu schauen. Die fünf Seher (Ivan Dragičević fehlt⁵⁷) wurden auf eine Rundfahrt im Auto mitgenommen von einer Cousine Ivankas, Mica Ivanković, einer Sozialarbeiterin, und Ljubica Vasily-Gluvić, einer aus Bijakovići stammenden Angestellten der Regierung in Sarajevo. Der Grund für die Ausfahrt war die Gegenwart der Polizei, die eventuell die Seher hätte abholen können. Es waren freilich die Seher selbst, die »ausprobieren« wollten, ob die »Gospa« auch an einem anderen Ort erscheinen würde (vgl. S engl. 359 [fr. 360]; M 232).

Kurz nach 18 Uhr stiegen die Seher aus dem Auto aus und sahen das Licht, das vom Berge Crnica her kam, wo eine große Menge auf die Seher wartete. In diesem Licht erschien die »Gospa«. Eine halbe Stunde später führte P. Zovko bereits das Interview mit den Sehern im Pfarrhaus.

«Ich fragte sie, wie viele Tage sie noch bei uns sein würde, wie viele Tage genau sie noch bei uns bleiben würde. Sie sagte: »Noch drei Tage«. Mirjana fügte hinzu: das bedeutet bis zum Freitag. »Dann fragten wir sie, ob wir nicht mehr zum Berg [Podbrdo] gehen sollten, sondern lieber in die Kirche. Sie war ziemlich unentschieden, als wir diese Frage stellten. Sie schien ihr nicht zu gefallen. Am Ende sagte sie freilich, sie sei nicht verärgert« (30.6.: S engl. 346 [fr. 346]; M 219; vgl. S engl. 354 [fr. 354]; M 227). Mica und Ljubica konnten die von den Sehern gesprochenen Worte hören. Mica sagte im Interview, sie habe die Frage gehört, »wie viele Male sie ihnen noch erscheinen würde. Sie sagten gemeinsam: »Drei Male« (S engl. 361 [fr. 362]; M 235). Danach sagten alle Seher gemeinsam, dass am »Freitag« in der Kirche die letzte Erscheinung sein werde (S engl. 371 [fr. 372]; M 242; vgl. Kl 174; 184). Das wäre der 3. Juli 1981 gewesen. Die Information über den Abschluss der Erscheinungen nach drei Tagen stammt offenbar von der »Gospa« selbst⁵⁸.

⁵⁷ Nach dem Interview P. Bubalos mit Vicka war Ivan nicht mit den anderen Sehern gekommen, weil er keine große Lust dazu gehabt habe (B it. 46). Während der Erscheinung fragte die »Gospa«: »Wo ist dieser Junge?« (sie schien also seinen Namen nicht zu kennen!) Am Abend, gegen sechs Uhr, sei Ivan jedoch auf den Hügel gestiegen und die Gottesmutter sei ihm erschienen (B it. 47).

⁵⁸ Vgl. BOUFLET (2007), 162. MARTIN (2012), 8, meint hingegen, die Ankündigung sei von Marinko Ivanovic programmiert worden, einem Verwandten dreier Seher (Ivankas, Vickas und Ivans). Er habe die Seher drängen wollen, das Ende der »Erscheinungen« anzukündigen, um die Gegenwart der »Gospa« ohne die Menschenmenge genießen zu können: vgl. die Erwähnung Marinkos in S engl. 317 [fr. 313]; M 195.

Da die angeblichen Erscheinungen weitergingen, bereitet dieser nachdrückliche Hinweis große Verlegenheit. Im Gespräch mit P. Bubalo behauptet Vicka, sich nicht mehr an das Detail der drei Tage zu erinnern. »Aber auch das hat jemand gesagt, damit wir in Ruhe gelassen werden« (B 54). Das Interview vom 30. Juni mit den erwähnten Zeugen widerlegt diese Falschaussage.

Mirjana hat am Tag nach der ersten Erscheinung (also am 25. Juni) begonnen, ein Buch über Lourdes zu lesen⁵⁹. Zwischen den Erscheinungen vom 24. und 25. Juni hörten die Seher von den Leuten, dass Maria in Lourdes 18 Male erschienen war; daher kehrten sie auch am 25. Juni zum Podbrdo zurück (vgl. S engl. 206 [fr. 198]; M 64). Nach Mulligan hätten die Seher 18 Erscheinungen erwartet, wie in Lourdes, und nach der von ihnen unternommenen Zählung hätten noch drei gefehlt⁶⁰. Einige Male gab es an den vorausgehenden Tagen zwei und mehr Erscheinungen, aber es scheint schwierig, hier eine genaue Zählung vorzunehmen. Der Hinweis auf das Ende der »Erscheinungen« kommt im übrigen nicht von den Sehern, sondern von der »Gospa«.

Der 30. Juni ist auch wichtig für die bemerkenswerte Anstrengung von P. Zovko, vor allem in seinen Interviews am Vormittag, gleichsam um jeden Preis die »Erscheinungen« in die Pfarrkirche zu verlegen⁶¹. Ein Gotteshaus ist freilich kein geeigneter Ort für ein solches Phänomen, das von der zuständigen kirchlichen Autorität nicht anerkannt ist. Mirjana bemerkte, man solle den Rat Marinkos annehmen und den Leuten sagen, dass die »Gospa« nicht mehr kommen werde, vorausgesetzt, die »Gospa« selbst sei damit einverstanden. Zovko kommentiert: »Hier gibt es nichts, womit sie einverstanden sein müsste, sondern ihr müsst damit einverstanden sein« (S engl. 332 [fr. 330]; M 208).

1.–3. Juli 1981

Mit dem 30. Juni 1981 enden die Interviews auf den Tonbändern. Für einen Bericht über die Ereignisse vom 1.–3. Juli müssen wir andere Quellen befragen.

Am **1. Juli** gab es eine Erscheinung im Auto (B 57–59). Zwei Jahre später behauptete P. Zovko in einem Gespräch mit P. Svetozar Kraljević OFM, auch er habe am 1. Juli eine mystische Erfahrung gehabt. Als er allein in der Kirche betete, habe er eine Stimme gehört: »Geh hinaus und beschütze die Kinder«. Danach seien die Seher gekommen, verfolgt von der Polizei; er habe sie ins Pfarrhaus gebracht, wo sie eine Erscheinung gehabt hätten⁶². Am 31. Mai 1985, bei der Befragung durch die Bischöfliche Kommission über Medjugorje, sagte er aus, am 1. Juli 1981 »eine Begegnung

Als P. Zovko Mirjana am Morgen des gleichen 30. Juni fragte: «Was meinst Du: wie viele Tage wird sie noch kommen?» antwortete sie: «Irgendetwas sagt in mir: zwei oder drei Tage» (S engl. 331 [fr. 329]; M 207). Trotz dieser Vorahnung von Mirjana findet sich in dem abendlichen Interview vom 30. Juni die gemeinsame Antwort der Seher, die auch von den zwei außenstehenden Zeuginnen berichtet wird. Martin erwähnt eine von Mica (und Ljubica) während der Erscheinung gemachte Aufnahme, die nicht auffindbar sei, mit Hinweis auf S engl. 363 [fr. 364], aber dem (im allgemeinen genaueren) Text in Kl 175; M 236 ging es dabei um ein Tonband mit Liedern, das im Auto während der Erscheinung lief.

⁵⁹ Vgl. die ausführlichere Übertragung (als in S engl. 260 [fr. 254]) bei Kl 83; M 74.

⁶⁰ MULLIGAN (2013) 247. Zu den möglichen Einflüssen des Berichts über Lourdes auf die Ereignisse in Medjugorje vgl. S engl. 176–179.

⁶¹ Vgl. besonders gegenüber Ivanka: S engl. 326–328 [fr. 322–324]; M 203; BOUFLET (2007), 149–152.

⁶² Vgl. Kr engl. 42 (Gespräch vom 11. August 1983).

mit der Gospa« gehabt zu haben. Auf die Frage von Bischof Zanic: »Haben Sie Unsere Liebe Frau gesehen?« antwortete Zovko: »Ja«⁶³. P. Zovko gibt an, auch später weitere Erscheinungen der »Gottesmutter« gehabt zu haben⁶⁴.

Vielleicht geht der Sinneswandel Zovkos, von einer skeptischen Haltung zur Annahme der Übernatürlichkeit der Ereignisse, zurück auf den Einfluss von P. Tomislav Vlašić OFM, der bereits am 29. Juni 1981 die Seher besuchte⁶⁵ und der im Mai des gleichen Jahres bei einem großen Treffen der Charismatischen Bewegung in Rom zwei »Weissagungen« empfangen hatte. P. Emiliano Tardif sagte ihm: »Fürchte dich nicht. Ich sende dir meine Mutter«, während Sr. Briega McKenna P. Vlašić auf einem Sitz inmitten einer Menschenmenge sah als Ursprung von Strömen lebendigen Wassers⁶⁶. Auch P. Zovko gehörte zur Charismatischen Bewegung⁶⁷.

Selbst wenn man das Phänomen Medjugorje auf die ersten sieben oder zehn Tage begrenzen würde, wäre es nicht möglich, aus der Nachforschung die Rolle der Patres Zovko und Vlašić auszuklammern sowie den Einfluss der aus dem protestantischen Raum in den katholischen Bereich übertragenen Pfingstbewegung. Ohne die öffentliche Unterstützung durch die Franziskaner, vor der kirchlichen Untersuchung von Seiten des Bischofs, hätte das Phänomen Medjugorje kaum eine so schnelle Verbreitung gefunden⁶⁸.

Die erste Erscheinung in der Pfarrkirche geschah am Donnerstagabend, **2. Juli 1981**. Nach der Erscheinung hielt P. Zovko eine Predigt. Darin betonte er die Umkehr, das Fasten und das Gebet. Er bat seine Pfarrangehörigen, drei Tage bei Brot und Wasser zu fasten. Er lud die »Seher« dazu ein, den Gläubigen ihre Erfahrungen mitzuteilen⁶⁹, und sagte dabei wörtlich: »Die Jugendlichen, die eine Erscheinung gehabt haben und ihre Begegnung mit Unserer Lieben Frau wollen für Euch beten und für Eure Lieben, die zu Hause sind« (B it. 59).

Nach der Erscheinung am Freitag, **3. Juli**, teilten die Seher allen Anwesenden mit, dass die »Gospa« gesagt habe, dies sei ihre letzte Erscheinung. Dafür gibt es zahlreiche Zeugen⁷⁰. Dieses Mal erfolgte die Erscheinung zwei Mal im Pfarrhaus und nicht, wie erwartet, in der Kirche.

⁶³ S engl. 57; 189, Anm. 81 [fr. 37; 181f, Anm. 73]; vgl. BOUFLET (2007), 179–183. Später nennt Zovko andere Daten für das Ereignis: den 30. Juni (was unmöglich ist, weil da die Erscheinung in der Ebene von Cerno stattfand) und den 29. Juni, das Hochfest der Apostel Petrus und Paulus: ZOVKO, Jozo, »*Va' e difendi i ragazzi*«, in Sesar, Ivan et alii, *Medjugorje*, Medjugorje 2003, 34, zitiert bei CORVAGLIA (2018), 45 (29. Juni); LAURENTIN, René, *Racconto e messaggio delle apparizioni di Medjugorje*, Brescia 1987, 62, Anm. 1 (30. Juni), zitiert bei CORVAGLIA (2018), 45. Ein 2006 veröffentlichtes Interview hingegen nennt den Sonntag, 5. Juli 1981: COVIC, Sabrina, *Incontri con Padre Jozo*, Paris 2006, zitiert bei CORVAGLIA (2018), 45. Bei einer angeblich vom Himmel kommenden Stimme als dramatischer Wendepunkt ist ein solches Durcheinander der Daten recht erstaunlich. Vgl. dazu auch die ausgiebigere Behandlung der Frage bei CORVAGLIA (2018), 43–48.

⁶⁴ Vgl. BOUFLET (2007), 183–185.

⁶⁵ Cf. BOUFLET (2007), 141–145.

⁶⁶ Vgl. FOLEY (dt. 2011), 45f.

⁶⁷ Vgl. ZELJKO (2004), 170f.

⁶⁸ So die Wertung von MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ (1991), 48.

⁶⁹ Vgl. M 265f; ZELJKO (2004), 169–173.

⁷⁰ Cf. S engl. 69 [fr. 49f].

3. Ist es möglich, den Beginn des Phänomens auf »die ersten sieben Erscheinungen« zu begrenzen?

Ausgehend von den Quellen und den bereits publizierten Studien zum Thema, ist es sehr schwer zu verstehen, wie es möglich ist, am Beginn des Phänomens von Medjugorje die ersten sieben Erscheinungen von der Folgeentwicklung abzugrenzen, so wie über das Ergebnis der Ruini-Kommission berichtet wird. Die Tonbänder von 1981 (die vor den Erscheinungen vom 1.–3. Juli abgeschlossen wurden) bekunden zwei Erscheinungen für den ersten Tag (24. Juni) sowie jeweils eine Erscheinung für den 25. und den 26. Juni. Während der Erscheinung der »Gospa« am 27. Juni zählt Mirjana vier Erscheinungen, weil die geheimnisvolle Gestalt mehrmals verschwindet, da die Leute auf den Schleier der »Gottesmutter« treten. Auf diese Weise kämen wir schon an diesem Datum auf die Zahl von fünf (oder acht) Erscheinungen. Während des Abends vom 28. Juni erscheint die »Gospa« zwei Male, so dass wir dann bis zu diesem Tag insgesamt sechs Erscheinungen hätten, wenn die beiden Erscheinungen als eine einzige Mariofanie zählen, oder zehn Erscheinungen nach der anderen Zählung. Die siebte (oder elfte) Erscheinung am 29. Juni bringt die Ankündigung einer Erscheinung am folgenden Tag, die während eines Ausfluges in der Ebene von Cerno stattfindet (während die vorausgehenden Erscheinungen am Berg Podbrdo geschahen, an zwei verschiedenen Stellen). So gelangt man zu acht oder zwölf Erscheinungen bereits in den ersten sieben Tagen.

Wenn man hingegen der späteren und weniger genauen Beschreibung Vickas (1984) über die ersten acht Tage folgt (24. Juni – 1. Juli), dann haben wir zwei Erscheinungen am 24. Juni und eine am 25. Juni. Für den 26. Juni verzeichnet die Seherin zwei Erscheinungen für die gesamte Gruppe und eine Erscheinung allein für Marija. Für den Samstag, 27. Juni, erwähnt Vicka drei Erscheinungen: zwei für die gesamte Gruppe (ohne Ivan Dragičević) am Podbrdo und dann auf der Straße beim Rückweg; danach noch eine Erscheinung für Ivan. Nach dieser Beschreibung gelangen wir zu neun Erscheinungen bereits am Samstag, 27. Juni, ohne weitere miteinander verbundene Erscheinungen hinzuzurechnen, weil die Leute auf den Schleier der »Gospa« treten. Die zehnte und elfte Erscheinung auf dem Podbrdo geschehen am 28. und 29. August, während die zwölfte sich in der Ebene von Cerno am 30. Juni vollzieht. Für den 1. Juli berichtet Vicka eine Erscheinung im Polizeiauto vor drei Sehern und eine andere vor Ivan; dabei lässt sie die Möglichkeit zweier weiterer Erscheinungen offen für zwei Seher, die nicht im Polizeiauto waren. Ein Hinweis ist auch denkbar auf eine weitere Erscheinung am 1. Juli im Pfarrhaus. Eindeutig ist der Hinweis auf den 2. Juli, während das Gespräch mit P. Bubalo die die Verlegenheit bereitende Erscheinung am 3. Juli verschweigt, während der die Seher erklärten, dies sei das Ende der Marienerscheinungen. Wenn wir den Gesprächen P. Bubalos mit Vicka folgen, würden wir siebzehn oder achtzehn Erscheinungen in den ersten zehn Tagen haben.

Der Versuch, den Beginn des Phänomens auf die ersten sieben Erscheinungen zu beschränken, gründet vielleicht in der Verbindung der Ereignisse mit dem Podbrdo, vom 24. bis zum 29. Juni, während die nachfolgenden Erscheinungen in der Ebene

von Cerno, im Polizeiauto, im Pfarrhaus usw. geschahen (also an anderen Orten). Eine solche Abgrenzung kann freilich nicht überzeugen, weil am 29. Juni die »Gospa« die Erscheinung des nächsten Tages ankündigt. Erscheinungen auf dem Podbrdo gab es im Übrigen auch noch später, bis zum 12. August, als die Polizei den Zugang zum Erscheinungsort versperrte⁷¹.

4. Dubia bezüglich des übernatürlichen Ursprungs der ersten Erscheinungen

Es gibt verschiedene Theorien, um den Ursprung der Ereignisse zu erklären. Richtig scheint es in jedem Fall, von den Aussagen der Seher selbst und von ihrem oben beschriebenen Verhalten auszugehen. Daraus ergibt sich, dass sie wirklich überzeugt waren, Erscheinungen gehabt zu haben. Wir setzen dies als wahrscheinlichste Erklärung voraus. Handelt es sich aber wirklich um eine Erscheinung der Gottesmutter?

Eine unerfüllte Weissagung (»noch drei Tage«)

Das stärkste Argument gegen eine echte Marienerscheinung ist die falsche Voraussage bezüglich des Endes der Ereignisse nach drei Tagen. Es sind bereits unglaubliche interpretatorische Verrenkungen vollzogen worden, um diese unangenehme Tatsache zu umgehen: die Franziskaner Rupčić und Nuić sprechen von einem »symbolischen« und nicht chronologischen Ausdruck, wie beim Hinweis auf die Auferstehung Christi am »dritten Tag« (sic)⁷²; Laurentin tut den Tatsachen Gewalt an, wenn er behauptet, die Seher seien von der Polizei bedroht worden und man hätte das Ende der Erscheinungen nach drei Tagen am Berg (!) erwartet⁷³. Nach dem Deuteronomium bildet eine unerfüllte Voraussage einen Grund, der gegen die Echtheit einer Weissagung spricht (Dtn 18,22).

Ein Widerspruch zu dem zuvor Gesagten

Außerdem widerspricht der Hinweis auf »noch drei Tage« der Antwort der »Gospa« vom Vortag, wonach die Dauer der Erscheinungen vom Willen der Seher abhängt. Eine solche Antwort unterwirft die souveräne Entscheidung Gottes (bzw. der Gottesmutter) dem menschlichen Willen. Antworten, die einander widersprechen, können keine übernatürliche Ursache haben.

⁷¹ Vgl. ZELJKO (2004) 77. Ein Beispiel (27. Juli 1981) wird beschrieben von Laurentin: LC 147–148

⁷² RUPČIĆ, Ljudevit – NUIĆ, Viktor, *Once again the Truth about Medjugorje*, Zagreb 2002, 85–87, in FOLEY (dt. 2011), 122; ähnlich KLANAC, *Aux sources de Medjugorje* (1998), 36. Über die These, dass die Auferstehung Jesu am dritten Tage kein historischer Hinweis sei, vergleiche man beispielsweise die Kritik von RATZINGER, Joseph, *Jesus von Nazareth II*, Freiburg i.Br. 2011, 282–284.

⁷³ Vgl. LAURENTIN, René, *17 années d'apparitions. Medjugorje. L'hostilité abonde et la grâce surbonde. Plus que 3 voyants. Testament* (Dernières nouvelles, 17bis), Paris 1998, 146, Anm. 1 : «En cette période troublée, sous les menaces de la police [sic], elle voulait dire la fin des apparitions sur la colline, semblait-il: erreur d'optique ...». Diese »Lösung« findet sich auch bei MULLIGAN (2013), 247.

Kein Wunder

Um die Echtheit der Erscheinungen zu beweisen, bitten die Seher um ein Zeichen. Die gegebenen »Zeichen« – der sich drehende Uhrzeiger und das Kind, das erst langsam längere Zeit nach dem Versprechen eine Besserung erfährt – können nicht als übernatürliche Ereignisse anerkannt werden. Hier bietet sich eher eine natürliche Erklärung an oder ein präternaturaler Ursprung (also das Einwirken eines Geistes)

Keine eindeutige Botschaft

Die ersten Tage der Erscheinungen bringen keine Botschaft, wie schon P. Zovko feststellt⁷⁴; am 29. Juni betont er dies öffentlich vor seinen Pfarrangehörigen.

Die auf den Tonbänden wiedergegebenen Gespräche erwähnen mehrere Male den Gruß »Geht im Frieden Gottes« (anscheinend erstmals bei der dritten Erscheinung am 25. Juni)⁷⁵, aber einen solchen Gruß empfinden die Seher nicht als auszurichtende Botschaft. Dieser Gruß wird vom ersten Teil des Tagebuches von Vicka auch für den 31. August und den 1., 3. und 4. September 1981 erwähnt: S engl. 249–250 [fr. 244]. Der einzige Hinweis, der vielleicht auf einen weiteren Gehalt deuten könnte, ist die Antwort auf eine Frage Jakovs, wieso die »Gospa« die Seher versammelt: »damit wir alle in Frieden sein können«⁷⁶. Am gleichen Tag (26. Juni) findet sich auch ein Hinweis auf die Versöhnung⁷⁷. Die angebliche Erscheinung vor Marija vom 26. Juni findet sich noch nicht auf den Tonbändern (siehe oben). Eine »Botschaft« des Friedens ist hingegen deutlich in dem angeblichen Schriftzug MIR (»Frieden«) im Himmel, der für den 25. August 1981 im Tagebuch Vickas erwähnt wird, also fast zwei Monate nach den ersten Erscheinungen⁷⁸.

Während des Interview vom 30. Juni bemerkt Ivanka: »(Die Gospa) antwortet auf alle Fragen, die ihr gestellt werden. Ansonsten spricht sie nicht« (S engl. 320 [fr. 317]; M 197). In der Tat ist festzustellen, dass während der ersten Erscheinungen »die Gottesmutter nie etwas aus eigener Initiative sagt, es sei denn, um zu sagen ›Meine Engel‹ und ›Geht im Frieden Gottes‹. Sie verbleibt im Schweigen und wartet geduldig auf die Fragen«⁷⁹. Erst zu einem späteren Zeitpunkt vorbereitet die »Gospa« eine nicht endende Menge von täglichen »Botschaften«. Die Vorstellung der »Gospa« als »Königin des Friedens« erscheint zum ersten Mal erst am 6. August 1981 (laut Laurentin)⁸⁰. Gemäß dem Gespräch Vickas mit P. Bubalo war der Titel

⁷⁴ S engl. 263 [fr. 258]; M 77; S engl. 286; 294–295 [fr. 280; 288–289]; M 151; 157.

⁷⁵ Vgl. S engl. 210, 214, 224, 226, 242, 244–246, 253–254, 262, 276, 270, 295, 317, 347.

⁷⁶ Interview vom 27. Juni 1981, S engl. 253 [fr. 247]; M 48, mit Bezug auf den 26. Juni; zu diesem ersten Hinweis siehe auch BOUFLET (2007), 65f.

⁷⁷ BOUFLET (2007) 75 konnte daher schreiben: «S'il y a eu des apparitions de la Vierge à Medjugorje entre le 24 juin et le 4 juillet 1981, e si elle a donné un message, c'est celui-ci: paix et réconciliation. Rien de plus». Wenn es laut Bouflet wirkliche echte Erscheinungen in den ersten Tagen gegeben habe, seien sie spätestens durch das Einwirken P. Zovkos auf ein falsches Gleis geleitet worden, um die Erscheinung der »Gospa« in der Pfarrkirche zu programmieren: *ibidem*, 109; 205. Bouflet hält das Einwirken des Bösen schon in den ersten Tagen für möglich (*ibidem*, 124).

⁷⁸ Vgl. S engl. 247 [fr. 241].

⁷⁹ MARTIN (2012), 5.

⁸⁰ Vgl. LAURENTIN – RUPCIC (dt.) (1985), 87 (ein von Jakov gebrachtes Blatt als Antwort auf die zahlreichen Fragen nach der Identität der Erscheinung); LC, 149; BOUFLET (2007), 72f.

»Königin des Friedens« die Antwort auf die Frage von P. David Zrno OFM, der wissen wollte, wie er die Gottesmutter nennen solle (B it. 138)⁸¹.

Anstatt beispielsweise zum Gebet oder zur Umkehr einzuladen, reagiert die »Gospa« in den ersten Tagen nur auf private Fragen. Und da gibt es die seltsame Antwort auf die Frage, warum sie gekommen sei: »weil da viele Leute waren, so dass wir zusammen sein müssen«. Obendrein verwechselt die »Gospa« Judas mit Thomas.

Zahlreiche seltsame Verhaltensweisen

Das Verhalten der »Gospa« zeigt seltsame Züge, die wir bei den echten Marienerscheinungen nicht finden⁸²: das Zittern ihre Hände; das Verhüllen und Enthüllen eines Kindes (?) am ersten Tag; sich berühren und küssen lassen, um dabei in Lachen auszubrechen; das wiederholte Verschwinden, als die Leute auf ihrem Schleier herumtrampeln; der Eindruck, dass man bei der Begegnung mir ihr auf Stahl greift; die graue Farbe des Kleides (ein verdunkeltes Weiß, könnte man sagen); das Fehlen des Gürtels; die Verhüllung des Fußes⁸³; das allmähliche Erscheinen, um aus dem Licht heraus eine Gestalt anzunehmen⁸⁴; das Zögern, dem Erscheinen in der Kirche zuzustimmen. Überraschend ist die Aussage Ivans, wonach die »Gospa« die am 26. Juni versammelte Menschenmenge als »die besten Gläubigen« bezeichnete. Erwähnt haben wir oben auch die Erfahrung des »ekstatischen« Laufes der Seher von Garabandal (1961 in Spanien)⁸⁵. Dieses Detail fehlt in den anerkannten Marienerscheinungen, aber ähnelt den Symptomen, die sich bei einer dämonischen Besessenheit finden⁸⁶.

⁸¹ Vicka bemerkt, es habe sich um den 60. Priesterjubiläum des Franziskaners gehandelt. In einem Interview von 2014 hingegen fügt Vicka den Titel »Königin des Friedens« schon in die angeblichen Worte der »Gospa« vom 26. Juni 1981 ein: [IVANKOVIC-MIJATOVIC], Vicka, con don Michele Barone, *A Medjugorje con Maria. I segreti che la Madonna mi ha affidato*, Milano 2015, 42. Mirjana vollzieht 2016 eine ähnliche Verlegung und spricht gar vom 25. Juni 1981: ČOVIĆ RADOJIČIĆ (2016) 24.

⁸² Vgl. FOLEY (dt. 2011), 92–99.

⁸³ Vgl. auch MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ (1991), 305, Anm. 374, der das Phänomen mit den Marienerscheinungen von Lourdes vergleicht. P. Nègre SJ (1858) argwöhnte, dass Bernadette den Teufel gesehen habe, weil seine (unförmigen) Füße verborgen geblieben seien. Die Heilige antwortete, dass sie die Füße der Jungfrau sehr gut sehen konnte. Am 10. Oktober machte auch Bischof Zanic diese Beobachtung vor P. Rastrelli zugunsten eines teuflischen Ursprungs der Erscheinungen von Medjugorje: vgl. LAURENTIN, René, *La Vierge apparaît-elle à Medjugorje? La fin est-elle proche?* (Dernières nouvelles des Apparitions de Medjugorje, n. 3), Paris 1985, 54.

⁸⁴ Ähnlich ist die Praxis bei okkulten Hellsehern, die eine Kristallkugel für ihre Praktiken benutzen: am Beginn sieht man nichts, dann erscheinen verworrene Nebel, und am Ende zeigen sich Gestalten, die sich bewegen. Vgl. FOLEY (dt. 2011) 96.

⁸⁵ Vgl. FOLEY (dt. 2011), 149–151. Es gibt noch weitere Punkte, die an Garabandal erinnern, wie etwa die Ankündigung eines »großen Zeichens«, das sich nicht verwirklichte – vgl. FOLEY (dt. 2011), 161–163 – und eine unerfüllte Voraussage: Joey Lomangino, ein Blinder, der beim Kommen des »großen Zeichens« sein Augenlicht wiedererlangen sollte, ist 2014 verstorben: vgl. WEBER, Albrecht, *Garabandal. Der Zeigefinger Gottes*, Meersburg 2000², 136; 161–162, konfrontiert mit der Todesnachricht, z.B. in *Joey Lomangino passed away on June 18th 2014*, www.garabandal.org/News/Joey/shtml (Zugang 24.8.2018).

⁸⁶ Vgl. das Beispiel einer Besessenen in RODEWYK, Adolf, *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen*, Aschaffenburg 1970², 247: die Frau steigt mit einer unglaublichen Geschwindigkeit auf einen steilen Berg von hundert Metern Höhe.

Einige Reaktionen der Seher sind kein Zeichen für die heilige Furcht, welche die Begegnung mit einem Boten Gottes auszeichnet, sondern bekunden einen panischen Schrecken: die Flucht Vickas am ersten Tag; die eiskalten Hände Marijas am 26. Juni; die Ohnmacht dreier Seherinnen, als das Weihwasser ausgesprengt wird. Die eiskalten Hände lassen sich vergleichen mit »der eisigen Kälte, die regelmäßig die Sitzungen des Spiritismus begleiten«⁸⁷.

Ein negatives Ergebnis

Um den übernatürlichen Ursprung einer Erscheinung festzustellen, gilt es die Kriterien zu berücksichtigen, welche die Kirche in einer Jahrhunderte alten Praxis angewandt hat und in den 2012 veröffentlichten einschlägigen Normen zusammengefasst wurden⁸⁸. Die mutmaßlichen Seher müssen glaubwürdig sein und die mitgeteilte Botschaft darf keine lehrmäßigen Irrtümer enthalten; die Früchte sind zu untersuchen; nicht zu vergessen ist die Bedeutung der sich erfüllten Weissungen und der Wunder. Möglich ist es, dass ein Seher »- möglicherweise unbewusst – zu einer authentischen übernatürlichen Offenbarung rein menschliche Elemente oder gar irgendwelche Irrtümer der natürlichen Ordnung hinzugefügt haben könnte«⁸⁹. In unserem Fall finden sich jedoch die Zeugnisse mehrerer Seher, die auf übereinstimmende Weise verschiedene problematische Faktoren erwähnen, die mit dem Ereignis selbst verbunden scheinen: insbesondere die Voraussage über das Ende der Erscheinungen und die lächerlichen Gesichtspunkte wie der wiederholten Flucht der »Gospa«, weil die Leute ihr auf den Schleier treten. Die problematischen Faktoren sind anscheinend nicht allein mit den subjektiven Grenzen der Seher erklärbar, sondern gehen offenbar auf das Ereignis selbst zurück.

Auch wenn man, ohne wirklichen Grund, die Untersuchung der angeblichen Erscheinungen auf den Zeitraum vom 24. Juni bis zum 3. Juli 1981 beschränken würde – wir finden schon in diesen zehn Tagen eine beachtliche Anzahl von Elementen, die – als Ganzes gesehen – die Übernatürlichkeit der Ereignisse ausschließen. Insbesondere findet sich der Widerspruch zwischen der Voraussage der »Gospa« über das Ende der Erscheinungen am 3. Juli und der entgegengesetzten Antwort, wonach die Erscheinungen dauern würden, »solange ihr wollt«.

Eine psychologische oder parapsychologische Erklärung?

Nicht annehmbar scheint die Meinung, den Beginn der Erscheinungen als subjektives Ereignis zu erklären, das mit irgendeiner mentalen Fehlleistung der Seher verbunden sei. Um die berichteten Geschehnisse einzuordnen, ist das Urteil plausibel

⁸⁷ BOUFLET (2007), 51.

⁸⁸ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Normen für das Verfahren zur Beurteilung mutmaßlicher Erscheinungen und Offenbarungen*, Città del Vaticano 2012; HAUKE, Manfred, *Kurzer Kommentar zu den Normen der Glaubenskongregation über die Beurteilung mutmaßlicher Erscheinungen und Privatoffenbarungen*, in *Sedes Sapientiae*. Mariologisches Jahrbuch 16 (2/2012) 23–34.

⁸⁹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Normen für das Verfahren zur Beurteilung mutmaßlicher Erscheinungen und Offenbarungen*, Città del Vaticano 2012, 20.

(zumindest im Blick auf die hier betrachteten ersten Tage), wonach die Seher etwas erfahren, was andere Menschen normalerweise nicht erfahren.

Könnte dieses »etwas« eine Erfahrung sein, die ihren Ursprung in der subjektiven seelischen Verfasstheit der Seher findet? Verschiedene Autoren äußern sich in dieser Richtung. Ivo Sivrić geht aus von einer Aussage Jakovs: »Wenn ich eine Frage stelle, dann denke ich in mir selbst, was die Gospa mir antworten wird, und sie sagt mir dies. Es ist in mir« (S engl. 363 [fr. 364]; M 236)⁹⁰.

Der ausführlichste Versuch einer psychologischen Erklärung findet sich in der Doktorarbeit von Ivan Zeljko (2004). Die Trauer Ivankas über den Verlust ihrer Mutter zwei Monate vor den Ereignissen, gemeinsam mit dem narkotischen Einfluss der am 24. Juni gerauchten Zigarette, habe eine Halluzination auslösen können, gestützt von einem eidetischen Temperament; ein unerwartetes Licht habe eine Vision provozieren können⁹¹. Um die eidetischen Bilder zu lenken, habe die Phantasie einen Anknüpfungspunkt finden können im Gemälde des Malers Vlado Falak, das 1974 in die Pfarrkirche von Medjugorje kam⁹². Das Bild zeigt Maria, die über Medjugorje schwebt. Sie trägt ein weißes Kleid und einen weißen Schleier sowie einen blauen Mantel und einen blauen Gürtel; eine Krone gibt es nicht, aber von den Händen strömen Lichtstrahlen auf Medjugorje zu (eine Anspielung auf die Vermittlung der Gnaden)⁹³. Das von den Sehern für die ersten Tage beschriebene Erscheinungsbild erwähnt hingegen die ungewöhnliche Farbe Grau für das Kleid; einen Gürtel gibt es nicht; nicht der Mantel geht bis zur Erde, sondern der Schleier, auf dem gemäß der Beschreibung der Seher sogar die Leute herumtreten (ohne dies zu bemerken)⁹⁴. Die Visionen, die von dem Bild ausgelöst würden, wären eine unfreiwillige Selbsttäuschung⁹⁵ oder aber eine Mischung zwischen Halluzinationen und paranormalen Fähigkeiten⁹⁶.

Hier öffnet sich die gesamte Problematik um die Parapsychologie, die gewöhnlich alle paranormalen Phänomene auf psychische Kräfte des Unbewussten zurückführt. Dagegen ist mit Klarheit zu betonen, dass eine solche Hypothese nicht verifizierbar ist: andernfalls wären die »paranormalen« Subjekte in der Lage, ihre angeblichen Kräfte gemäß ihrem freien Willen zu gebrauchen. Wenn es sich aber um unerklärbare empirische Ereignisse handelt, die nicht vom Willen wiederholt werden können,

⁹⁰ Vgl. SIVRIĆ (engl., 88; fr., 72).

⁹¹ Vgl. ZELJKO (2004), 381–399.

⁹² Vgl. ZELJKO (2004), 397; siehe schon S engl. 181 [fr. 174].

⁹³ Siehe z.B. MULLIGAN (2013), 13, oder im Internet http://www.comprendre-medjugorje.info/fr/livres/comprendre_medjugorje/l_etonnant_tableau.html (Zugang 28.08.2018); vgl. KLANAC, Daria, *Comprendre Medjugorje: Regard historique et théologique*, avec la collaboration du théologien Arnaud Dumouch, Medjugorje – Paris 2009², 176.

⁹⁴ Siehe z.B. S engl. 269 [fr. 263]; M 109, 115; 121; 131 (Marija; Ivanka; Mirjana; Vicka, über den 27. Juni, im Interview vom Vormittag des 28. Juni).

⁹⁵ Vgl. ZELJKO (2004) 414.

⁹⁶ Vgl. GRAMAGLIA, P.A., *Equivoco di Medjugorje: apparizioni mariane o fenomeni di medianità?* Torino 1987; DERS., *Verso un »rilancio« mariano?* Torino 1985, 33–90, zusammengefasst in LAURENTIN, René, *7 années d'apparitions. Le temps de la moisson ?* (Dernières nouvelles de Medjugorje, 7bis), Paris 1988, 32–35.

dann muss die Möglichkeit diskutiert werden einer übernatürlichen Ursache (Gott, gute Engel) oder eines außernatürlichen Faktors (böse Geister)⁹⁷.

Die psychologische (und die parapsychologische) Hypothese müssen sich mit der Tatsache auseinandersetzen, dass bei den Sehern keine psychischen Krankheiten diagnostiziert worden sind⁹⁸.

Ein präternaturales Ereignis

Die Wertung, dass die Seher die ersten visionären Begegnungen nicht von sich aus erfunden haben, scheint annehmbar. Die Seher sind mit einem Gegenüber konfrontiert, das sie überrascht. Falsch ist hingegen die Alternative »entweder subjektiv oder übernatürlich«. Es gibt auch die Möglichkeit des Präternaturalen (Außernatürlichen). Die falschen Voraussagen und merkwürdigen, z.T. lächerlichen Züge im Verhalten der Erscheinung sprechen nicht für eine göttliche Ursache, sondern für einen dämonischen Ursprung. Die falsche Voraussage über das Ende der Erscheinungen geht nicht auf irgendeinen Irrtum der Wahrnehmung von Seiten der Seher zurück oder auf die Lektüre eines Buches über Lourdes, sondern auf die Erscheinung selbst, wie es sich aus den übereinstimmenden Zeugnissen der Seher und zweier am 30. Juni anwesenden Frauen ergibt, die am Abend des gleichen Tages auf Tonband aufgenommen wurden. Schon am 29. Juni, also schon während der anfänglichen Erscheinungen auf dem Podbrdo, finden wir hingegen die Antwort der »Gospa«, die dem widerspricht, was sie am 30. Juni verlautbart, nämlich dass die Erscheinungen dauern werden, »solange ihr wollt«. Wenn man die Übernatürlichkeit der ersten sieben Erscheinungen anerkennen würde, wäre es nicht möglich, diesen Zeitraum von den folgenden Ereignissen abzugrenzen und vielleicht noch fünfzig Jahre auf den Tod des letzten Sehers zu warten. In der Phänomenologie der Erscheinung selbst präsentieren sich einige höchst seltsame Züge, die insgesamt eine präternaturale Präsenz anzudeuten scheinen (also einen dämonischen Einfluss). Unter den Autoren, die schon zuvor diese Hypothese näher entwickelt haben, gehören der französische Ordensmann »Michel de Sainte Trinité«, Dom François Marie Velut, der Generalobere der Kartäuser von 2012 bis 2014⁹⁹, sowie Donal Anthony Foley, ein englischer Experte für Marienerscheinungen¹⁰⁰.

⁹⁷ Über die Grenzen »parapsychologischer« Ansätze (mit dem Beispiel von Zeljko) siehe ausführlicher HAUKE, Manfred, *Psychotrip, Teufelsspek oder Werk des Heiligen Geistes. Die Ereignisse von Medjugorje in neueren Veröffentlichungen*, in *Sedes Sapientiae. ariologisches Jahrbuch* 9 (2/2005) 159–174 (Nachdruck in: *Theologisches* 11 [2005] 613–622). In aller Kürze haben wir versucht, die Ereignisse von Medjugorje auf die Punkt zu bringen, bereits in einem Interview mit der »Tagespost« vom 2. Februar 2010: es findet sich, mit zusätzlichen Fußnoten versehen und einer Dokumentation der nachfolgenden Diskussion, in FRANKEN, Rudo, *Eine Reise nach Medjugorje. Bedenken hinsichtlich der Erscheinungen*, Augsburg 2011, 207–266; zum neueren Stand vgl. *Mut zur Aufdeckung*, in *Die Tagespost*, 2. August 2018, S. 9 (Interview mit Regina Einig); DOPPELBAUER, Eva – HAUKE, Manfred, *Ist das Medjugorje-Phänomen echt? Exklusiv-Interview mit Prof. Dr. Manfred Hauke*, in *Theologisches* 48 (8–9/2018) 401–412.

⁹⁸ Vgl. LAURENTIN, René – JOYEUX, Henri, *Medizinische Untersuchungen in Medjugorje*, Graz 1986, 17–20.

⁹⁹ MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ (1991) 226–305.

¹⁰⁰ Vgl. FOLEY (2017) 19; (dt. 2011) und passim.

In der Folge vermischt sich der präternaturale Einfluss mit dem menschlichen. Die Tatsache, dass es in Medjugorje Bekehrungen gegeben hat, also gute Früchte, ist kein Argument, dass die Augen verschließen kann für die gegenläufigen Faktoren und den eben beschriebenen Anfang des Phänomens. In der späteren Abfolge der Ereignisse finden wir markante Beispiele des Ungehorsams gegenüber den rechtmäßigen Weisungen des Bischofs (mit dem Rückgriff auf angebliche Erscheinungen der »Gospa«)¹⁰¹, Botschaften mit absurdem Inhalten¹⁰² und Aussagen im Widerspruch zum Glauben der Kirche¹⁰³, eine regelrechte Lawine von Pseudo-Mystik mit hunderten von »Sehern« (mit einer »Initialzündung« in Medjugorje) und eine Verquickung mit problematischen ökonomischen Faktoren¹⁰⁴. Wenn wir ein Urteil über die Echtheit der angeblichen Marienerscheinungen geben sollen, dann ist unseres Erachtens die richtige Antwort »constat de non supernaturalitate«.

Anhang, siehe nächste Doppelseite: Tabelle über die Interviews mit den mutmaßlichen Sehern vom 27.-30. Juni 1981 sowie über die während der Erscheinungen vom 28. und 29. Juni 1981 aufgenommenen Tonbänder

The first »apparitions« of the »Gospa« at Medjugorje and their evaluation. A short status quaestionis

Abstract

After the interview of Pope Francis of May 13, 2017, during the flight from Fatima to Rome, the discussion on the authenticity of the presumed Marian »apparitions« at Medjugorje has been concentrated on the beginning of the phenomenon, especially the first seven »apparitions« within the first ten days, presumably recognized by the Commission directed by the Cardinal Ruini as genuine Marian apparitions. The present article parts especially from the interviews with the seers registered by the Franciscans of Medjugorje from June 27–30, 1981, and describes critically the events of the first ten days (from June 24 until July 3, 1981), i.e. the date when the »apparitions«, according to the preannouncement of the »Gospa«, should have terminated. An attentive study of the historical sources shows the impossibility to circumscribe the phenomenon to the »first seven apparitions«. The theological evaluation of the phenomenon excludes a supernatural origin. For the beginning of the phenomenon it is probable, on the contrary, to presume a preternatural factor.

¹⁰¹ Vgl. FOLEY (dt. 2011) 183–192; CORVAGLIA (2018) 68–75; 138–145

¹⁰² Vgl. z.B. FOLEY (dt. 2011) 166f (die Geschichte vom blutigen Taschentuch und dem Ende der Welt im Tagebuch von Vicka); der 2000. Geburtstag der Gottesmutter am 5. August 1984: La Curia diocesana di Mostar, *Le fantasie sul »compleanno della Madonna«, ovvero come è sorto il »festival dei giovani«*, 2 agosto 2018, in www.md-tm.ba (cons. 5.8.2018).

¹⁰³ Vgl. z.B. FOLEY (dt. 2011) 170 (»Chronik« der Erscheinungen vom 16. September 1981: die Seher sollen nicht für sich selbst beten, sondern für die anderen), 171 (»Chronik« vom 6. Mai 1982: die Heiligen sind im Himmel mit Seele und Leib; »Chronik« vom 1. Oktober 1982: »Vor Gott sind alle Religionen identisch. Gott regiert sie wie ein König in seinem Königreich ...«).

¹⁰⁴ Siehe etwa das Buch FOLEY (dt. 2011); CORVAGLIA (2018) 183–212.

Interview oder aufgenommene „Erscheinung“	Sivrić (engl. 1989) [franz. 1988]	Klanac (franz. 1998)	Mulligan (engl. 2013)
27.6., Morgen: Interview mit Ivanka, Vicka und Marija (durch P. Čuvalo OFM)	(pp.) 203–217 [195–210]	–	62–72
27.6., Nachmittag: Ivan (P. Čuvalo)	219–230 [211–222]	–	91–100
27.6., Nachmittag: Jakov (P. Zovko OFM, P. Kosir)	253–257 [247–251]	69–81	47–60
27.6., Nachmittag: Mirjana (P. Zovko)	259–265 [253–259]	82–89	73–78
28.6., Sonntagmorgen: Marija (P. Zovko)	–	–	105–111
Ivanka (P. Zovko)	–	–	113–117
Mirjana (P. Zovko)	267–272 [275–286]	90–96	120–125 126–128
Vicka (P. Zovko)	–	–	129–132
Jakov (P. Zovko)	273–274 [267–268]	97–100	101–104
Aufnahme der „Erscheinung“ vom 28.6. (Grgo Kozina)	–	–	136–137

Interview 28.6., Abend: Ivanka, Marija, Ivan, Jakov (P. Čuvalo)	–	–	139–140
Marija (P. Čuvalo)	231–242 [223–235]	–	79–88
Jakov (P. Zovko)	275–279 [269–273]	113–116	169–172
Mirjana (P. Zovko, Kosir)	281–292 [275–286]	117–126	148–155
Ivanka (P. Zovko, P. Zrno)	293–306 [287–301]	101–112	156–167
Ivan (P. Zovko, Zrno)	307–313 [303–309]	127–131	141–146
Aufnahme der „Erscheinung“ vom 29.6. (Kozina)	–	–	188–191
Interview 30.6., Morgen: Ivanka (P. Zovko)	315–328 [311–325]	132–144	193–204
Mirjana (P. Zovko)	329–339 [327–337]	145–154	205–213
Vicka (P. Zovko)	341–344 [339–343]	155–158	214–217
Interview 30.6., Abend: Jakov, Mirjana, Ivanka, Vicka, Marija; Mica Ivanković, Ljubica Vasilj-Gluvic (P. Zovko, Kosir)	345–379 [345–380]	159–191	218–247

Zur Theologie der Berufung

Von Ernst Burkhardt, Wien

Zusammenfassung

Mit dem Blick auf die Bischofssynode 2018 wird der Begriff »Berufung« biblisch und in seiner historischen Entwicklung gerafft dargestellt. Diese gipfelt nach dem Vorgang des heiligen Josefmaria Escrivá in der Lehre des II. Vatikanums von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Eine nachhaltige Berufungspastoral ist darauf angewiesen, durch die Förderung des Strebens nach Heiligkeit in allen Schichten der Gesellschaft jene Lebensräume zu schaffen, in denen spezifische Berufungen für den Dienst der Kirche gedeihen können.

Es liegt nahe, sich Gedanken über das »Phänomen Berufung« zu machen anlässlich der XV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, die Papst Franziskus für Oktober 2018 einberufen hat. Sie befasst sich mit dem Thema: »Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung«. Ziel der folgenden Überlegungen soll nur sein, einige theologische Grundprinzipien herauszustreichen, die eine christliche Erörterung dieser für die Kirche zweifellos vitalen Frage nicht übersehen kann.

1. »Berufung« in der Heiligen Schrift

Bekanntlich entspricht das Wort »Berufung« dem griechischen »klêsis« (und dem lateinischen »vocatio«), das »Ruf, Anruf, Zuruf« bedeutet. Der Ausdruck »rufen« (»kaleo«) und seine Derivate werden im Alten Testament hunderte Male auf Gott, der ruft, bezogen¹. So wie ein Vater seinem Sohn einen Namen gibt und ihn bei diesem Namen nennt oder »ruft«, so »ruft« Gott und gibt in analoger Weise einen Namen, der das Wesen von etwas bezeichnet – zum ersten Mal in *Gen 1,5*: »Gott nannte das Licht »Tag«, und die Finsternis nannte er »Nacht« – oder der sich auf ein Wesenskonstitutivum bezieht wie im Fall des ersten Menschen, den Gott »Adam« nennt (vgl. *Gen 5,2*), da er ihn aus dem Lehm der Erde, aus »adamah«, geformt hatte (vgl. *Gen 2,7*). In der Schrift ist auch die Rede davon, dass Gott jemanden »zu sich ruft«, damit er herantrete und eine Sendung empfangen, die sein Leben prägen soll, wobei Gott seine Absicht kundtut und eine freie Antwort erwartet. So kann man zum Beispiel die Berufung des Mose verstehen: »[Gott rief] aus dem Dornbusch: Mose, Mose! Da antwortete er: Hier bin ich« (*Ex 3,4*). Dieser »Ruf«

¹ Die folgenden Überlegungen stützen sich zum Teil wörtlich auf E. Burkhardt-J. López, *Alltag und Heiligkeit in der Lehre des heiligen Josefmaria*, Band 1, Köln 2015. Dort Einzelangaben und Hinweise auf weiterführende Literatur.

steht in Zusammenhang mit dem das Wesen bezeichnenden Namen, denn Gott ruft den Menschen, um ihm eine Sendung zu übertragen, die sein Leben durch und durch bestimmen soll. »Die Berufung ist der ewige und freie Akt Gottes, durch den er einem bestimmten Menschen das Warum und Wozu seines Lebens enthüllt.«² So konnte behauptet werden, die göttliche Berufung sei »die christliche Definition des Menschen.«³

Im Neuen Testament kommt der Ausdruck ›Ruf‹ im Sinn einer göttlichen Berufung mehr als zweihundertmal vor. Er meint den unverdienten Ruf Gottes zur Adoptivkindschaft in Jesus Christus und zur Teilnahme an seiner Erlösersendung. Bei Paulus lesen wir, Gott habe uns »mit einem heiligen Ruf gerufen, nicht aufgrund unserer Werke, sondern aus eigenem Entschluss und aus Gnade, die uns schon vor ewigen Zeiten in Christus Jesus geschenkt wurde« (2 Tim 1,9). Der Rufende ist Jesus Christus selbst, insofern er Gott ist. Er beruft durch Verleihung eines neuen Namens: »Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas heißen. Kephas bedeutet: Fels« (Joh 1,42). Und er ruft durch Übertragung einer Aufgabe: »Jesus stieg auf einen Berg und rief die zu sich, die er erwählt hatte, und sie kamen zu ihm. Und er setzte zwölf ein, die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten« (Mk 3,13–14). Die Berufung ist die in einem bestimmten Augenblick erfolgende Enthüllung einer vorausgegangenen Erwählung. Das bezeugt der heilige Paulus, wenn er von sich selbst sagt: »Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch die Gnade berufen hat, hat mir in seiner Güte seinen Sohn offenbart, damit ich ihn unter den Heiden verkündige« (Gal 1,15–16).

Die Heilige Schrift berichtet von zahlreichen Einzelberufungen: Abraham, Mose, die Apostel ... Das bedeutet jedoch nicht, dass Gott nur einige beruft. Er ruft alle zur Heiligkeit, denn »das ist es, was Gott will: eure Heiligung« (1 Thess 4,3). In Einzelfällen werden besondere Aufgaben übertragen, aber die Berufung bringt immer Teilhabe an der Sendung Christi mit sich, den allumfassenden Heilsratschluss des Vaters auszuführen, denn Gott »will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). Mit anderen Worten: Gott beruft alle Menschen dazu, mit ihm eins zu werden – er ruft sie zur Heiligkeit –, und gibt den Christen, indem er ihnen am Mittlerwirken seines Sohnes Anteil gewährt, den Auftrag, diesem universalen Heilsplan zu dienen.

2. Die historische Entwicklung des Begriffs »Berufung«

In den ersten Jahrhunderten der Väterzeit verwendet man den Terminus Berufung, wie das etwa beim Hirten des Hermas zu sehen ist, zur Bezeichnung »der großen und heiligen Berufung der Taufe«⁴. Aus der Taufe leitet man die Berufung jedes einzelnen Christgläubigen zur Heiligkeit ab, und es wird betont, dass diese Berufung eine radi-

² P. Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1986, S. 17.

³ J.L. Illanes, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, S. 106.

⁴ *Hirt des Hermas*, XXXI, 6.

kale Änderung des Lebens verlangt. Der Ausdruck wird auch im Sinn des Hebräerbriefes zur Bezeichnung der besonderen Berufung zum Priestertum verwendet: »Keiner nimmt sich eigenmächtig diese Würde, sondern er wird von Gott berufen, so wie Aaron« (*Hebr 5,4*).

Dieser Wortgebrauch konkurriert aber in keiner Weise mit dem, der sich auf die Heiligkeit bezieht, zumal er den Ruf zu einem Dienst bezeichnet, der für das Heiligkeitsstreben aller erforderlich ist. Die frühen Kirchenschriftsteller sprechen auch von der ›Berufung zum Martyrium‹. So sagt Clemens von Alexandrien beispielsweise, dass die echten Märtyrer nicht jene sind, die sich verwegen der Gefahr aussetzen, sondern jene, die ihr Zeugnis ablegen, sobald Gott sie zum Martyrium beruft⁵. Auch dieser Ruf schmälert nicht den Ruf zur Heiligkeit, noch rückt er ihn in den Hintergrund. Alle sind zur Heiligkeit berufen; einige erlangen sie durch das Martyrium.

Ab dem 4. Jahrhundert zeichnet sich aber ein Wandel ab. Es kommt zu einer Verengung des Begriffs ›Berufung‹. In seinem Werk über das Leben des Wüstenvaters Antonius berichtet Athanasius, wie der Heilige in einer Predigt die an den reichen Jüngling gerichteten Worte Jesu hört: »Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach« (*Mt 19,21*). Er fasst sie als an sich selbst gerichtet auf, verkauft seinen Besitz, widmet sich dem Gebet und der Askese und zieht sich bald darauf in die Wüste zurück⁶. Er kommt einer göttlichen Einladung nach. Das Wort ›Berufung‹ wird in der Folge immer wieder mit dieser besonderen Aufforderung zum Verlassen der Welt in Verbindung gebracht, und man tendiert mehr und mehr dazu, es (abgesehen vom Priestertum) für die verschiedenen Formen des geweihten Lebens zu reservieren. ›Eine Berufung haben‹ heißt nun immer mehr, zum Priester bzw. zum Einsiedler oder Mönch berufen zu sein. Das bedeutet nicht, man hätte vergessen, dass alle Gläubigen – also auch die Laien – zur Heiligkeit berufen sind. In der Tat hat die Kirche diese Wahrheit nie vergessen und konnte sie auch nicht vergessen. Am Anfang sind die Zeugnisse dafür zahlreich, wie etwa den Texten des Johannes Chrysostomus und anderer Väter zu entnehmen ist. Man findet sie auch in späteren Epochen. Um eines aus jüngerer Zeit anzuführen, seien aus dem 17. Jahrhundert die kraftvollen Worte des Pierre de Bérulle zitiert, die er an alle Getauften richtet: »Ihr könnt alle Heilige sein, wenn ihr nur wollt. Ihr müsst alle Heilige sein. Und wenn ihr es nicht seid, entwürdigt ihr eure Stellung.«⁷ Für den Katechismus des heiligen Pius X. aus dem Jahr 1905 handelt es sich dabei um eine Lehre, die immer schon gegolten hat. Trotzdem ist zuzugeben, dass diese Berufung, was den Laien betrifft, in einem eher allgemeinen Sinn verstanden wurde, als würden nicht auch sie konkret gerufen werden. Diese Ansicht wird mit verschiedenen Nuancen im Wesentlichen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ziemlich allgemein vertreten.

⁵ Clemens von Alexandrien, *Stromata*, VII, 11.

⁶ Vgl. Athanasius, *De vita Antonii*, Prolog.

⁷ P. de Bérulle, *Œuvres de piété*, 212. *Du devoir des chrétiens et de leur obligation à la sainteté*, in *Œuvres complètes* (M. Dupuy, Hrsg.), Band 4, Paris 1996, S. 113.

3. Die Wiederentdeckung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit

Das II. Vatikanische Konzil mit seiner Proklamation der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit – und damit auch der Heiligkeitsberufung des »Durchschnittschristen« mitten in der Welt – bildet den für alle erkennbaren Wendepunkt. Der Begriff ›göttliche Berufung‹ wird nun wieder auf alle Gläubigen angewendet – auch auf die Laien, und zwar in vollem Umfang. Es ist freilich festzustellen, dass viele Theologen, die sich mit diesem Thema beschäftigten (auch nach dem Konzil), diese Änderung nicht wirklich erfasst haben und daher auch ihre Tragweite nicht entsprechend berücksichtigen. Es wird zwar von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit gesprochen, aber nach wie vor wird nur die Ordens- oder die Priesterberufung tatsächlich als Berufung gewertet. Von der besonderen Berufung zur Mitwirkung an der Sendung der Kirche, die an Laien geht, ist kaum die Rede.

Hier kann der Gründer des Opus Dei nicht unerwähnt bleiben. Er braucht den Wandel, den das Konzil bringt, nicht zu rezipieren. Er hat ihn antizipiert. Er ist eindeutig Vorläufer für diesen zentralen Lehrpunkt des Konzils, mit dem sich die Kapitel IV und V der dogmatischen Konstitution über die Kirche beschäftigen. Es ist nur folgerichtig, dass eines der liturgischen Gebete an seinem Gedenktag darauf hinweist, dass Gott ihn bestellt hat als »*universalis vocationis ad sanctitatem et ad apostolatum in Ecclesia praeconem*«, ihn also als den Herold der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit und zum Apostolat bezeichnet. Auch Papst Benedikt XVI. hat im Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* ausdrücklich auf den heiligen Josefmaria und »seine Predigt über den universellen Ruf zur Heiligkeit«⁸ Bezug genommen. In der Tat nimmt seine Lehre die ursprüngliche, kraftvolle Bedeutung des Begriffes eines an alle Christen ergehenden Rufes zur Heiligkeit wieder auf und betont konkret, dass er sich auch an die Laien richtet. Was die Wechselfälle der Geschichte aus dem Bewusstsein vieler getilgt hatten, rückt er wieder voll ins Licht.

Wenn das jüngste Apostolische Schreiben von Papst Franziskus *Gaudete et exsultate* den heiligen Josefmaria – zum Erstaunen mancher – nicht erwähnt, so ist die Erklärung dafür sehr einfach. Der Papst spricht nicht, wie da und dort angekündigt, von der »allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Welt«, sondern vom »Ruf zur Heiligkeit *in der Welt von heute*«. Er verfolgt also ein für seinen Pontifikat charakteristisches, rein praktisches Ziel, das er selbst gleich eingangs erläutert:

Es soll hier nicht um eine Abhandlung über die Heiligkeit gehen, mit vielen Definitionen und Unterscheidungen, die dieses wichtige Thema bereichern könnten, oder mit Analysen, die über die Mittel der Heiligung anzustellen wären. Mein bescheidenes Ziel ist es, den Ruf zur Heiligkeit einmal mehr zum Klingen zu bringen und zu versuchen, ihn im gegenwärtigen Kontext mit seinen Risiken, Herausforderungen und Chancen Gestalt annehmen zu lassen. Denn der Herr hat jeden von uns erwählt, damit wir in der Liebe »heilig und untadelig leben vor ihm« (Eph 1,4)⁹.

⁸ Benedikt XVI., Apost. Schreiben *Verbum Domini*, 30.9.2010, Nr. 48.

⁹ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Gaudete et exsultate*, 19.3.2018, Nr. 2.

4. Was heißt »allgemeine Berufung zur Heiligkeit« wirklich?

Wieso aber kann man sagen, dass Gott jeden zur Heiligkeit beruft? Die Frage ist dem jetzigen Prälaten des Opus Dei, Msgr. Fernando Ocáriz, oft vorgelegt worden, und er hat sich zeit seines Lebens mit dem Thema »Berufung«, nicht zuletzt im Kontext der »Berufung zum Opus Dei«, immer wieder beschäftigt. Seine Antwort lautet:

Um das zu verstehen, muss man sich in erster Linie vor Augen führen, dass niemand durch Zufall zur Welt kommt, sondern dass dahinter der Wille Gottes steht. Für den Schöpfer ist alles Gegenstand der Erwählung, auch der Beginn und das ganze Leben eines jeden von uns. Der göttlichen Vorsehung entgeht kein Detail. Sie reicht hinab bis ins Allerkleinste. Jede Person ist also erwählt, von Gott ins Dasein gerufen mit einem bestimmten Ziel, das ihrem Leben Sinn verleiht. Dieses Ziel ist das Heil bzw. die Heiligkeit (beides ist im Grunde dasselbe), die in der Vereinigung mit Gott in Jesus Christus besteht, zunächst im gegenwärtigen Leben und schließlich für alle Ewigkeit im Himmel. Das ist unsere Bestimmung, unsere Verwirklichung als Personen, unser Glück und unsere Fülle.

Der universale Heilswille Gottes ist ein wesentlicher Bestandteil der göttlichen Offenbarung: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, sagt der hl. Paulus (1 Tim 2,4). Zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen bedeutet in der Sprache des Neuen Testaments, die persönliche Vereinigung mit Jesus Christus in Erkenntnis und Liebe zu erreichen und in Ihm mit dem Vater und dem Heiligen Geist. Das ist der ewige Ratschluss Gottes für alle und für jeden einzelnen Menschen. Dazu hat Er uns erschaffen.

Dann muss man bedenken, dass sich die Berufung nicht darauf beschränkt, jedem Einzelnen nur das Ziel seines Lebens zu zeigen. Sie weist ihm auch den Weg zu diesem Ziel. Jeder Mensch ist von Gott gerufen, ein bestimmtes Leben zu führen aufgrund einer persönlichen und unwiederholbaren Berufung, die eine Konkretisierung des allgemeinen Rufes zur Heiligkeit ist. Dieser Ruf ist sowohl eine von außen kommende Einladung als auch eine innere Gnade: Licht, das den Sinn und den konkreten Lebensweg des Einzelnen nach Gottes Willen aufzeigt, und Impuls, der es möglich macht, diesen Weg zu beschreiten und zu gehen. Jeder muss daher größtes Interesse daran haben, seine eigene Berufung zu entdecken.¹⁰

Natürlich bedeutet das nicht, dass Gott den Menschen gleichsam »vorprogrammiert«. Er rechnet mit unserer Freiheit, deren Schöpfer er ist und die geheimnisvoll von seiner Gnade berührt, aber nicht überwältigt wird. Wenn er uns ohne jedes Verdienst unsererseits in seine Kirche gezogen hat, dann hat diese seine Berufung deutlichere Konturen angenommen, und die Orientierungen, die wir als Getaufte erhalten, machen es ungleich einfacher, den Weg zu erkennen, den Gott uns führt. Vor allem ist dann (wenigstens theoretisch) klar, dass Heiligkeit letztlich in der Liebe zu Gott besteht und damit in der Erfüllung seiner Gebote, so wie die Kirche sie uns darlegt. Und gerade das Hauptgebot der christlichen Religion ist nicht negativ formuliert, sondern appelliert an die Freiheit des Menschen, mit seinem ganzen Herzen und mit allen seinen Kräften Gott anzuhängen und das Wohl des Nächsten zu suchen – im Rahmen der konkreten Möglichkeiten und unter Einsatz der Talente, die Gott dem Einzelnen geschenkt hat.

¹⁰ F. Ocáriz, *Die Welt ist in der Kirche versöhnt*, Wien 2017², S. 138 f.

Daraus folgt, dass der Ruf zur Heiligkeit, der den Getauften erreicht, einen engen Bezug zur Kirche aufweist, die man zu Recht als ein »*mysterium vocationis*« bezeichnet hat. Ihr Name selbst – »*ekklesia*«, Zusammenrufung – verweist ja bereits darauf. Ihre Sendung besteht darin, gleichsam als Werkzeug und Sakrament Christi die Menschen zu ihm zu rufen, sie mit ihm zu vereinigen und sie so immer mehr im Heiligen Geist zu seinem Leib zu machen zur Ehre Gottes des Vaters.

Wenn nun alle Menschen – und in einem konkreteren Sinn alle Christen – zur Heiligkeit berufen sind, dann kann es im Grunde nur darum gehen, dass jeder den an ihn ergehenden Ruf Gottes annimmt und ihm Folge leistet. Da Gott für alle das Heil will, will er für alle den Himmel. Gott erwartet nicht von jedem die gleichen Taten, um ihm zuletzt den ewigen Lohn zu schenken, aber er verlangt von jedem »alles« – was er in seiner konkreten Lage jeweils zu Gottes Verherrlichung tun kann.

5. Es gibt keine »Heiligkeit zweiter Klasse«

Die Berufung zur Heiligkeit ist also, wie der heilige Josefmaria unermüdlich betont hat, nicht eine Sache für Privilegierte. Und Johannes Paul II. hat, indem er die »Heiligkeitspastoral« gleichsam zum Hauptanliegen der Kirche am Beginn des 3. Millenniums erhob, unmissverständlich erklärt, dass man, den Lehren des II. Vatikanums folgend, »dieses Ideal der Vollkommenheit nicht falsch verstehen darf, als sei es eine Art außerordentlichen Lebens, das nur von einigen »Genies« der Heiligkeit geführt werden könnte.«¹¹

Im »Weg« steht das klassische Wort: »Du bist verpflichtet, dich zu heiligen. – Auch du. – Wer soll glauben, das sei ausschließlich Sache der Priester und Ordensleute? Der Herr nahm keinen aus, als Er sagte: »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.«¹²

Es gibt keinen Grund, die »Berufung« auf Priester und Ordensleute zu beschränken. »Alle Menschen werden von Gott geliebt, von allen erwartet Er Liebe. Von allen – gleich welche persönlichen Eigenschaften, welche soziale Stellung, welchen Beruf und welches Amt der einzelne hat.«¹³

Die Berufung zur Heiligkeit ist somit universal. Und zwar universal sowohl im *subjektiven* Sinn (alle Menschen sind persönlich berufen) als auch im *objektiven* Sinn (alle Situationen des Lebens sind Ort und Mittel zur Heiligung)¹⁴. Das bedeutet für die Christen in der Welt mit zwingender Logik, dass die Umstände, unter denen sie leben, und die ehrbaren Tätigkeiten, die sie ausführen, Weg der Heiligung sind, wenn sie angenommen und vollzogen werden aus Liebe zu Gott, in der das Wesen der Heiligkeit liegt.

¹¹ Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Novo millennio ineunte*, 6.1.2001, Nr. 31.

¹² J. Escrivá, *Der Weg*, Köln 1984¹¹, Nr. 291.

¹³ Ders., *Christus begegnen*, Köln 2006⁶, Nr. 110.

¹⁴ Vgl. F. Ocariz, *Die Berufung zum Opus Dei als Berufung in der Kirche*, in P. Rodríguez – Fernando Ocariz – José Luis Illanes, *Das Opus Dei in der Kirche*, Paderborn 1997, S. 123.

Die christlichen Berufung verlangt daher a priori keinesfalls, »den Platz zu verlassen, an dem man sich befindet, sondern bedeutet die Einladung, auf neue Weise die eigene Existenz zu leben, und zwar aufgrund eines Lichtes, das in dieser Existenz göttliche Dimensionen sichtbar macht, die zuvor verborgen gewesen waren«¹⁵. Im Licht der Berufung zur Heiligkeit sieht jeder die eigenen Talente und die Lebensumstände, in denen er sich befindet (selbst die widrigen), auf eine neue Weise. Sie sind nicht etwas Zufälliges, das mit der Berufung zur Heiligkeit und zum Apostolat nichts zu tun hat oder gar sie stört oder behindert, sondern wesentlicher Bestandteil ihrer Verwirklichung. Der heilige Josefmaria weist übrigens besonders darauf hin, dass »die menschliche Berufung – im Beruf, in der Familie und in der Gesellschaft – der übernatürlichen Berufung nicht entgegensteht, sondern ganz im Gegenteil deren fester Bestandteil ist«¹⁶.

Daher finden wir bei ihm die häufige, an den heiligen Paulus erinnernde Aufforderung, bei der Berufung zu bleiben, mit der der Einzelne gerufen wurde (vgl. *1 Kor* 7,20), »ohne die Sucht, den Platz zu wechseln«¹⁷. Dort, wo ihn die väterliche Vorsehung Gottes hingestellt hat, wird er die notwendigen Gnaden erhalten, um sich zu heiligen und Werkzeug der Heiligung zu sein.

Der vorgenannte Aspekt muss um den Hinweis ergänzt werden, dass Gott nicht nur alle ruft, sondern dass alle »im gleichen Maße zur Heiligkeit berufen [sind]. Es gibt keine Christen zweiter Klasse, die zu einer verwässerten Lebensform des Evangeliums verpflichtet wären«¹⁸. Der heilige Josefmaria bezieht diese Lehre auf Weltpriester und Laien: »Aufgrund ihrer gemeinsamen christlichen Berufung – es handelt sich um eine Forderung, die aus der einen Taufe kommt – müssen Priester und Laie in gleicher Weise nach der Heiligkeit streben (...). Diese Heiligkeit, zu der wir berufen sind, ist beim Priester nicht größer als beim Laien; denn der Laie ist nicht ein Christ zweiter Klasse. Die Heiligkeit – die des Priesters wie die des Laien – ist nichts anderes als die Vollkommenheit des christlichen Lebens, als die Fülle der Gotteskindschaft, denn alle sind wir in den Augen unseres Vaters Gott in gleicher Weise Kinder.«¹⁹

Das mit diesen Worten ausgesprochene Prinzip war im Verlauf der Geschichte keineswegs unumstritten, besonders im Zusammenhang mit der Ordensberufung. Einige Texte der Väterzeit wurden so ausgelegt, als gebe es zwei Klassen von »guten Christen«: die einen sind zu einer radikalen Christuskirche berufen, die anderen sind es nicht. Jahrhundertlang hat man den Ordensstand als »Stand der Vollkommenheit« bezeichnet, zu dem nicht alle berufen sind. Trotzdem steht fest, dass der Ruf Christi ein radikaler und an alle gerichteter Aufruf zur Vollkommenheit ist. Illanes hat berechtigterweise angemerkt: »Wenn Radikalität ein charakteristisches Kennzeichen des christlichen Ideals als solchen ist – und das ist sie zweifellos –, dann kann sie nicht zugleich Unterscheidungsmerkmal einer konkreten Berufung, eines Standes

¹⁵ J.L. Illanes, *La santificación del trabajo*, Madrid 2001¹⁰, S. 77.

¹⁶ *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Köln 1992⁴, Nr. 60.

¹⁷ J. Escrivá, *Der Weg*, a.a.O. 837.

¹⁸ Ders., *Christus begegnen*, a.a.O., Nr. 134.

¹⁹ Ders., *Brief 2.2.1945*, Nr. 41, zit. in Burkhardt-López, Bd. 1, S. 209.

oder bestimmter Lebensumstände sein, in denen sich Christen befinden oder in die sie berufen werden können.«²⁰ Auch wenn man mit dem Ausdruck *status perfectionis* an sich nicht sagen wollte, dass die christliche Vollkommenheit nur in ihm möglich ist, hat er diese Auffassung praktisch begünstigt.

Der heilige Josefmaria stellt sich gegen eine solche Interpretation. »Heiligkeit ist nie etwas Mittelmäßiges«²¹, erklärt er und ergänzt zur Erläuterung: »Das Ziel ist sehr hoch: Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5,48).«²² Dass das Ziel hoch ist, bedeutet aber nicht, dass es nur von wenigen erreicht werden kann: »Die Heiligkeit ist erreichbar.«²³ Und sie ist erreichbar für alle. Wobei die allgemeine Berufung zur Heiligkeit als ein persönlich an jeden Einzelnen und nicht an eine anonyme Masse gerichteter Ruf verstanden werden muss: Es gibt niemanden, der nicht berufen wäre, der keine ›Berufung‹ hätte. Um es mit Escrivá zu sagen: »Gott überlässt niemanden einem blinden Geschick. Er hat seinen Plan für jeden Einzelnen, und einen jeden ruft Er mit einer ganz persönlichen, auf keinen anderen übertragbaren Berufung.«²⁴

6. Spezifische Berufungen

Dass die Berufung zur Heiligkeit personalisierte Berufung zu wirklicher Heiligkeit ist, schließt natürlich nicht aus, dass es in der Kirche spezifische Wege gibt, diese Heiligkeit anzustreben. Paulus betont die Einheit der christlichen Berufung nachdrücklich: »Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung in eurer Berufung: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe...« (Eph 4,4 f.). Zugleich aber weist er darauf hin, dass zwar alle Glieder des mystischen Leibes Christi Anteil an der Sendung haben, das Evangelium der ganzen Menschheit zu verkünden, dass dabei aber jedes Glied diese Aufgabe auf seine Weise auszuführen hat. So gibt es in der Kirche »verschiedene Gnadengaben« (1 Kor 12,4), »verschiedene Dienste« (1 Kor 12,5), »verschiedene Kräfte« (1 Kor 12,6): »Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt« (1 Kor 12,7).

Da diese Vielfalt gottgewollt ist, muss jeder Christ lieben, was der Herr ihm selbst und was er den anderen zugehört hat, und er muss alle diese Gaben schätzen, weil sie auf je eigene Weise dem Wohl des ganzen Leibes zugute kommen, denn »das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bin nicht auf dich angewiesen. Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht« (1 Kor 12,21).

Was die Verschiedenheit der Berufungen anlangt, folgt aus dem persönlichen Charakter einer jeden, dass es so viele Berufungen gibt wie Personen. Uns ist es jetzt freilich nicht um diese auf der Vielfalt der Subjekte beruhende Verschiedenheit zu tun, sondern um die Vielfalt der konkret ausgeformten Wege zur Heiligkeit, die einigen oder vielen Christen gemeinsam sein können.

²⁰ J.L. Illanes, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, S. 176.

²¹ J. Escrivá, *Brief 24.3.1930*, Nr. 19, zit. in Burkhart-López, Bd. 1, S. 210.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ *Gespräche*, a.a.O., Nr. 106.

Will man diese spezifischen Wege in eine bestimmte, sachlich begründete Ordnung bringen, kann man grundsätzlich die Unterscheidung treffen, ob Gott dazu beruft, ihm aus der eigenen Stellung in der Welt heraus zu dienen – die verschiedenen Weisen der laikalen bzw. säkularen Berufung –, oder ob sein Ruf ein gewisses Abstandnehmen von der Welt fordert – das die Formen des geweihten Lebens charakterisiert –, wobei die Berufung zum Priestertum innerhalb beider Kategorien erfolgen kann. Natürlich ist diese Einteilung nicht die einzig mögliche, sie beruht aber immerhin auf der grundlegenden Differenz, ob die eigene Heiligung und die Heiligung der Welt *ab intra* angestrebt wird (in und mittels der zeitlichen Wirklichkeiten), oder ob sie gleichsam *ab extra* gesucht wird (durch das eschatologische Zeugnis dafür, dass die Gestalt dieser Welt vergeht und wir hier keine bleibende Stätte haben).

Innerhalb dieser beiden Grundformen bietet sich natürlich ein buntes Bild. Wenn man aber das Gemeinsame dieser beiden Wege herausheben will – sozusagen das Spezifische der spezifischen Berufungen –, dann wird man sagen müssen, dass der jeweilige Ruf Gottes sich nicht nur (wie bei jedem Menschen) im Laufe eines Lebens konkretisiert, sondern (unbeschadet dieser Konkretisierungen) von vornherein auf eine besondere Weise der Teilhabe an der Sendung der Kirche ausgerichtet ist, die früher oder später durch entsprechende Normen des Kirchenrechts umschrieben wird und jedenfalls eine vollkommene Hingabe an Gott einschließt, die sich innerhalb eines konkreten Rahmens vollziehen soll (der Regel, der Konstitutionen, der Statuten usw.). Diese Hingabe geht insofern über die Zugehörigkeit zu einem Verein oder einer Bewegung usw. hinaus, als sie an sich nicht umkehrbar ist, weil Gott sich in seinen Ratschlüssen nicht widerspricht – »unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes« (Röm 11,29) – und unbedingte Treue fordert. Wer zum Priester geweiht wird, ist *sacerdos in aeternum*, das Eheband ist unauflöslich, wer ewige Gelübde ablegt, bindet sich auf Lebenszeit, wer sich dem Opus Dei eingliedert, tut das für immer, auch wenn er sich rechtlich erst nach geraumer Zeit für das ganze Leben binden darf.

7. Berufungspastoral

Es ist offensichtlich, dass die Kirche aufgrund ihrer von Christus selbst verfügten Struktur besondere »Verwalter der Geheimnisse Gottes« (1 Kor 4,1) braucht, weil ohne die apostolische Sukzession die Verheißung des Herrn, bis zum Ende der Zeiten bei uns zu bleiben (vgl. Mt 28,19), sich nicht erfüllen würde. Wir haben die Garantie eines neuen und ewigen Bundes, wir wissen mit der Sicherheit des Glaubens, dass die Pforten der Hölle die auf Petrus gegründete Christuskirche nicht überwältigen werden. Aber wir kennen auch die Bitte des Herrn um die Einheit dieser seiner stets von Spaltungen bedrohten Kirche, und wir kennen sein Wort: »Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, Arbeiter in seine Ernte zu senden« (Mt 9,38).

Wie die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe zeigen, war es daher von Anfang an ein wichtiges Anliegen der jungen Kirche, in den einzelnen Gemeinden Älteste

und Vorsteher einzusetzen, die den Weisungen der Apostel gemäß die rechte Lehre verkünden, die Eucharistie feiern und zu einem Leben in Christus anhalten sollten. Es waren die Presbyter und Episkopen, die nach und nach aus der großen Schar der Neubekehrten ausgewählt wurden, die offensichtlich alle nach Empfang der Taufe sich sofort durch ihr persönliches Apostolat an der Sendung der Kirche beteiligten. Unter diesen gab es auch immer wieder einzelne, Frauen und Männer wie etwa Aquila und Priszilla, die, ohne Ämter zu bekleiden, das besondere Vertrauen der Apostel genossen und diese auf mancherlei Art unterstützten. Ihnen galt die Sorge der Apostel auf einzigartige Weise. Paulus nennt sie bei ihren Namen und stützt sich auf ihr Gebet, auf ihre Loyalität und auf ihre Hilfe.

So gibt es in gewissem Sinne seit den Anfängen der Kirche neben der allgemeinen (und totalen) Berufung zur Heiligkeit, »spezifische Berufungen«, die für die Ausbreitung des Evangeliums entscheidend waren und von den Aposteln gehegt und gepflegt wurden. Sie konnten sich entfalten, weil es »Gemeinden« gab, kleine »*portiones populi Dei*«, in denen das Evangelium in der Fülle seines Anspruchs gelebt wurde.

Wenn wir uns heute fragen, woher die spezifischen Berufungen kommen sollen, die die Kirche so dringend braucht – Priester, Ordensleute und Laien, die Gott ihr Leben in der Welt ganz schenken –, so werden wir natürlich zuerst auf den verwiesen, der allein beruft und an dessen Gnade es liegt, dass die von ihm Angerufenen seine Aufforderung auch tatsächlich erfassen, ihr Folge leisten und in ihrem Eifer nicht erlahmen. Es geht deshalb in erster Linie darum, den Herrn zu bitten, »Arbeiter in seine Ernte zu senden«.

Zugleich aber werden wir uns fragen müssen, ob Gott nicht auch erwartet, dass wir diese Bitte mit konkreten Taten begleiten. Die Apostel waren nicht zuletzt Organisatoren, und die Kirche hat unter der Führung des Heiligen Geistes stets ihre strategischen bzw. taktischen Überlegungen angestellt und die erforderlichen Maßnahmen ergriffen, um ihrem Auftrag gerecht zu werden, das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden.

Es kann hier nicht darum gehen, konkrete Entwürfe einer Berufungspastoral vorzulegen. Diese gibt es schon, und sie werden laufend neu überdacht und den sich wandelnden Bedingungen von Ort und Zeit angepasst. Wohl aber ist es möglich, auf eine Grundgegebenheit hinzuweisen, die von keiner Berufungspastoral, die nachhaltig sein will, übersehen werden darf. Sie liegt gerade in dem wesentlichen Zusammenhang der spezifischen Berufungen mit der Wirklichkeit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Die Voraussetzung dafür, dass Gottes Ruf vernommen und angenommen wird, ist – aufs Ganze gesehen und ohne zu leugnen, dass es Ausnahmen gibt und geben wird – ein Humus, in dem sie Wurzeln schlagen und aus dem sie ihre Kraft schöpfen können. Wenn es Berufungen zum Priestertum, zum geweihten Leben und zur vollkommen Hingabe an Gott inmitten der Welt (in Zölibat oder Ehe) geben soll, dann müssen wir bestrebt sein, die Bedingungen zu schaffen, unter denen sie gedeihen können. Es bedarf des tragenden Umfelds, es bedarf der »Gemeinde« (im weitesten Sinn des Wortes), damit das christliche Leben sich entwickeln kann. Die »Hauskirche« der gläubigen Familie (mit ihren Ausweitungen in den Pfarren, in christlich in-

spirierten Kindergärten, Schulen, Vereinen, Clubs usw.) ist das Biotop, in dem sich Berufungen entwickeln. Inmitten einer Gesellschaft, die sich von Gott entfernt hat und sich vorerst noch weiter von ihm entfernt, müssen Oasen geschaffen werden, in denen man Luft und Nahrung erhält, um den schädlichen Einflüssen zu widerstehen, vor Krankheitskeimen geschützt zu sein und sich gesund und normal entwickeln zu können.

Die christliche Familie, in der Gott gegenwärtig ist, in der Vater und Mutter großzügig offen sind, um die Kinder, die Gott ihnen schenken will, für ihn zu erziehen, ist die einzige stabile Grundlage jeder dauerhaften Berufungspastoral. Dort lernen die Kinder und Heranwachsenden, welches Glück es bedeutet, auf sich selbst zu vergessen und jederzeit ganz auf Gottes Willen einzugehen. Man kann diese Familien nicht aus dem Boden stampfen. Aber ein einziger Mann bzw. eine einzige Frau, die Gottes Ruf zur Heiligkeit erfassen und ihm konsequent zu entsprechen bemüht sind, tragen dazu bei, dass nach und nach die Initiativen entstehen, die auch in einem weiteren Rahmen die Weckung von Berufungen ermöglichen. Ein einziges Brautpaar, das feinfühlig die heilige Reinheit vor der Ehe zu leben versucht, bedeutet einen Triumph der Gnade, der nicht ohne Folgen bleibt. Klar ist, dass diese »verborgenen Heiligen« nicht heranwachsen werden ohne ein intensives Gebetsleben, ohne den häufigen Empfang der Sakramente der Eucharistie und der Buße, ohne geistliche Begleitung und ohne entsprechende, auch intellektuelle Bildung in der Lehre der katholischen Kirche.

Eine Theologie der Berufung wird jedenfalls auf die eine oder andere Weise zu dieser praktischen Schlussfolgerung kommen, die zu vielen anderen praktischen Schlüssen führt, die mit Gottes Gnade ausdauernd und zuversichtlich in die Tat umzusetzen sind.

On the theology of »vocation«

Abstract

The concept of »vocation« is presented in its biblical roots and historical development in view of the 2018 Synod of Bishops. The teaching on the universal call to holiness which had St. Josemaria as a forerunner reaches a culminating point in the Second Vatican Council. Vocational pastoral endeavors should aim to foster the search for holiness in the midst of society so as to create the necessary conditions for vocations at the service of the Church to flourish.

Theologen

Johannes Nebel (Hrsg.), Kardinal Leo Scheffczyk (1920–2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart. Mit wissenschaftlichem Gesamtverzeichnis seiner Schriften, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017, 416 S.; ISBN 978–3–7917–2922–0; EUR 44.

In der geisteswissenschaftlichen Literatur finden wir heute eine Vielzahl von Festschriften für Jubilare und Sammelwerken für bekannte Persönlichkeiten. Meist enthalten die in der Regel recht umfangreichen Bände subventionierte Beiträge von sehr unterschiedlicher Qualität und mit disparaten Inhalten, die oft kaum indirekt mit dem zu ehrenden Gelehrten zusammenhängen. Sie werden nicht selten besonders aus Prestigegründen zusammengestellt und sind auf dem Jahrmärkte der Eitelkeiten schnell vergessen, da auch hervorragende Einzelbeiträge von der Fülle des Mittelmäßigen erdrückt werden. Sie werden dann auch kaum gelesen, so dass Jubiläumsbände nicht selten sozusagen ein Begräbnis für gute Artikel darstellen.

Das vorliegende Werk bildet hier ohne Zweifel eine positive Ausnahme. Es geht darin nicht um Personenkult, sondern um das theologische Werk des im Jahre 2005 verstorbenen hervorragenden Gelehrten Leo Scheffczyk im Gesamt der Theologie des 20. Jahrhunderts, maßgebend auch für die Gegenwart.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile: 1. *Einblicke in die Theologie Leo Scheffczyks*, und 2. *das Gesamtverzeichnis seiner Schriften*

Joachim Kardinal Meisner hat in einer Ansprache am 27. September 2015 deutlich gemacht: »Der Papst berief Leo Scheffczyk ins heilige Kollegium, um einen Theologen zu ehren, wie ihn die Kirche sich wünscht ...«. »Es handelte sich bei seiner Lehrtätigkeit nicht um Religionswissenschaft, wie heute leider bei manchen Theologen, sondern um die intellektuelle und betende Durchdringung der Offenbarung«. »Leo Scheffczyk blieb immer ein wirklicher Theologe der Kirche und machte sich nicht interessant, indem er Grenzen kirchlichen Handelns attackierte und in Funk, Fernsehen und Presse davon in der Öffentlichkeit Kunde gab. Er gehört zu den großen Theologen des 20. und 21. Jahrhunderts, die den Glauben der Kirche in Redlichkeit und Gläubigkeit durchdacht, meditiert und gelebt haben« (Geleitwort, S. 16–17). Im vorliegenden Band – herausgegeben von *Johannes Nebel*, dem kompetenten Verwalter des Nachlasses – wird das reiche theologische Erbe des Kardinals zusammenfassend dargestellt und für die Gegenwart erschlossen.

Der erste Teil des vorliegenden Buches bringt mehrere Abhandlungen über die Theologie des großen Theologen, die auf ein Symposium zurückgehen, das im Jahre 2015 in Kloster Thalbach in Brezgenz, dem Ort seines Nachlasses und seiner letzten Ruhestätte, veranstaltet worden ist. Zu Beginn werden die Grundlinien seiner theologischen Profilierung dargestellt. Die Beiträge schließen jeweils auch mit einem themenbezogenen besonderen Literaturverzeichnis und bieten somit eine reiche Fundgrube für das allgemeine Theologiestudium überhaupt.

Anton Ziegenaus, Schüler und langjähriger Kollege des Münchener Dogmatikers, von 1977–2004 Lehrstuhlinhaber für Dogmatik in Augsburg, beleuchtet Scheffczyks theologische Methode: »Wahrheit durch Geschichte. Die heilsgeschichtliche Struktur der Theologie nach L. Scheffczyk« (23–33). Diese heilsgeschichtliche Methode ist in ihrer Treue zur konkreten Offenbarung wesentlich fruchtbarer als etwa die transzendentalen Ansatzversuche von R. Bultmann oder K. Rahner.

Imre von Gaal, seit 2002 Professor für Dogmatik in Mundelein (Michigan) und Spiritual des dortigen Priesterseminars, erschließt die Doktorarbeit Scheffczyks über die Überwindung der Aufklärung in der Kirchengeschichtsschreibung Freiherr zu Stolbergs (S. 34–53), eines hochgebildeten Denkers, der im Jahre 1800 zur katholischen Kirche übergetreten ist. Die vielfältige deutsche Ideenwelt von der Zeit vor dem Sturm auf die Bastille (1789) bis Waterloo (1815) wurde von Scheffczyk nachgezeichnet. »Oft erkannte er in den Entwicklungen des 20. Jahrhunderts bloße Repristinationen von Topoi, die bereits die Aufklärung zur Zeit Stolbergs vertrat« (S. 48).

Harald Seubert, seit 2012 Professor der Philosophie an der theologischen Hochschule Basel, stellt die »Katholische Glaubenswelt« vor, ein hervorragendes Buch Scheffczyks, welches das Verhältnis von Glaube und Bekenntnis verdeutlicht, in Antizipation und ganz im Sinne der Enzyklika »Fides et ratio« von Papst Benedikt XVI. (56–78)

Danach werden verschiedene Einzelthemen des dogmatischen Denkens des großen Theologen beleuchtet. *Thomas Marschler*, Dogmatiker in Augsburg, bietet einen Überblick über die trinitarische Gotteslehre des Gelehrten, ihre exegetische Fundierung und dogmatischen Schwerpunkte und erweist sie als überzeugende Vermittlung von Transzendenz und Immanenz Gottes (S. 79–106). Kennzeichnend für ihn ist die Ablehnung einer Auflösung der immanenten in die ökonomische Trinität, kein Verzicht auf eine spekulative Reflexion des ursprünglich bib-

lisch-historisch zu erhebenden Offenbarungszeugnisses über den dreifaltigen Gott und die Aufrechterhaltung der Lehre von den Eigenschaften Gottes im Traktat *de Deo uno*. Nach Marschler lässt sich bei ihm ein mit den Jahren zunehmendes Interesse und eine immer wohlwollendere Haltung gegenüber der metaphysischen Tradition feststellen. Die von Scheffczyk gut begründete betonte Abgrenzung gegenüber nicht-trinitarischen Gottesvorstellungen könnte man aber vielleicht doch noch etwas positiver beurteilen als der Autor.

Helmut Hoping, seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg im Breisgau, betrachtet den Beitrag Scheffczyks zur Auferstehungslehre der Christologie in Konfrontation mit existenzialistischen Konzepten (S. 107–120). Diese verfälschenden Spiritualisierungen der leiblichen Auferstehung gingen so weit, dass etwa nach W. Marxsen Jesus nur in den Glauben der Jünger aufstanden sei, oder nach E. Fuchs nur eine Chiffre sei für die Aussage, die Liebe sei stärker als der Tod. Demgegenüber stellt Scheffczyk den Realismus des christlichen Inkarnationsglaubens heraus. Die Mysterien des Lebens Jesu sind für den Christen nicht nur von exemplarischem, sinnbildlichem oder historischem Interesse, sondern erschließen das Geheimnis seiner gottmenschlichen Person.

Ursula Lievenbrück behandelt das gnadentheologische Denken des großen Theologen und versucht, sowohl seine Traditionsgebundenheit als auch Offenheit für neuere Entwicklungen darzulegen (S. 121–147). Die genaueren begrifflichen Unterscheidungen bei der so reichhaltigen und komplexen Gnadenwirklichkeit haben sich in der Theologiegeschichte als notwendig erwiesen, z.B. zwischen Gnadenstand und aktuellen Gnaden; zwischen übernatürlicher heiligmachender Gnade (*gratia sanctificans*) und heilender Gnade (*gratia sanans*: diese gehört noch zum Bereich der Natur); oder zwischen zuvorkommender und mitwirkender Gnade. Sie als Zerspaltungen und Trennungen zu bezeichnen (K. Barth), erweist einen logischen Fehler. Die Behauptung, dass sich Scheffczyk die Kernpunkte der gegen die Annahme verschiedener »Gnadenarten« gewandten Kritik zu eigen gemacht habe (S.127), dürfte zu weit gehen, – zumal auch die Autorin die »Legitimität von Differenzierungen zur Unterscheidung verschiedener Facetten des Gnadengeschehens« von Scheffczyk vertreten sieht. Kann man wirklich behaupten, dass eine stringenter Abkehr von neuscholastischen Begriffskategorien eine größere Chance für die Rezeption von Scheffczyks Gnadenlehre bedeutet hätte? (S. 146).

Manfred Hauke, Schüler von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus, seit 1993 Lehrstuhlinhaber für

Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Lugano, behandelt die umfangreiche Mariologie Scheffczyks, ihre Verbindung zur Seelsorge, insbesondere zur Marienverehrung mit ihrem Höhepunkt in der Weihe an das Unbefleckte Herz Marias. Er verzichtet auch nicht auf Vergleiche mit Vertretern neuerer Theologie (S. 148–182) und bringt ein ausführliches und gut ausgewähltes Literaturverzeichnis zur fast unüberschaubaren Literatur der Mariologie (S. 182–185). »Leo Scheffczyk ist zweifellos eine herausragende Gestalt der deutschsprachigen Mariologie. Eine bleibende Wirkung ist mit der Herausgabe des »Marienlexikons« verbunden, das umfangreichste Werk dieser Art in der gesamten Theologiegeschichte: es kann noch vielen Generationen von Wissenschaftlern einen unverzichtbaren Dienst erweisen« (S. 181).

Weitere Beiträge beleuchten die Persönlichkeit Scheffczyks (*Veit Neumann*, und *Johannes Nebel FSO*) mit interessanten Hinweisen auf seine Biographie, seine Beiträge zur christlichen Literatur, seinem Umgang mit der Sprache und seine Selbstzurücknahme im Dienste katholischer Universalität (S. 186–239).

Besondere wissenschaftliche Bedeutung für alle weiteren Forschungen hat zweifellos der zweite Teil des Buches mit dem Gesamtverzeichnis seiner Schriften, das neu systematisch gegliedert und vervollständigt worden ist (243–416).

Die vorliegenden Beiträge bieten gute Zusammenfassungen und kompetente Kommentierungen der Theologie von Leo Scheffczyk. Damit ist zweifellos der Zugang zu der Vielzahl seiner Werke sehr erleichtert. Naturgemäß können aber – notgedrungen sekundäre – wissenschaftliche Reflexionen den Zugang zu den Quellen nicht ersetzen. Der oft recht anspruchsvolle Stil lädt ein zum Mitdenken und verlangt manchmal auch besonderes theologisches Einfühlungsvermögen. Doch ist das Werk ebenso wie sehr viele Veröffentlichungen von Leo Scheffczyk keineswegs nur für Akademiker von großem Wert. Viele der Beiträge bilden nicht nur spezialisierte Monographien, sondern können auch als sehr nützliche Einführungen in das allgemeine Studium wichtiger Teilgebiete der Theologie gelten.

Die einzelnen Artikel sind naturgemäß von unterschiedlicher Bedeutung und Qualität. Sie sind in der Regel auch hervorragend belegt und verzichten auf die vielfach üblichen ideologischen Pauschalurteile, welche die Zeitsituation »der Theologie« von oben herab beurteilen wollen.

Das von *J. Nebel* herausgegebene Buch bedeutet zweifellos eine Bereicherung der theologischen Wissenschaft und eine nützliche Hilfe für den Studierenden. Die nüchternen und von emotionalen

Vorurteilen freien Darlegungen bilden auch einen deutlichen Kontrast zu den bei uns leider weit verbreiteten pseudotheologischen Machwerken.

Der Verlag hat auch den Umschlag recht ansprechend gestaltet. Eine formale Kleinigkeit könnte vielleicht verbessert werden: In der Regel werden heute die Namen der Autoren in den Anmerkungen in Kapitälchen gesetzt.

Johannes Stöhr, Köln

Christliche Kunst

Hesemann, Michael, Nicht von Menschenhand – Marienerscheinungen und heilige Bilder, Bonifatius Verlag, 216 S., geb., Paderborn 2015, ISBN 978-3-89710-610-9, € 19,90.

Den eigenen Ausführungen schickt Hesemann ein Wort von G. K. Chesterton voraus: »Auf die eine oder andere Weise ist die ungewöhnliche Vorstellung aufgekommen, dass jene, die nicht an Wunder glauben, sie nüchtern und kritisch betrachten, während jene, die an Wunder glauben, sie blindlings und nur aufgrund eines Dogmas akzeptieren. Tatsächlich verhält es sich aber genau umgekehrt. Die Gläubigen akzeptieren sie, weil es Beweise für sie gibt, während die Ungläubigen sie bestreiten, weil ihre Doktrin gegen sie ist.« »Das Wunderbare an den Wundern ist, dass sie manchmal wirklich geschehen.«

Hesemann ist, wie der Vorspann schon nahelegt, besonders an der Wunderfrage interessiert. Er verweist auf die Leugnung von Wundern durch Rudolf Bultmann und auf den fragwürdigen Ansatz, das Entstehungsjahr einer neutestamentlichen Schrift an die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. zu koppeln, so dass es sich um ein vaticinium ex eventu handeln würde, weil eine Zukunftsprophezeiung nicht für möglich gehalten wird (38ff). Der Autor erwähnt einige der vielen in Lourdes geschehenen Wunder und beleuchtet dann Lk 19,41ff anhand von Flavius Josephus und den Prophezeiungen von Fatima (Himmelszeichen, Krieg, das dritte Geheimnis mit dem Papstattentat). Ali Agca hatte genau gezielt, aber das Opfer lebte. Ali Agca hatte Angst, dass Kräfte am Werk waren, die stärker waren als er. Es war, wie Johannes Paul II. überzeugt war, die mütterliche Hand Marias. Das »größte Wunder« sei aber die Renaissance des Glaubens in Russland.

Im weiteren Kapitel (»Das Foto der Gottesmutter«) schildert der Autor die wunderbaren Ereignisse um die Erscheinung von Guadalupe. (Die Haltbarkeit der Agavefasern, die Menge der Konversionen

nach der Erscheinung im Gegensatz zum spärlichen Erfolg vorher, die Rosen im Winter, das Marienbild auf der Tilma, die Figurengruppen in den Augen der Morenita: eine Entdeckung bei 2500-facher Vergrößerung der Augenregion). »Das Bild kann unmöglich das Werk menschlicher Hände sein«, stellte ein Computerwissenschaftler fest.

»Nicht von Menschenhand gemacht« ist auch das Bild der Madonna von Apsam. In der Zeit des Josephinismus erstrahlte in der Fensterscheibe ein Bild der Gottesmutter. Der Dekan berief eine Kommission, die den natürlichen Ursprung des Bildes nachweisen sollte. Es gelang nicht. Jeder Versuch, das Bild durch Abwaschen oder Abreiben zu entfernen, schlug fehl; das Bild erschien immer wieder. Das Glasbild befindet sich jetzt in der Kirche von Apsam. Es ist ein nicht von Menschenhand gemachtes Bild. Ähnliche Phänomene schildert Hesemann dann vom ukrainischen Hruschiw.

In diesen Zusammenhang passt auch das Schleierbild von Manoppello. Die Geschichte dieses Bildes, seine Verehrung, sein Weg nach Manoppello und die »Verwechslung« mit der Veronika wurden ausführlich dargestellt. Das farbige Bild ist nicht mit Farben gemalt. Der Volto Santo von Manoppello ist deckungsgleich mit dem Gesicht des Grabtuches von Turin. Leider verbreitet sich Hesemann nicht über die Zusammenhänge der beiden Bilder.

Das sechste Kapitel gilt »dem Turiner Grabtuch. Beweis für die Auferstehung«. Ausführlich wird die Geschichte des Grabtuches und die Geschichte der neuzeitlichen Forschung um die Echtheit aufgerollt. Ebenso wird der Raub des Grabtuches geschildert: Im Zusammenhang mit den Kreuzzügen kam das Tuch nach Europa. Überzeugend weist Hesemann die Echtheit des Grabtuches, d. h. als Jesu gehörig, nach. Dafür sprechen die Pollen, der Abdruck von Münzen aus der Zeit des Pilatus, Spuren von des Geißelung und der Kreuzigung (noch immer gekrümmter Daumen, Seitenwunde). Das Spannende ist das aus dem Negativbild zu schließende Zeugnis der Auferstehung.

Die Argumentation Hesemanns ist überzeugend. Als Theologe wundert sich der Rezensent, dass sich die Exegeten des Neuen Testaments, die sehr oft das leere Grab anzweifeln, so wenig mit diesem Befund auseinandersetzen. Es wäre eine Bereicherung für die Exegese, wenn sie sich an der interdisziplinären Forschung beteiligen würde. Die Sindologie, aber auch die vergleichende Untersuchung von Schauungen etwa von Katharina Emmerich und Therese Neumann (bei gleichen Ergebnissen ohne Abhängigkeit voneinander) könnte die Diskussion enorm befruchten. Joh 20,6f (und Lk 24,12.2) müssten die Exegeten darauf hinweisen, aber in den von

mir eingesehenen Kommentare fand ich »Schweiß-tuch« und »Leinenbinden« in gefragtem Bezug nicht nur nicht thematisiert, sondern überhaupt nicht erwähnt.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Philosophie

Ciril Rüttsche, *Person und Religion. Eine Darstellung der Religionsphilosophie Dietrich von Hildebrands* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 26), Franck, Tübingen 2017, gebunden, 441 Seiten, ISBN 978-3-7720-8630-4, 98 EUR.

Das Werk *Person und Religion. Eine Darstellung der Religionsphilosophie Dietrich von Hildebrands* von Dr. Dr. Ciril Rüttsche ist meines Wissens das erste über dieses Thema. Es besteht aus einer Einleitung sowie vier Hauptabschnitten mit zahlreichen Unterteilungen. In der Einleitung wird der Forschungsgegenstand nicht rein historisch als Darstellung der Religionsphilosophie Hildebrands und deren Hintergründe aus anderen Gebieten der Philosophie, sondern im Sinne eines echten »symphilosophie«, eines Mit-Philosophierens mit Hildebrand bestimmt. So etwa schreibt der Autor gleich zu Beginn der Einleitung:

»Da die absolute Wahrheit in von Hildebrands Weltanschauung einen archimedischen Punkt einnahm und er ihre Erkennbarkeit auch zu begründen wusste, wird in dieser Arbeit zugesehen, ob und wenn ja, inwiefern die Religion Gegenstand philosophischen Erkennens ist und damit als vernünftig erwiesen werden kann.«

Oder, etwas später in der Einleitung; »Bietet die Relation zwischen Mensch und Gott die epistemologische Möglichkeit, gewisse Züge mit absoluter Gewissheit erkennen zu können? Das muss sich erweisen ... Wobei dies freilich, wie bereits an dieser Stelle festgehalten werden kann, in erster Linie davon abhängt, ob der Mensch die objektive Wahrheit erkennen und sich seine Welt transzendieren kann, wie auch, ob Gottes objektive Existenz sich überhaupt begründen lässt.«

Und wiederum, noch deutlicher:

»Das Forschungsziel besteht in diesem Rahmen schliesslich im Aufweis der Religion als einem Dialog zwischen Mensch und Gott. Kann von diesem Dialog erwartet werden, dass er die entscheidenden Fragen des Menschen zu beantworten, sein Bedürfnis nach Transzendenz zu befriedigen und sein Leben sinnvoll zu gestalten vermag? Um diese Frage beantworten zu können, ist es angezeigt, dass in einem ersten Schritt die Möglichkeit der Erlangung

transzendenter Erkenntnisse begründet wird. Eine Aufgabe, die in wesentlichen Stücken in der Überwindung des Immanentismus und Subjektivismus Kantscher Prägung besteht, wobei auch der Erfahrung Rechnung zu tragen sein wird (vgl. Abschnitt I). Im Anschluss sei geprüft, wie es um die Erkenntnis Gottes und die dagegen erhobenen Einwände bestellt ist (vgl. Abschnitt II), um sodann das Wesen und die Gottfähigkeit des Menschen zu besprechen (Abschnitt III), sie daraufhin als mit Leben gefüllte Realität zu untersuchen und schliesslich die religiösen Aussagen und Überzeugungen betreffend den Zustand nach dem irdischen Tod kognitiv zu deuten und auf ihre Vernünftigkeit hin zu erörtern (Abschnitt IV). Was alles, wie gesagt, auf der Grundlage der philosophischen Einsichten Dietrich von Hildebrands unternommen wird. In die Diskussion werden dabei solch namhafte Denker einbezogen wie Thomas von Aquin, Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche oder Max Scheler, um hier nur einige zu nennen.«

Nach einer Darstellung der Grundzüge der »realistischen Phänomenologie« und ihrer Loslösung von Husserls 1913 vollzogener transzendentaler Wende und der Absichtserklärung des Autors, auf dem methodologischen Fundament der realistischen Phänomenologie im Sinne Hildebrands die systematischen, von ihm aufgeworfenen Fragen zu behandeln, bestimmt Rüttsche den näheren Gegenstand seiner Arbeit noch einmal in einem doppelten, historischen und systematischen Sinn:

Er will die Forschungslücke schließen, die auf dem Gebiet der Erforschung der Religionsphilosophie Hildebrands besteht (die von Hildebrand selber nie in Publikationen, sondern nur in verschiedenen handgeschriebenen Manuskripten aus dem Nachlass relativ systematisch dargestellt wurde).

Zugleich will er jedoch diese von ihm selber weitgehend angeeignete Philosophie anwenden: »Ausstehend ist auch eine unterscheidende Inblicknahme der gegenwärtig gleichsam in der Luft liegenden Kritiken an der Religion im Lichte der philosophischen Beiträge von Hildebrands. Zur Behebung dieser und weiterer Mängel will die vorliegende Untersuchung einen Beitrag leisten.«

Der erste Abschnitt, »Das Wissen um das Transzendente«, behandelt den allgemeinen phänomenologischen Realismus Hildebrands, der dessen Erkenntnistheorie kennzeichnet, die von Dietrich von Hildebrand selber in seinen Schriften *What is Philosophy?*, aber auch in den Prolegomena zu *Ethik*, zu *Das Wesen der Liebe* sowie in *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt* und anderen Werken ausführlich dargelegt wurde.

Rüttsche fasst die Hauptinhalte der Erkenntnistheorie Hildebrands nicht nur sehr treffend zusam-

men, sondern stellt ihren Grundriss, wiederum im Sinne eines *Mit-Philosophierens*, synthetisch, aber sehr präzise dar. Im Mittelpunkt von Rütches sehr gründlicher Darstellung der Kritik Hildebrands am Erfahrungsbegriff Humes und Kants und seiner Begründung eines philosophischen Realismus steht die Frage, wie – auf Grund der Hildebrand'schen Unterscheidung dreier verschiedener Arten von Wesenheiten – eine Einsicht in das transzendente Fundament synthetischer Urteile a priori möglich ist, welche in dem Geist transzendenten notwendigen Wesenheiten, die dem erkennenden Subjekt zugänglich sind, bestehen.

Auch die an Hildebrands Analysen zum *Cogito* anschließenden Darlegungen des Autors zu einer dem erkennenden Subjekt transzendenten existierenden und realen Welt – der eigenen Person, der »Außenwelt« und anderer Personen – nehmen in diesem Abschnitt der Arbeit Rütches eine wichtige Rolle ein.

Der zweite Abschnitt, »Die Erkenntnis Gottes«, fasst die von Hildebrand nirgends gesamtheitlich dargelegten Beiträge Hildebrands zusammen, die in verschiedensten Werken verstreut vorliegen, nun aber von Rütche in ihrer systematischen Einheit dargestellt und in einen Dialog mit verschiedenen Formen des Atheismus und der Religionskritik im 19. und 20. Jahrhundert von Feuerbach bis Richard Dawkins gesetzt werden.

Dabei erörtert Rütche im Kontext der in Hildebrands Philosophie steckenden Schlüssel zur Widerlegung des dem »neuen Atheismus« zugrundeliegenden radikalen Materialismus auch wesentliche Analysen Hildebrands zur philosophischen Anthropologie und entwickelt insbesondere seine Einsichten zur Geistigkeit der Person und der menschlichen Seele sowie seine Kritik des Materialismus, noch weiter als sie von Hildebrand selber formuliert wurden. Er betont die besondere Rolle der Werte und ihrer »Frohen Botschaft«, die Hildebrand mehr als Hinweise auf Gottes Existenz denn als Beweise auffasst. Rütche versucht nachzuweisen, wie auf dem Boden der auf Anselm und Duns Scotus entwickelten Lehre der »reinen Vollkommenheiten« Hildebrands philosophische Theologie echte Gottesbeweise hätte bieten können und auch dem ontologischen Gottesbeweis hätte zustimmen müssen und wie dieser sich gleichsam logisch aus Hildebrands Position ergibt, obwohl dieser ihn abgelehnt hat.

Im dritten Abschnitt, »Der Mensch und sein Angelegtsein auf die Religion in Denken, Fühlen und Wollen« behandelt Rütche zunächst den metaphysischen Personalismus Hildebrands, der auf der »unübersteigbaren Vollkommenheit des Personseins« beruht. Dabei ergänzt Rütche Hildebrand durch die von Anselm und Scotus entwickelte Lehre

der reinen Vollkommenheiten und deren Weiterentwicklung in der nachhildebrand'schen realistischen und metaphysischen Phänomenologie und überwindet einige Einwände gegen den Charakter des Personseins als unübertreffliche Vollkommenheit, welche Bedingung für die These Hildebrands über Gott als absolute Person und für die christliche trinitarische Gotteslehre ist.

Um die Beziehung der menschlichen Person zu Gott, um die es in diesem Abschnitt geht, darzustellen, geht Rütche ausführlich auf Hildebrands ethische Grundthese der Wertantwort ein. Deren Anwendung auf die Religionsphilosophie führt dazu, in erster Linie nicht von einem menschlichen Religionsbedürfnis zu sprechen, wie dies viele immanentistische Religionspsychologien und Religionsphilosophien tun, sondern den tiefsten religiösen Akt der Gottesliebe und des Lobpreises Gottes als Antwort des Menschen auf Gott um seiner selbst willen zu sehen, weil die Liebe und der Lobpreis Gott gebühren. Nur in der Hingabe an das in sich Wertvolle um seiner selbst willen kann es auch zum wahren Glück und zur höchsten Selbstverwirklichung der Person kommen.

In seiner Analyse des Wesens der Person stützt Rütche sich im Sinne einer echten Aneignung philosophischer Einsichten des dargestellten Autors insbesondere auf Hildebrands ethische Untersuchungen und seine sehr originellen und wesentlichen, wenn nicht revolutionären, Beiträge zum »Herzen« als Sitz menschlicher Affektivität und als drittes, dem Intellekt und Willen nicht unterlegenes, geistiges Zentrum der Person.

Der vierte Abschnitt, »Die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott« erörtert ein weites Spektrum der Beiträge Hildebrands zur Religionsphilosophie und dem Wesen verschiedener religiöser Akte und Haltungen wie der Demut, der Reue, der Gottes- und Nächstenliebe, und insbesondere der Hildebrand'schen These, dass wir in der *Caritas* und anderen christlichen Tugenden eine zutiefst neue moralische Dimension finden, die zwar vom Glauben an die Mysterien der christlichen Religion motiviert werden, aber echte, philosophischer Einsicht zugängliche Wesenheiten besitzen, welche es auch einem Nichtchristen, wie Bergson, erlaubten, eine überlegene moralische Qualität und Sublimität der christlichen Heiligen zu sehen. Diese sich an einige Analysen Schelers anlehrenden Untersuchungen Hildebrands ermöglichen dem Christen, eine innige Verbindung zwischen seiner Vernunft und seinem Glauben zu erkennen.

Ein Schlussteil fasst die wesentlichsten Ergebnisse der Arbeit zusammen.

Dem Autor gelingt eine sehr gute und umfassende Darstellung verschiedener Grundinhalte der

Philosophie Hildebrands und deren Anwendung auf die Religionsphilosophie, sowohl auf die philosophische Gotteserkenntnis als auch auf die Erforschung der Beziehung des Menschen zu Gott. Das Werk Rüttsches holt so weit aus und behandelt so viele erkenntnistheoretische, ethische, anthropologische, ästhetische und andere Aspekte der Philosophie Hildebrands, dass man es geradezu als eine *Summa Philosophiae Hildebrandianae* bezeichnen darf.

Als besonderes Verdienst des Buches erweist sich der Nachweis der inneren notwendigen Zusammengehörigkeit der erkenntnistheoretischen, anthropologischen und ethischen Beiträge Hildebrands, die erst die Personhaftigkeit Gottes, und damit das Fundament der göttlichen Akte gegenüber dem Menschen (aus christlicher Sicht Inkarnation, Erlösung, Auferstehung, Gericht) aufklären können. Zugleich ist eine so weit ausholende Studie Rüttsches notwendig, um Hildebrands transzendente Interpretation der religiösen Akte des Menschen als Antwort auf Gott um seiner selbst willen verständlich zu machen.

Das ganze Werk zeichnet sich insbesondere durch seinen echt philosophischen Gehalt aus und ist weit entfernt von der bloßen Wiedergabe der Gedanken eines anderen Autors. Damit bricht die Arbeit die in modernen akademischen Kreisen herrschende Unsitte, die Philosophie weitgehend bloss historisch abzuhandeln oder sie als wenig mehr als eine Analyse der Sprache zu betreiben, ohne die Sachen selbst, um die es geht, zu erforschen.

Die außerordentlich gründliche und sachlich korrekte Darstellung der Religionsphilosophie Hildebrands und deren erkenntnistheoretischer, anthropologischer und ethischer Fundamente besticht insbesondere dadurch, dass sie, unter Berücksichtigung des gesamten umfangreichen und einschlägigen publizierten Werkes Hildebrands auf vier Gebieten der Philosophie, die ethischen Hintergründe von Hildebrands Religionsphilosophie einbezieht.

Die gründliche Berücksichtigung und sorgfältige Zitierung verschiedener Texte aus den 503 Mappen unveröffentlichter und (nicht leicht lesbarer) überwiegend handgeschriebener deutscher und englischer Schriften, die sich im Nachlass Hildebrands befinden, erhöht den Wert des vorliegenden Werkes ebenso wie die gründliche Berücksichtigung einschlägiger Teile der Sekundärliteratur über Hildebrand.

So schliesst Rüttsche eine wesentliche Forschungslücke durch synthetische und systematische Darstellung eines Teiles der Philosophie Hildebrands, der hauptsächlich nur in Nachlassschriften (insbesondere Vorlesungen über Religionsphilosophie) vorliegt und der hier zum ersten Mal zusammenhängend dargelegt wird.

Weitere Vorzüge des Werkes sind eine gelungene Verbindung historischer und systematischer Analysen im geschilderten *symphilosophiein* mit Hildebrand selbst, sowie ihr in der angegebenen freundlich-kritischen Weise über Hildebrands Beiträge Hinausweisen in manchen erwähnten und unerwähnt gebliebenen Punkten.

Ihre gute Gliederung und ausgezeichneten und hilfreichen Zusammenfassungen jedes Abschnittes machen das Werk auch als Lehrbuch höchst geeignet.

Josef Seifert, Bregenz

Pieper, Josef: Die Anwesenheit des Heiligen. Hrsg. von Berthold Wald, Kevelaer 2017 (= topos 1096). 204S., ISBN: 9783836710961, € 12,-.

Die heutige Glaubenskrise stellt sich als Teilmoment einer von weither kommenden Los-von-Gott-Bewegung in unseren Breiten dar. Benedikt XVI. ist mehrfach auf dieses Phänomen eingegangen, hat es skizziert und fundamentaltheologisch analysiert: nicht zuletzt auch in seiner viel beachteten Regensburger Ansprache aus dem Jahr 2006. Gott wird gegenwärtig kaum noch als Realität wahrgenommen, geschweige denn als jemand, der das Leben insgesamt wie das des einzelnen in seiner Hand hält, führt und lenkt. Die Theodizeeproblematik ist dabei nur als ein Exponent unter mehreren zu werten, die immer mehr Menschen dazu bewegt, Gott den Rücken zuzukehren. Ein Gott, dessen Transzendenz deutlich herausgestellt wird, dessen Immanenz aber allzu oft unterbelichtet bleibt, verliert seine Geltung, wird belanglos bis zur Banalität. Der Philosophiehistoriker Kurt Flasch (»Warum ich kein Christ bin«, 2013) führt dieses einseitig artikulierte Gottesverständnis namhafter Theologen süffisant vor, weist seine Schwächen nach und zieht seine agnostischen Konsequenzen: nicht Gotteshass, schon gar nicht Gottesliebe, auch nicht entschiedene Gottesflucht, sondern gelebte Gottlosigkeit aus Belanglosigkeit.

Auf diesem Hintergrund ist es hilfreich, die Anwesenheit des Heiligen und die Präsenz des Göttlichen neu zu bedenken, philosophisch zu reflektieren und allgemeinverständlich zu artikulieren. Was ist z.B. zu sagen, wenn behauptet wird, dass das Gebet und der Gottesdienst mit »voller Aufrichtigkeit« nur so zu verrichten sei, »als ob sie im Dienste Gottes« stünden, während das Gebet, vor allem auch die Akte der Anbetung, die Grenzen des Zumutbaren längst schon überschritten hätten und in den Verdacht geraten, eine »Anwandlung von Wahnsinn« (I. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 303f.) zu sein?

Die hier von Berthold Wald, dem inzwischen emeritierten Philosophieprofessor an der Theologischen Fakultät Paderborn, präsentierten Beiträge Josef Piepers versuchen genau das. Sie geben dezidiert Antwort. Mehr noch: Sie geben nicht nur Antworten auf kritische Anfragen an den christlichen Glauben, die aus philosophischen Überlegungen stammen, sondern sie widersprechen auch jenen theologischen Entwürfen, die, wie der Herausgeber im Vorwort formuliert, sich inzwischen von der realen Präsenz des Göttlichen in unserer Welt und damit von einem Theologieverständnis verabschiedet haben, das den vom Sinn des christlichen Glaubens selbst vorgezeichneten Weg des Denkens zu beschreiten sucht (7–10).

Mit einer Ausnahme stammen sämtliche Beiträge aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Josef Pieper, Werke in acht Bänden. Hrsg. von Berthold Wald. Hamburg 1995–2008, Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000). Sie bewegen sich im Vorhof der Sakramententheologie. Sie beanspruchen nicht, selbst schon Theologie zu sein. Zentrale Phänomene werden im Vorgriff auf Theologisches bedacht und befragt. Der Anspruch der christlichen Botschaft, nicht nur vom Wort Gottes zu reden, sondern es selbst zu sein (vgl. 1 Thess 2,13), wird ernstgenommen. Beide Perspektiven, die Glaubensperspektive wie die Vernunftperspektive werden als Erkenntnisperspektive ernstgenommen und aufeinander bezogen: niemals vermischt, aber auch nicht getrennt. Sie treffen allesamt ins Schwarze, d.h.: Sie geben im Blick vor allem auf die katholische Sakramentenlehre das diesem zugrundeliegenden Gottesverständnis zu bedenken.

Zunächst geht es unter der Überschrift »Über die Schwierigkeit, heute zu glauben« nicht nur um das Verhältnis von Glauben und Vernunft (11–25), sondern vor allem um die Frage, wodurch der Anspruch der christlichen Botschaft, Wort Gottes zu sein, sich überhaupt ausweisen könne. Soviel stehe fest: Die Glaubenswahrheit vermag durch kein Vernunftargument positiv erwiesen zu werden. Glauben ist nur dann möglich, wenn Gott tatsächlich gesprochen hat; und zwar so, dass der Mensch ihn versteht, d.h. das Wort Gottes beim Adressaten ankommt. Theologisch gesprochen geht es um die Wirkung des Heiligen Geistes im Herzen des Menschen (vgl. Gal 4,4–7). Thomas von Aquin spricht von einem »inneren Licht, wodurch die menschliche Erkenntnis befähigt werde, etwas zu gewahren, das ihr kraft des eigenen Lichtes nicht schon gewahrbar sei«. Gemeint ist »das erste blitzhafte Aufleuchten, das wir ›Inspiration‹ nennen, das urplötzliche Auftreten des Steines auf die noch regungslose Wasserfläche, dieses Eigentliche von Offenbarung liegt jenseits unserer Fassungskraft« (22f.).

Sodann wird von der Philosophie her auf das hingewiesen, was christliche Theologen unter Sakrament verstehen. Es sind Zeichen, die nicht nur etwas bedeuten, sondern, weil vom Schöpfer-Gott selbst gesetzt, zugleich auch etwas bewirken (26–39). »Zeichen und Symbole« sind »als Sprache des christlichen Glaubens wahrzunehmen (134–157). Die sich hier zeigende sachliche Differenzierung darf gerade innerhalb der katholischen Sakramententheologie nicht übersehen werden. So ist zu unterscheiden und wird auch in der Wirklichkeit unterschieden: Wer eine Moschee oder den ummauerten Bereich eines indischen Tempels betritt, zieht seine Schuhe aus. Ehrfurcht und Respekt wird verlangt vor dem, was, allgemein gesprochen, Menschen heilig ist oder ihnen zumindest heilig sein sollte. Es gibt heilige Orte und heilige Zeiten. Es gibt Sakralität, Profanität und den bewusst betriebenen Prozess der »Entsakralisierung« (40–71). Gibt es auch eine »sakrale« Sprache (131–133)? Sollte die liturgische Sprache »sakral« sein? Piepers »Notiz über die Sprache der Liturgie« gibt zu denken (124–127). Die sich auf Grund seiner 1970 formulierten »Notiz« entwickelnde Diskussion veranlasste Pieper ein Jahr später noch einmal Stellung »zur Sprache der Liturgie« zu beziehen (128–130) mit Argumenten, die nichts von ihrer Aktualität verloren haben.

Piepers »Vor-Überlegungen« zum Thema »Sakralbau« greifen das eigenartige Phänomen auf, dass es innerhalb der Wirklichkeit des Menschen einzelne ausgezeichnete und hervorgehobene Orte und Zeiträume gibt. Sie unterscheiden sich vom Allgemeinen, sind von exklusiver Dignität. Sie werden »heilig« genannt. Der Sakralbau, die Kirche, gehört dazu. Doch was ist überhaupt eine Kirche? Was ist ihre *differentia specifica*? (158–184) Die katholische Kirche zumindest beherbergt den Altar. Er ist der Mittelpunkt, um den sich das Volk Gottes sich versammelt und das Brot gebrochen wird. Was geschieht hier genau? »Nicht Worte, sondern Realität: Das Sakrament des Brotes« (72–82). Brot und Wein werden konsekriert. Doch was ist unter »Konsekration« näherhin zu verstehen? (83–93) Und wer ist überhaupt dazu ermächtigt zu konsekrieren?

Pieper kommt auf den Priester zu sprechen. Er artikuliert unter der Überschrift »Verwunderte Anmerkung eines Laien zum Thema *Priestertum*« (94–100) seine Irritation über bestimmte Definitionsversuche, die bei allem Verständnis für die Bemühungen, den Gläubigen ihre Würde durch ihre Teilhabe am allgemeinen Priestertum Jesu Christi zu verdeutlichen, doch das Wesen des konsekrierten und konsekrierenden Priesters übersehen. Er sieht sich veranlasst, unter der Frage »Was unterscheidet den Priester?« (101–123) eine notgedrungene Klärung herbeizuführen.

Die Zusammenstellung der Pieper-Artikel ist hervorragend. Berthold Wald zieht im Vorwort Resümee; und zwar dezidiert im Blick auf den Menschen. »Wenn es im Menschen nichts ›rein Geistiges‹ und nichts ›rein Materielles‹ gibt und wenn Gottes Anwesenheit in dieser Wirklichkeit den Menschen auch wirklich erreichen soll, dann bedarf es leibhaftiger sakramentaler Zeichen, die im Glaubenden bewirken, was sie bedeuten: Hoffnung und Trost auf dem Weg des Lebens und schließlich Rettung im Tod und unverlierbares Heil« (10).

Pieper, Josef: Die Anwesenheit des Heiligen. Hrsg. von Berthold Wald. Kevelaer 2017 (= topos 1096).

Dr. Manfred Gerwing, Eichstätt-Ingolstadt

Veit Neumann / Josef Kreiml (Hg.), Wenn Philosophie zusammenführt. Gespräche über Glaube und Vernunft in Regensburg, 344 S., kart., Echter Verlag, Würzburg 2016, ISBN: 978-3-429-03694-2, € 24,90.

In ihrem Vorwort weisen die Herausgeber darauf hin, dass vor dem Besuch Papst Benedikts XVI. 2006 in Regensburg die Idee aufkam, das Verhältnis von Glaube und Vernunft im Rahmen des Formats »Philosophische Soirée« intensiv zu bedenken und dazu namhafte Referenten einzuladen. Seit zehn Jahren findet nun ein- bis zweimal pro Jahr diese von Veit Neumann veranstaltete Soirée statt. Die beiden Herausgeber – Professoren an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten – betonen, dass bei diesen akademischen Veranstaltungen auch »philosophie-gestützte Freundschaften« (8) entstanden sind. Sinnfindung ist ein Stück Lebensqualität; auf der Ebene bürgerschaftlichen Engagements an einem geschichtsträchtigen Ort gemeinsam Sinn zu finden, ist etwas Ermutigendes.

Im vorliegenden Band werden 14 höchst bedenkenswerte Beiträge von Vortragenden der »Philosophischen Soiréen« einer interessierten Leserschaft zugänglich gemacht. Der Philosoph und Religionswissenschaftler Harald Seubert (Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel), vertritt die These, dass Philosophie »jedermann notwendig interessiert« (13–35). Der Eichstätter Philosoph Walter Schweidler legt überzeugende Argumente vor über »Sinn contra Nutzen. Der Anspruch der Vernunft vor der technokratischen Herausforderung« (36–53). Über das Thema »Die Sinne und der Sinn des Lebens« (54–77) referiert in sehr anregender Weise der emeritierte Eichstätter Philosoph Reto Luzius Fetz. Der Regensburger Philosoph Rolf Schönberger trägt unter dem Vorzeichen von »Sinn und Zu-

fall« erhellende Reflexionen zum Schöpfungs-begriff vor (78–100). Ergänzend dazu legt Schönberger seine Einsichten über die Philosophie als Problem des 13. Jahrhunderts (101–129) vor. Der St. Pöltener Philosoph Thomas H. Stark präsentiert Thesen über die realitätssichernde Funktion des Christentums (»Das christliche Vertrauen in die Vernunft«; 130–151). Ernst Wolfgang Orth, Philosoph in Trier, untersucht die konstitutive Rolle der Religion für Begriff und Befund der Kultur (»Die Kulturbedeutung der Religion«; 152–164). Der 2011 verstorbene Münchener Philosoph Herbert Huber hat bei der »Philosophischen Soirée« am 18. Juni 2011 – unter dem Titel »Müßig kehrten zu dem Dichterlande heim die Götter« (165–185) – von ihm so genannte »Bruchstücke über Religion und Kunst« vorgetragen.

Der Leipziger Maler, Zeichner und Grafiker Michael Triegel (geb. 1968), der u. a. durch sein Porträt von Papst Benedikt XVI. bekannt geworden ist, hat bei der »Soirée« am 17. Januar 2015 höchst bemerkenswerte Einblicke in sein künstlerisches Werk gegeben. Unter dem Titel »A Freedom of a Different Kind« (186–212) gibt er zurückhaltende, aber erhellende Hinweise zu einigen seiner Werke (z. B. über »St. Rochus«, »Adam und Eva im Paradies«, »Dettelbacher Altar«, »Tabula Combinatoria«, »Abendmahl«, »Ideal«, »Harmonia Mundi«). Auskunft über sein Verständnis des Lebens und der Kunst gibt Triegel auch in einem Gespräch mit der Herder-Korrespondenz »Wie stellt man Christus dar?« (HerKorr 10/2016, S. 16–20). Die Regensburger Dominikanerin und habilitierte Astrophysikerin Lydia La Dous trägt hochinteressante Thesen über Weltbilder vor (»Wie revolutioniert man ein Weltbild? Erkenntnisphilosophische Überlegungen zum Werk Galileo Galileis«; 213–234). Gernot G. Falkner (Universität Salzburg) benennt die Defizite neo-darwinistischer Erklärungen und Möglichkeiten seiner Überwindung (235–264). Der Münchener Natur- und Religionsphilosoph Tobias Müller trägt Überlegungen vor zum Thema »Gott und das evolutive Universum. Eine prozessphilosophische Perspektive im Zeitalter der Naturwissenschaften« (265–292). Wie von einem Philosophen dieses Ranges nicht anders zu erwarten, trägt der international hochangesehene Denker Robert Spaemann überzeugende Argumente vor zum Thema »Warum es kein Recht ohne Naturrecht gibt« (293–300). Der Dominikaner Wolfgang Hariolf Spindler, Professor für Politische Philosophie in St. Pölten, widmet seine Aufmerksamkeit apokalyptischen Themen – mit Blick auf den Völkerapostel und in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt (»Wer hält den Antichrist auf? Paulus und die politische Apokalyptik Carl Schmitts«; 301–338).

Es war eine gute Entscheidung der Herausgeber, die vorliegenden Beiträge namhafter Denker, die zunächst einem interessierten Publikum in Regensburg präsentiert wurden, durch diese Publikation einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die vorgetragenen Einsichten verdienen es, in den heutigen Diskurs der Weltanschauungen und Philosophien eingebracht zu werden. Auch für die Theologie wird die Auseinandersetzung mit diesen Argumenten und Thesen gewinnbringend sein.

Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Ökumenische Theologie

Möllenbeck, Thomas: *Gerechtfertigt durch Erfahrung? John Henry Newmans conversion narratives und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018. 598 S., geb. ISBN 978-3-506-78642-5; € 98,-.

Die Rechtfertigungslehre des John Henry Newman ist von ökumenischem Belang. Sie bedarf kritischer Analyse und sorgfältiger Reflexion. Die vorliegende Untersuchung, eine 2015 an der Theologischen Fakultät Wien zur Erlangung der *venia legendi* im Fach »Dogmatik« eingereichte Habilitationsschrift, thematisiert auf höchstem intellektuellem Niveau nicht nur Newmans Rechtfertigungslehre insgesamt, sondern auch zentrale Elemente der Rechtfertigungslehre Martin Luthers und Augustins von Hippo. Dank gründlicher Textanalyse und Applizierung vor allem der genetischen Betrachtungsweise wird der Vf. dem vom Thema her auf der Hand liegenden ökumenischen Anliegen gerecht. So vermag er nicht nur zwischen den verschiedenen theologischen Sprachen – der von Newman, Luthers und Augustins –, sondern auch noch zwischen der dezidiert katholischen Position und der reformatorischen Perspektive, insbesondere der lutherischen Theologie zu dolmetschen und so insgesamt die *Quaestio oecumenica* voranzubringen.

Im theologischen Fokus steht einleitend (13–56) die Frage nach der Rechtfertigung, eine Frage, die wie keine andere die westliche Christenheit entzweit hat. Mit ihrer Beantwortung stehe und falle die Kirche, wie Martin Luther energisch genug ausführte. In dieser Frage konnte 1999 in Augsburg eine Übereinstimmung in Grundfragen zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche feierlich festgestellt werden. Dieser Übereinstimmung war ein jahrzehntelanger intensiver und mühseliger theologischer Forschungs- und Dialog-

prozess vorangegangen. Auf diesem Hintergrund ist die komplex-komplizierte »Einleitung« zu verstehen. Hier werden die Begründungen nicht nur für das methodische Vorgehen, sondern auch für die differenzierten Frageperspektiven und den schwerpunktmäßig zu erforschenden Inhalt artikuliert.

Intensiv hat sich der Vf. mit der Bio- und Bibliographie des John Henry Newman auseinandergesetzt. Dabei ist die Sekundärliteratur inzwischen nahezu unüberschaubar. Thematische Konzentration und problemorientierte Zentrierung sind notwendig, um die forschungsrelevanten Fragen zu sammeln, zu sichten und zielgerichtet sowie, im vorliegenden Fall besonders auffallend, weitgehend ohne Redundanzen zu reflektieren.

Newman suchte schon früh, eine *via media* zwischen Katholizismus und Protestantismus aufzuzeigen: bereits in seinen Traktaten von 1834, deutlicher aber in seinen »Lectures on the doctrine of justification« aus dem Jahr 1838. Sie stehen im Zentrum des zweiten Teils vorgelegter Studie (263–561). Newman sucht nicht dadurch zu vermitteln, dass er gemeinsame Schnittmengen und damit den kleinsten gemeinsamen Nenner definiert, sondern indem er theologisch tiefer gräbt und trinitätstheologisch, genauer spirituell-pneumatologisch argumentiert.

Zu Recht verweist der Vf. in diesem Fragekomplex besonders auf den im Jahre 1841 erschienenen neunzigsten Traktat hin. Newman legt hier eine Interpretation der aus dem 16. Jahrhundert stammenden und mehrfach überarbeiteten grundlegenden Bekenntnisschrift der Kirche von England, des *Book of Common Prayer*, mit ihrem harten Kern, den 39 *Articles of Faith*, vor, die eine auffällige Nähe zur katholischen Kirche signiert. Dieser Traktat löste einen Proteststurm aus und führte schließlich dazu, dass Newman 1843 sein Pfarramt niederlegte.

Der trimorphe Konversionsprozess Newmans wird vom Vf. klar herausgearbeitet und als theologischer Denkweg thematisch geltend gemacht. Tatsächlich begründet Newman seinen Übertritt zur römisch-katholischen Kirche nicht nur in *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, sondern, wie der Vf. betont, auch in diversen Rechtfertigungsschriften. Jedenfalls gilt es, inmitten der Vielfalt unterschiedlicher Wende- und Umkehrphasen im Leben Newmans jene Stränge herauszuarbeiten und kritisch zu beleuchten, die ihn nach Rom geführt haben. Doch lässt sich speziell seine Konversion überhaupt rechtfertigen? Dies ist jene Frage, wie der Vf. richtig feststellt, die in Newmans *conversion narratives* im Vordergrund steht. Ist sie gerechtfertigt »durch Vernunft oder Gefühl oder beides«?

Es geht dem Vf. nicht nur um die Frage, »welche Rechtfertigungslehre Newman in den *Lectures* tatsächlich vertritt und welche Rolle Luther auf der ei-

nen und Augustinus auf der anderen Seite dabei spielen«. Vielmehr geht es ihm darum, »Newmans eigene Erfahrung von Konversion auf seine Rechtfertigungslehre« hin zu untersuchen. Kann die *Apologia pro vita sua*, das Narrativ seiner eigenen Konversionen, diese Frage beantworten? Und umgekehrt: Können die *Lectures on the Doctrine of Justification* etwas beitragen zu der neuerdings wieder entfachten Debatte, ob Newman in der *Apologia* eine anti-liberale Frontstellung zeichnet, die nicht der historischen Wirklichkeit einer anti-evangelikalen Frontstellung entspricht? Welche Rolle spielen Newmans fiktive *conversion narratives* in Bezug auf die Rechtfertigungslehre?

Begonnen wird – besonders ausführlich – mit *Callista* oder der »frustrierten Sehnsucht«, die Platz »für den Menschen vor Gott« schafft (64–130). Die Sehnsucht mündet in *Loss and Gain*, in das »frustrierte Gewissen«, das Platz schafft »für die Kirche« (131–203), um schließlich mit der *Apologia pro vita sua* oder der »frustrierten Reformation«, die Platz schafft »für Rom« (204–261), den Reigen von *Newmans conversion narratives* abzuschließen. Dem Vf. gelingt es, sein methodisches Vorgehen von der Sache und dem aktuellen Forschungsstand her zu begründen und zu entfalten. Er geht auf die sich zeigenden Forschungsdesiderate ein, um so dank seiner sorgfältigen Untersuchung neue wissenschaftliche Ergebnisse präsentieren und die Forschung vorantreiben zu können. Exemplarisch zeigt sich dieses Bemühen des Autors gerade an dem hier angezeigten Argumentationsverlauf: In der Tat darf ja nicht übersehen werden, dass der ersten »Konversion« unmittelbar das öffentliche Wirken Newmans folgt, ein Wirken, das in der Forschung zum Gegenstand nicht nur kritischer Darstellung, sondern der Kontroverse geworden ist. Aus ihr heraus entstand die *Apologia pro vita sua*. Diese Kontroverse bildet noch heute, wie der Vf. darzulegen weiß, »Anlass des Zweifels an Newmans Darstellung seiner Gedankenentwicklung« (232).

Newman verfasste seine *Lectures on the Doctrine of Justification* (265–567) im Jahr 1838, zu einem Zeitpunkt also, in dem er darum bemüht war, im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre eine *via media* zu präsentieren. Sieben Jahre nach der Abfassung der *Lectures on the Doctrine of Justification* vollzieht Newman seine letzte Konversion, besiegelt mit dem Übertritt in die römisch-katholische Kirche. Inzwischen hatte er das Konzept der *via media* der *Church of England* als historisch unzureichend und als zu wenig geerdetes Gedankenkonstrukt erkannt. Apostolizität vermag nicht ohne Katholizität auszukommen. Die sich für den Vf. aus diesem Befund ergebende Frage liegt auf der Hand: Beruht auch jene *via media* auf einem Missverständnis, die New-

man in der Rechtfertigungslehre zu konzidieren wagt und die sich, systematisch-dogmatisch und in gelehrter Abbeviatur gesprochen, »zwischen Luther und Augustinus« (265–403) bewegt?

Der Analyse dieser Extrempositionen schließt sich die Analyse der Lehren jener Zeitgenossen an, die sich auf Luther glaubten berufen zu können. Es gelingt dem Vf., den durch konfessionsverfangene, kontrovertheologische und theologiegeschichtliche Fragestellungen vielfach belasteten Blick wieder frei zu bekommen für den zentralen Beitrag, den die *Lectures on the Doctrine of Justification* bieten: »Newmans pneumatologische Relecture der Rechtfertigungslehre« (404–561).

Rechtfertigung wird dabei zunächst als »performative Deklaration« herausgearbeitet (412–450). In seinem Gesamtprozedere folgt der Vf. sinnvollerweise den Hinweisen Newmans, die er zur Ordnung der Themen seiner *Lectures* im Vorwort zur dritten Auflage gegeben hat. Demnach ist die dritte bis fünfte Vorlesung als Erörterung dessen zu verstehen, was der Begriff *justification* besagt und wie die Aussagen der Heiligen Schrift zu diesem Thema zu interpretieren seien. Dem exklusiv verstandenen *sola fide-Prinzip* wird widersprochen. Es wird als theologisch unzureichend dargestellt, als eine unzulässige Innovation, die in der Geschichte der Exegese, schon gar nicht bei den Patristikern einen Rückhalt habe. Das Glaubenszeugnis sei entscheidend. Schriftinspiration rekurriert auf den Charakter der Schrift als Wort Gottes. Das Wort Gottes hat, weil es Wort Gottes ist, performative Kraft, oder es ist nicht Wort Gottes. Es kommt zu seiner Wahrheit (»bewahrheitet«) nicht erst durch das Verhalten dessen, der es aufnimmt, des Menschen, sondern wirkt durch sich und aus sich selbst (*ex opere operato*) und wird als das, was es ist, nämlich Wort Gottes, im Glauben kraft des Heiligen Geistes erkannt.

In der sechsten bis neunten Vorlesung der *Lectures* versucht Newman noch genauer jene Wirklichkeit zu deskribieren, die mit *justification* gemeint ist. Die Rede ist wie bei Luther von einer *Imputation* der *iustitia aliena Christi*, die aber dem Menschen bloß äußerlich bliebe, sofern sie nicht mit einer Mitteilung einer inneren Gabe verbunden sei, die den Menschen zum christlichen Handeln bewege, zu einem Handeln also, das Gott gefalle, wie mit Augustinus betont wird. So kommt die »Gerechtigkeit aus der Gabe der Gegenwart« zu Gesicht (451–488), die ihre Wirkung in der Wandlung des »inner self« zeigt (vgl. 452–462) und den Gehorsam, das Hören auf Gott, aus der Gabe der Gegenwart (468–480) seitens des Menschen zur Folge hat. Jedenfalls ist für Newman die Gabe der Gerechtigkeit, von der das Evangelium spricht, in ihrer Bedeutung alles andere als selbstverständlich. Sie müsse vielmehr

mühselig ermittelt werden. Sie bedarf der ganzen Acht- und Aufmerksamkeit des Theologen (462–468). Hier werden auch, wie Möllenbeck durch sorgfältige Textanalyse herausfindet, *per modum unius* bereits die Weichen für jene Wirklichkeit gelegt, die bei Newman folgerichtig in der zehnten bis zwölften Vorlesung in den Blick genommen wird: jene Wirklichkeit, die *Glaube* genannt wird. Dieser wird als »Instrument der Rechtfertigung« charakterisiert (488–544) und ist – bezogen auf die vor der dritten Konversion publizierte *Lectures on the Doctrine of Justification* – nicht nur von jenem Verständnis zu differenzieren, das die *Protestants*, sondern auch das die *Romanists* vorzulegen vermögen. Es belegt nochmals die umsichtige, möglichst das Ganze des hier zu analysierenden Denkprozesses in den Blick nehmende Vorgehensweise des Vf.s, wenn er schließlich noch einmal die Korrekturen aufgreift, die Newman selbst bei der Publikation seiner *Lectures* nach seiner Konversion zur römisch-katholischen Kirche vornimmt.

Möllnbeck vermag unter der Überschrift »Fides spiritu formata: Newmans Rechtfertigung und conversion narratives« das Ergebnis seiner Untersuchung zusammenzufassen (563–567). Dabei hebt er zunächst heraus, dass die »Newman eigene Betonung der Einwohnung des Heiligen Geistes im Akt der ›Rechtfertigung des Gottlosen‹ in der Taufe [...] den systematischen Kern der von ihm vorgeschlagenen *via Media*« bildet. Der Vf. vermag nachzuweisen, dass Newman im Blick auf die ausführlich analysierten hermeneutisch-theologischen Vorentscheide seiner Gesprächspartner gezwungen war, in den *Lectures* endlich eine gemeinsame Plattform für den Diskurs zu wählen, die von möglichst vielen Gesprächspartnern anerkannt werde. Dabei wird auch die Frage nach den Adressaten der *Lectures* nicht übersehen: Es sind die *Evangelicals*, die seinerzeit eine durchaus kritische Haltung zu Martin Luther einnahmen. Dem Vf. gelingt es, das *punctum saliens* zu bezeichnen und darzulegen, dass, warum und inwiefern Newman Martin Luther zum Vertreter der »falschen Lehre« inszeniert und damit eine Rollenzuweisung vornimmt, die es einerseits seinen Adressaten damals erleichterte, Newmans Kritik zu akzeptieren, es aber andererseits erschwerte, seine Argumentation im deutschsprachigen Raum ökumenisch zu rezipieren. Es gehört zu den Verdiensten vorliegender Arbeit, Newman überzeugend vom diskreditierenden Vorwurf freizusprechen, er habe wissentlich und willentlich Luther eine Lehrposition unterstellt, die der Reformator gar nicht vertreten habe. Es ging Newman nicht um Martin Luther, auch nicht um die Lutheraner. Es ging ihm um die Wahrheit der Rechtfertigung, darum vor allem, die »Pre-

diger des religiösen Experimentalismus« als »die eigentlichen Gegner« zu erweisen, die Newman in seinen *Lectures* bekämpft. Sie predigen nicht, was die Schrift sagt, sondern sprechen jener Deutung das Wort, »die sie ihrem eigenen Erleben geben« (693).

Der Vf. verdeutlicht, dass und warum für Newman nur eine Rechtfertigungslehre zu akzeptieren ist, die der apostolischen und katholischen Lehre der Kirche Jesu Christi entspricht. Für Newman ist die Gemeinschaft mit dem *testis veritatis*, dem Zeugen der Wahrheit, für die Erkenntnis- wie Glaubenswahrheit unverzichtbar. Die *communio* ist ihm nicht nur notwendige Konsequenz aus der Wahrheitskenntnis, wie die spätere Konversion nahelegen könnte, sondern Voraussetzung für gültig-bleibende Glaubenserkenntnis, für das Stehen und das Standhalten in der Wahrheit bis zur *martyreia*. Die Liebe kommt zu Gesicht: *We believe, because we love*, wie Newman in der Oxford Universitysrede formulieren konnte.

Manfred Gerwing, Eichstätt-Ingolstadt

Berthold Wald/Thomas Möllenbeck (Hrsg.): *Die Wahrheit bekennen: Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger*. Pneuma Verlag 2017, 301 S., ISBN-13: 978-3-942013-40-6, € 22,95.

Der Bezug der Vernunft zur Wirklichkeit wird dort unterminiert, wo die Wahrheitsuche aufgegeben bzw. lächerlich gemacht wird oder einfach – still und stumm – aus dem Blickfeld gerät. Und es erweist sich: Die Wahrheit ist immer schon da, liegt vor, kommt auf uns zu; für Christen im Wort Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist: »Der unbegreifliche Gott, aufleuchtend im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist«, wie Pieper 1978 bekannte.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung der Josef Pieper Arbeitsstelle zurück, die im November 2017 anlässlich des Todestags von Josef Pieper vor zwanzig Jahren unter dem Thema »Die Wahrheit bekennen« in den Räumlichkeiten der Theologischen Fakultät Paderborn stattfand. Tatsächlich ging es Pieper zeitlebens um die Wahrheit. Sie zu erforschen, zu bedenken und zu bekennen, dazu wusste er sich berufen. Nicht um der Historie, sondern um der Wahrheit willen setzte er sich mit den großen Denkern der Menschheitsgeschichte auseinander, studierte ihre Schriften und suchte – im Dialog mit ihnen – ihre Auskünfte für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Der Wirklichkeitsbezug des Menschen steht bei der Wahrheitsfrage im Zentrum. Was zu Wort kommt, ist die Hinwendung Gottes zum Menschen und die Suche des Menschen nach Wahrheit. Ausdrücklich geht es um den Dialog Josef Piepers mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger, der immerhin bekennt, er habe alle Bücher des katholischen Philosophen aus dem Münsterland gelesen. Tatsächlich stand Pieper mit vielen Menschen im geistigen Dialog: namentlich und nachweisbar mit John Henry Newman, aber auch mit Platon und Aristoteles sowie mit Thomas von Aquin und – gerade was die Wahrheitsfrage betrifft, wenngleich *e contrario* – mit Martin Heidegger und Jean Paul Sartre etwa.

Nach dem Vorwort von Berthold Wald und Thomas Möllenbeck sowie der Einführung »Wahrheit bekennen« von Berthold Wald (9–17) ist der Band zweigeteilt: Zunächst geht es zum Titel des Buches um das Woher der Wahrheit selbst, darum auch, dass die Unruhe des Herzens, das Flügelschlagen des Geistes, das Ringen um Licht und Wahrheit von vornherein unter der drückenden Hypothek der den Menschen angeborenen Autonomie-süchtigkeit steht. Diese lässt den Menschen immer wieder – bis in die gegenwärtige Theologie hinein, vgl. dazu die ausgezeichnete Streitschrift von Karl-Heinz Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr 2017* – in den tragischen Konflikt zwischen einem Erkennen rein *ex ratione propria* und einem übernatürlichen Erkennen dank der Offenbarung geraten. Wie leicht sich der Konflikt auflöst, sobald das *lumen naturale* und das *lumen supranaturale* als aus einer Quelle stammend erkannt werden, zeigen die luziden Beiträge von Jörg Splett mit »Der Philosoph vor der Bibel« (21–42), von Stephan Herberg mit »Platon und Aristoteles im Denken Josef Piepers« (43–67), von Till Kinzel mit »Josef Pieper und Goethe« (116–134) und Thomas Möllenbeck mit »Meinen oder Glauben?« (135–155). Besondere Erwähnung verdient der Beitrag von Gregor Nissing. In seinem Artikel »In Aquino veritas« (68–115) betont er zu Recht die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, die Josef Pieper zeit seines Lebens im Denken an den Tag gelegt hat. Er ist keiner Schule zuzuordnen. Die Bezeichnungen »Thomist«, »Neothomist« oder »Neuscholastiker« treffen auf ihn nicht zu. Pieper selbst lehnte sie für sich zu Recht ab. Wenn ihm einer indes Lehrer war, dann Thomas von Aquin, der *doctor communis* der noch ungeteilten Christenheit des Abendlandes. Gerade in seinem Johannes-Kommentar zeigt Thomas eine Konzentration auf das Wort Gottes, die Wahrheit, die in Jesus Mensch geworden ist, in einer Weite und Tiefe, die immer wieder neu staunen lässt. »Pieper selbst«, so schreibt Nissing, »hat den Kommentar zum Prolog als die großartigste Formulierung

der Logos-Lehre, die sich in der abendländischen Theologie findet, bezeichnet« (71).

Den zweiten Teil des Buches, überschrieben mit »...Pieper im Dialog« (157–293), eröffnet Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz mit einem lesenswerten Beitrag über den Einfluss Guardinis auf Pieper (159–172), während Norbert Feinendegen den Philosophen im Dialog mit C. S. Lewis (173–209) und Gregory Morgan ihn im Gespräch vertieft mit T. S. Eliot (210–244) sieht. Theologisch besonders bemerkenswert sind die Studien von Manfred Lochbrunner und Manuel Schlögl. Der Balthasar-Kenner vernimmt zwischen Pieper und Balthasar »einen Gleichklang in der Wahrheitssuche« (245–274). Dieser Gleichklang basiert auf jenem »spannungsvollen Zueinander von Philosophie und Theologie«, das »modernen Fach-Leuten« gehörig gegen den Strich gehen mag, das aber beide, Pieper wie Balthasar, nicht nur wahrgenommen, sondern in ihren Werken geradezu gefeiert haben (vgl. 268). Der Ratzinger-Spezialist indes weist auf Grundlinien der Rezeption Josef Piepers im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. hin (275–293). Dabei geht er auch auf die Auseinandersetzung zwischen Ratzinger und Pieper ein, die sich an dem Vortrag Ratzingers, gehalten im Jahr 1965, über das »Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Kirche« entzündete. Er kann zeigen, dass und in welcher Weise Ratzinger Piepers Einwände akzeptierte, rezipierte und seine eigene Position kritisch reflektierte (280f.). Was aber Ratzinger von Pieper gelernt habe, fasst Schlögl schließlich mit einer Selbstaussage von Papst Benedikt XVI. in zehn Worte zusammen: »Der Glaube braucht den Mut der Vernunft zu sich selbst« (289).

Berthold Wald, Thomas Möllenbeck und dem Verlag Pneuma, namentlich Herrn DDr. Thomas Schumacher, ist für dieses sorgfältig erstellte Werk zu danken. Die Lektüre jedes einzelnen Beitrags ist ein Gewinn, macht Freude und motiviert, das eine oder andere *opusculum* Josef Piepers selbst wieder in die Hand zu nehmen und so mit ihm in den Dialog zu treten.

Manfred Gerwing, Eichstätt-Ingolstadt

Dogmatik

Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg 2018, 334 Seiten, ISBN 978–3–451–37917–8, 25,00 Euro

Dogma und »dogmatisch« sind für viele keine angenehmen Begriffe. Freiheit und Weite des Denkens stehen ihnen scheinbar entgegen. Walter Kas-

per meinte kurz nach dem Konzil: »Das Wort Dogma bezeichnet ein Problem, das gegenwärtig wie ein schwerer und hemmender Mühlstein auf dem Dialog und Aufbruch zu lasten scheint, zu dem sich die Kirche entschlossen hat« (Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965). Für den gewohnte Schablonen sprengenden Hamburger Exegeten Erik Peterson (1890–1960) ist das christlich-kirchliche Dogma dagegen ein Mittel, durch das die Offenbarung Gottes jeden Menschen »trifft«, und Voraussetzung aller Theologie. So hat er in seinem bekannten Aufsatz »Was ist Theologie?« (Bonn 1925) fast apodiktisch festgehalten: »Der objektive und konkrete Ausdruck dafür, dass Gott in der Menschwerdung den Menschen auf den Leib gerückt ist, ist das Dogma.« Für Romano Guardini dient das Dogma nicht dem praktischen Verhalten im Leben, sondern zuerst der »heiligen Wahrheit«, die »absolut ungeschichtlich« (Reinhard Lauth) ist. Ist aber die Härte, Entschiedenheit und Anstößigkeit des Dogmas nicht allzu unduldsam, schreit sie nicht nach Relativierung? Kann ein Dogma sich geschichtlich nicht ändern, wandeln oder entwickeln? Wie steht es zum Wort Gottes und zum Evangelium?

Eine ausgewogene und überzeugende Antwort auf diese Fragen bietet nun der junge Münsteraner Dogmatiker Michael Seewald (Jg. 1987) mit seinem Blick durch die Dogmengeschichte unter dem Aspekt des Wandels und der Entwicklung. Sein viel Aufmerksamkeit findendes Buch verortet sich mit einem Eingangszitat von Evelyn Waugh (»Nachruf auf die Kirche«) in Zeiten des Verfalls und der Unsicherheit. Den Titel zierte eine schräg hängende Märtyrerübermalung von Nicola Samorì. Alles steht im Wandel und im Fluss. »Bei dem Versuch, Altes neu werden zu lassen, wird auch Altes zerstört« (13). In der Einleitung geht es Seewald beim Dogmenbegriff und seinem religiösen Wahrheitsanspruch um die Beziehung zu Geschichte und Geschichtlichkeit, zu Geist, Freiheit und Evangelium. Er will nebenbei auch einen Beitrag zu den »Dubia«-Diskussionen um das nachsynodale Schreiben »Amoris Laetitia« (2016) leisten. Da die »Vergangenheit weitaus weniger eng war als mancher behauptete« möchte Seewald »die Hoffnung nähren, dass was einmal möglich war, in Zukunft zumindest nicht unmöglich sein wird« (21).

Ein erstes Kapitel widmet sich ausführlich der Begriffsbestimmung von Dogma und Entwicklung, Kontinuität und Entfaltung bestimmen den geschichtlichen Gang des christlichen Dogmas, das von der Kirche jeweils neu vorgelegt wird, ohne aber »Neues« oder »Anderes« zu lehren. Sehr differenziert wird mit Blick auf den »Katechismus der Katholischen Kirche« (1992) der Verbindlichkeitsgrad der definitiven Ablehnung der Priesterweihe

der Frau in »Ordinatio sacerdotalis« (Pfingsten 1994) erörtert. Seewald sieht zwar Möglichkeiten einer Neubewertung, schließt aber auch eine Verstärkung der aktuellen Lehrposition als zum Primärbereich der Offenbarung gehörend nicht aus. An anderer Stelle hat er aus Gründen der Geschlechtergerechtigkeit selbst ein Frauenpriestertum vorgeschlagen, allerdings gebunden an die zölibatäre Lebensweise. Dabei ist ihm, wie er in einem Gespräch mit dem Deutschlandfunk ausführte, sakramentales Priestertum seltsamerweise nicht geschenkte Berufung, sondern (fast pelagianisch) eigene Wahl im Rahmen der Kirche.

Der Entwicklungsbegriff für das Dogma ist erst in der Theologie der Aufklärung, einem Spezialgebiet des Verfassers, und angeregt durch die protestantische Dogmengeschichte entstanden, vor allem bei Johann Sebastian Drey, dem Begründer der katholischen »Tübinger Schule«. Der Sache nach ging es in der gesamten Theologie- und Dogmengeschichte immer auch um Entwicklung und Weiterdenken. Das wird von Seewald meisterhaft in souveräner Kenntnis der Quellen und der Fachliteratur geschildert. Den Beginn macht die Bibel »als Resultat von Entwicklung« (77) vor allem in ihrer Kanonbildung. In der alten Kirche war zentral das »Commonitorium« des Vinzenz von Lérin mit seiner Regel von dem, was »überall, immer und von allen« (123) geglaubt wurde. Ausführlich behandelt Seewald die vom Trierer Patristiker Michael Fiedrowicz kommentierte Schrift mit ihren Nachwirkungen im 19. Jahrhundert beim Bamberger Theologen Adam Gengler und (kritisch) bei Joseph Ratzinger. Ein mittelalterliches Beispiel für ein Wachstum und einen Wandel der Glaubenslehre ist die Auseinandersetzung um den trinitarischen Ausgang des Hl. Geistes und die Hinzufügung des »filioque«. Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin bringen das schlussfolgernd-rationale Denken in die Lehrentwicklung und die Glaubenserkenntnis (146–172). Die Reformation führte schließlich zu einem Bruch, der dann später durch Adolf von Harnack mit der Ablehnung aller katholischen Dogmen, aber auch der Bindung an die Tora, eine problematische theologische Repräsentanz fand. Als »heiße Phase dogmatischer Entwicklungstheorien« (177) betrachtet Seewald das 19. Jahrhundert, das »Jahrhundert Darwins«, mit der so genannten Tübinger Schule (Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler), der Neuscholastik (Johann Baptist Franzelin, Matthias Joseph Scheeben) und dem großen Konvertiten John Henry Newman, der den Klassiker »Essay on the Development of Christian Doctrine« (1845) verfasste. In diese Zeit fallen auch die neuen Dogmen der Erbsündelösigkeit Marias (1854) und der Unfehlbarkeit des Papstes (1870). Außerdem zählt

dazu der Modernismusstreit im frühen 20. Jahrhundert (Alfred Loisy). Alle unterschiedlichen Protagonisten der Diskussionen um die Dogmenentwicklung werden von Seewald einfühlsam, fair und sachorientiert präsentiert – ein wirklicher theologischer Lesegenuss.

Das 20. Jahrhundert steht dann zunächst im Bannkreis des Antimodernismus, der eher einer Ahistorizität zuneigte. Die den neuscholastischen Konzeptionen gegenüber kritischen Gedanken eines Maurice Blondel, Henri de Lubac oder Yves Congar erfuhr teilweise Zensur und standen zunächst unter Häresieverdacht. Kurioserweise war es dann Papst Pius XII. selbst, der durch die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) in den Geruch eines »Neomodernismus« kam. Für diese Dogmenentwicklung gab es in Schrift und Tradition keinen Ansatz. Karl Rahner wurde mit seiner vom Orden zunächst unterdrückten Assumptio-Arbeit ein maßgeblicher Verteidiger. Die Diskussion über die Dogmatisierung des Pacelli-Papstes etwa beim Würzburger Patrologen Berthold Altaner hätte eine breitere Darstellung verdient, ebenso die Möglichkeit, dass Dogmen nicht nur der Glaubenserkenntnis, sondern auch einer auf Gott bezogenen »Verherrlichung« der Glaubenswahrheit dienen. Hohes Lob zollt der Autor den dogmengeschichtlichen Analysen von Joseph Ratzinger, den er zu den »ganz großen Theologen« (262) zählt. Das letzte Wort zur Geschichte der Dogmenentwicklung erhält allerdings Walter Kasper, der angesichts der »geschichtlichen Situation« (269) einer Reformulierung und Neufassung von Dogmen zuneigt. Hier hätte ein genauerer Blick auf Kaspers Doktorvater Leo Scheffczyk (»Katholische Glaubenswelt«, Paderborn 2008) eine Ergänzung bieten können.

Im Schlusskapitel seines lehrreichen Buches zieht Seewald nach den exakten historischen Erörterungen ein systematisches Fazit. Scharfsinnig werden fünf Bedeutungen des Dogmas elf Unterscheidungen der Typologie dogmatischer Entwicklungstheorien gegenübergestellt (273–280). »Neues und Altes« (Mt 13, 52) wird in der katholischen Glaubenslehre immer wieder aus dem Schatz des »depositum fidei« hervorgeholt und ins Licht der Wahrheit gestellt. Anders als ihre Erfassung ändert, wandelt oder entwickelt Wahrheit sich nicht selbst, sondern ist unausschöpfbar. Was Seewald mit »mehr Spielraum als gedacht« (270) meint, wird zwar von »Relativismus« (284) abgegrenzt, inhaltlich aber nicht näher entfaltet. Einen »Nachruf auf die Kirche« lehnt Seewald ab, die Kirche »hat ihre Verfasser alle überlebt« (295). Wandel bedeutet nicht Untergang, sondern besteht – wie Gerhard Ebeling aus protestantischer Sicht beobachtete – in der ausgehaltenen Spannung zwischen radikalem Konservativismus

und nicht minder radikalem Evolutionismus. Als ein »Nachruf auf die Geschichte der Dogmenentwicklung« kann Seewalds gut lesbares Werk jedoch zu einem modernen theologischen Klassiker werden und ist damit weit mehr als nach des Verfassers Selbsteinschätzung ein »Büchlein« oder »Opusculum« (334).
Stefan Hartmann, Bamberg

Zweites Vatikanum

Dietmar Schon (Hg.), *Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?* (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg, Bd. 1), 264 S., kart., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017, ISBN: 978–3–7917–2923–7, € 29,95.

Seit dem Zweiten Vatikanum hat der »Dialog der Liebe« zwischen orthodoxer und katholischer Kirche zu einer spürbaren Annäherung geführt. Der »Dialog der Wahrheit« seit 1980 ermöglichte es, die grundlegende Gemeinsamkeit theologischer Einsichten in einer Reihe von Dokumenten zum Ausdruck zu bringen. Braucht es heute neue Impulse, um das Begonnene weiterzuführen? – In seinem Geleitwort zu dieser neuen Schriftenreihe weist Bischof Rudolf Voderholzer darauf hin, dass Regensburg aufgrund seiner geographischen Lage prädestiniert ist für ein Ostkirchen-Institut. Die Stadt ist gewissermaßen »Tor zur östlichen Welt« (8). Das neue Ostkircheninstitut der Diözese Regensburg (OKI-neu), das der Bischof von Regensburg im September 2016 errichtet hat, setzt die – eng mit den Namen Prälat Albert Rauch und Prälat Nikolaus Wyrwoll verbundene – Tradition des früheren Ostkirchlichen Instituts (OKI) fort. Das neue Ostkircheninstitut soll in Zukunft internationale wissenschaftliche Symposien durchführen. In seinem Grußwort an die Teilnehmer des Symposiums, das im September 2016 in Regensburg stattgefunden hat, äußert Bischof Voderholzer den Wunsch, die Tagung und das neue Institut mögen »einen Beitrag leisten zur Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche« (12). – Dem Band, der die vom Institut durchgeführte Tagung dokumentiert, sind weitere Grußworte beigelegt: das Grußwort des Metropoliten Augoustinos von Deutschland und das Grußwort von Sigmund Bonk, dem Direktor des Akademischen Forums Albertus Magnus des Bistums Regensburg.

Kurt Kardinal Koch kommt in seinem Vortrag »Auf dem Weg zur Wiederherstellung der einen Kirche in Ost und West« (19–41) zu folgender Quintessenz: »Während das orthodoxe Kirchenverständnis im Kern eine starke Ortskirchenekkleiologie impliziert, sind für die katholische Ekklesiologie die wech-

selseitige Verschränkung von Ortskirche und Universalkirche und sogar die Priorität der Universalkirche vor den Ortskirchen konstitutiv« (35). Der Kardinal betrachtet die Autokephalie von Nationalkirchen und »ihre inhärente Tendenz zum Nationalistischen« (37) als »ekkesiologisches Kernproblem« der Orthodoxen Kirchen. Innerhalb der katholischen Kirche müsse die Frage nach dem Verhältnis von Primat und Synodalität vertieft werden. Metropolit Elpidophoros Lambriniadis, Metropolit von Bursa, spricht aus orthodoxer Perspektive zum Thema »Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?« (42–62). Bischof Gerhard Feige, der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, trägt Erfahrungen und Perspektiven zum Thema »Die Deutsche Bischofskonferenz im Dialog mit orthodoxen Kirchen« (63–76) vor.

Assaad Elias Kattan, Professor für Orthodoxe Theologie an der Universität Münster, spricht über »Höhe- und Tiefpunkte ökumenischer Erfahrung im Vorderen Orient« (77–87). Rade Kisić, Professor für Orthodoxe Theologie in Belgrad, entwickelt bedenkenswerte Gesichtspunkte zum Thema »Der Katholisch-Orthodoxe Dialog« (88–101). Wolfgang W. Müller OP, Professor für Dogmatik an der Universität Luzern, präsentiert erhellende Einsichten zum Thema »Der Beitrag Yves Congars zur Verständigung in der Trinitätsdebatte zwischen Ost und West« (102–117). Theresia Hainthaler, Professorin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Frankfurt-St. Georgen, entfaltet Überlegungen zu einem Neuansatz des orthodox-katholischen Dialogs nach der »Heiligen und Großen Synode« von Kreta 2016 (118–132). Vasilios Makrides, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Erfurt, beschreibt aktuelle Entwicklungen und Anpassungsprozesse zum Thema »Orthodoxer Antiochizidentalismus und Antikatholizismus« (134–159). Paul Bruszanowski, orthodoxer Kirchenhistoriker in Sibiu, ist mit einer detaillierten Untersuchung zur Thematik »Katholiken und Orthodoxe in Siebenbürgen und im rumänischen Altreich. Verschiedene Modelle von religiöser Toleranz und des Lebens miteinander« (161–210) vertreten. Dietmar Schon OP, der von Bischof Voderholzer ernannte Direktor des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg, legt eine Untersuchung über die Methodik einer Annäherung zwischen katholischer und orthodoxer Kirche vor (»Positionsdanken als Barriere ökumenischer Verständigung«; 211–251). Abschließend erläutert Bischof Rudolf Voderholzer die Intentionen, die zur Errichtung des neuen Ostkircheninstituts (252–256) geführt haben.

Mit dieser Publikation macht das neue Regensburger Institut bald nach seiner Errichtung auf sich aufmerksam. Beim ersten Symposium haben namhafte Referenten zentrale ökumenische Fragen auf-

gegriffen und die Richtung künftiger Dialoge und Forschungsarbeiten angedeutet. Wer am unverzichtbaren ökumenischen Gespräch mit der Orthodoxie interessiert ist, findet im vorliegenden Werk grundlegende Orientierungen und wertvolle Hinweise. Man kann nur wünschen, dass das neue Ostkircheninstitut mit seinen künftigen Aktivitäten auf dem Weg zur Wiedererlangung der Einheit der Kirche einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag.

Josef Kreiml, St. Pölten

Liturgik

Florian Ihnen, Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekkesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 129), 313 S., Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2010, ISBN: 978-3-525-56360-1, € 85,-.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen und fragt danach, wie, warum, wo und wie oft ökumenische Gottesdienste gefeiert werden können. Die Arbeit verfolgt das Ziel, theologisch begründet den Bezug eines jeden Gottesdienstes auf die Ökumene – verstanden als die Einheit der zwar konfessionell getrennten, aber gemäß Eph 4,5 durch den einen Herrn, den einen Glauben und die eine Taufe sich verbunden wissenden Christen römisch-katholischen und evangelischen Bekenntnisses – darzustellen und dabei die ekkesiologische und theologische Bedeutung gemeinsamer liturgischer Vollzüge und Elemente trotz der konfessionell getrennten Feiern herauszuarbeiten. Ihnen verweist in seiner Einleitung (10–15) darauf, dass die Theologie nicht über Liturgie sprechen könne, ohne auf ihr Selbstzeugnis zu hören, das sowohl für die Theologie als auch für die Ekkesiologie von großer Relevanz sei. Von diesem grundlegenden Verständnis her erklärt sich auch der sechsgliedrige Aufbau seiner Arbeit.

Im ersten Kapitel macht der Verfasser eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen ökumenischen Gottesdienstpraxis, indem er eine umfassende Rundumschau bietet, was bis dato praktiziert wurde und wird (16–60). Dabei differenziert er gründlich zwischen den einzelnen unterschiedlichen ökumenischen gottesdienstlichen Feiermöglichkeiten sowohl hinsichtlich ihrer offiziellen oder inoffiziellen Stellung als auch bezüglich der sich versammelten Gemeinschaft und ihrer konfessionellen Zusammensetzung. Um die Ökumene zu ver-

stehen, zeichnet Ihnen eine historische, religions- sowie konfessionssoziologische Genese nach, um den ökumenischen Gottesdienst in der gegenwärtigen Gesellschaft zu bestimmen. Bei seinen Beobachtungen zur liturgischen Gestalt der konfessionellen und ökumenischen Gottesdienste beobachtet er in den jeweiligen Konfessionsliturgien eine Ökumenisierung, deren sicht- und hörbarstes Zeichen vor allem die Gesangbücher der beiden Konfessionskirchen mit den enthaltenen Ö-Liedern seien.

Nach Möglichkeiten, aber auch den Grenzen interkonfessioneller Gottesdienstgemeinschaft aus der Sicht der ekklesiologischen Verständnisse sowohl der römisch-katholischen als auch der evangelisch-lutherischen Lehre fragt Ihnen im zweiten Kapitel (61–111). Anhand lehramtlicher Dokumente und derer des Zweiten Vatikanischen Konzils katholischerseits und von Bekenntnisschriften und weiteren Erklärungen evangelischerseits steckt Ihnen das theologische Feld für die gegenwärtige Praxis exakt ab: Welche kirchenrechtlichen und theologischen Gründe gibt es für den Kommunionempfang für Nichtkatholiken? Welchen ekklesialen Charakter haben nicht römisch-katholische Kirchen? Dies und mehr soll dazu beitragen, um zu klären, welche Optionen, aber auch welche Grenzen aufgrund der geltenden kirchlichen Dokumente und Rechte einer ökumenischen Gottesdienstgemeinschaft gegeben bzw. gesetzt sind.

Von einer evangelischen Binnenperspektive ausgehend, stellt der Verfasser »Vorüberlegungen für eine evangelisch verantwortete liturgische Ekklesiologie in ökumenischer Absicht« an, die Inhalt des dritten Kapitels seiner Arbeit sind (112–152). Dabei bildet sein Ausgangspunkt das Faktum, dass es ökumenische Gottesdienstgemeinschaft bereits gibt, dieser jedoch durch die kirchliche Lehre klare und trennende Grenzen aufgezeigt werden. Ihnen betont, dass Beten, gottesdienstliches Verkündigen und die Begegnung mit Gott in der Liturgie stets Vorrang habe und daher als *theologia prima* bezeichnet werden könne. Diese *theologia prima* diskutiert der Autor anhand verschiedener liturgischer Theologien (u. a. von David W. Fagerberg, Gordon W. Lathrop, Don E. Saliers). Für Ihnen steht daher außer Frage, dass der Gottesdienst Quelle theologischer Erkenntnis ist. Seine Analyse zeigt zudem eine erstaunliche Parallele, die für die ökumenischen Gepflogenheiten sowohl in der Theorie als auch in der Praxis stark gemacht werden kann, nämlich, dass sich in der evangelischen Theologie zahlreiche Strukturen und Elemente finden, die in anderen Konfessionskirchen und deren theologischer Reflexion als »eucharistische Ekklesiologie« bezeichnet werden. Wenn das Wesen der Kirche im Kern in der gottes-

dienstliche Versammlung um Wort und Sakrament bestehe, so schlussfolgert Ihnen im Kontext seiner Überlegungen – in Anlehnung an der schwedischen Lutheraner Sven-Erik Brodd –, dass es nicht nur legitim, sondern sogar notwendig sei, im deutschen Protestantismus und Luthertum eucharistische Theologie auf verschiedene Art und Weise zu denken und zu praktizieren, womit die eigentlich interkonfessionell trennende Frage jene nach den Amtsstrukturen ist (129–139).

Von diesen Überlegungen ausgehend, erörtert Ihnen im vierten Kapitel das Wesen der Kirche in ihrer liturgischen Existenz, da – so der Verfasser – die Kirche im gottesdienstlichen Vollzug das ist, was sie ist (153–229). Bereits im vorausgehenden Kapitel analysierte er die Methode der liturgischen Theologie und Ekklesiologie (144–152) und folgert im Anschluss daran, dass die Kirche eine Versammlung sei, die sich in liturgischen Elementen vollziehe.

Vor dem Hintergrund des liturgisch-theologisch Bedachten und Analysierten wendet sich Ihnen im folgenden Kapitel der Frage zu, wie Liturgie unter den Bedingungen der getrennten Konfessionen und unter Wahrung ihrer jeweiligen theologischen Proprien gefeiert werden kann (230–269). Dem Verfasser geht es hierbei um konkrete gemeinsame Liturgien unter den Bedingungen der Konfessionsverschiedenheit. Dabei habe das theologische und ekklesiologische Proprium des ökumenischen Gottesdienstes stets den Vorrang vor den Optionen, wie katholische und evangelische Christen gemeinsam Abendmahl feiern können.

Am Ende gibt Ihnen eine liturgisch-theologisch begründete Antwort auf die Frage nach der Zulassung von Gliedern anderer Kirchen zum je eigenen Abendmahl, womit die Studie ihre tagesaktuelle Relevanz für den ökumenischen Dialog der Konfessionskirchen auch im Jahr 2018 dokumentiert. Seinen theologischen Beobachtungen zufolge sieht er »eine reale Möglichkeit« (252–269), indem er unter anderem auf die »Amen-Regeln« von Christoph Kardinal Schönborn und Walter Kardinal Kasper sowie auf deren evangelische Rezeption verweist und sie als eine Forderung nach ökumenischer Sensibilität bei der Gestaltung konfessioneller Gottesdienste versteht. Besonders interessant sind seine drei Beispiele der »Ansagen zu den Bedingungen des Kommunionempfangs« bei den Papstmessen 2005 und 2006 in Deutschland und bei der Thomasmesse nicht nur hinsichtlich der jeweiligen Formulierungen, sondern auch hinsichtlich des ökumenisch-theologischen Profils von Papst Benedikt XVI.

Das abschließende sechste Kapitel stellt eine Zusammenfassung dar, in der die »Liturgie als *theologia prima et summa*« präsentiert wird (270–

288), die vor und Gott ist, aber auch zu ihm hin-führen will und zur Gemeinschaft der Kirche ruft. Liturgie ist daher *theologia prima* als *theologia summa*.

Das vorhandene Personen- und Sachregister (308–313) ermöglichen einen schnellen Zugriff auf wichtige Personen oder im Kontext der Thematik stehende Schlagwörter.

Zurecht verweist Ihsen bereits in seiner Einleitung auf das Potenzial seiner Untersuchung für die ökumenische gottesdienstliche Praxis im Kontext anglikanischer, orthodoxer, aber auch reformierter Theologie (12) und legt sowohl auf diese Weise als auch mit seiner gesamten Studie den Finger in die Wunde unserer kirchlichen Gegenwart: Es braucht theologische Ansätze für die Ökumene, die einerseits zeigen, wie verantwortet gelebt und im Glauben an den einen Herrn gottesdienstlich gefeiert werden kann. Es braucht aber auch theologische Ansätze, die andererseits nicht immer nur nach dem streben, was sein sollte, sondern das bereits Vorhandene sehen und dessen Potenzial nutzen. Ihsen formuliert einen ökumenisch-theologischen Ansatz, der breite Rezeption finden möge.

Joachim Werz, Tübingen

Trinitätstheologie

George Augustin / Christian Schaller / Sławomir Śledziwski (Hg.), *Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Für Gerhard Kardinal Müller, 695 S., gebunden, Verlag Herder, Freiburg 2017, ISBN: 978-3-451-37875-1; € 40,-.*

Anlässlich des 70. Geburtstages von Gerhard Kardinal Müller am 31. Dezember 2017 bekunden namhafte Autoren dem Geehrten mit einer umfangreichen Festschrift ihre Wertschätzung. Eine besondere Kostbarkeit dieser Festgabe ist das Grußwort des emeritierten Papstes (7–10): Benedikt XVI. weist darauf hin, dass ihm Gerhard Müller vor 22 Jahren seine »Katholische Dogmatik« geschenkt hat. Für Kardinal Ratzinger ist es damals ein »ermutigendes Zeichen« gewesen, dass es Denker gibt, die den Mut haben, den Glauben der Kirche »als Einheit und Ganzheit darzustellen«. Der emeritierte Papst fährt in seinem Grußwort an Kardinal Müller fort: Als Mitglied der Internationalen Theologienkommission »bist Du vor allem durch den Reichtum Deines Wissens und die von innen her kommende Treue zum Glauben der Kirche aufgefallen« (8). Als 2012 das Amt des Präfekten der Glaubenskongregation neu zu besetzen war, »erschienst Du nach allem Überlegen als der am meisten geeignete Bi-

schof« (9) für dieses Amt. Kardinal Müller wird – so Benedikt XVI. – »weiterhin öffentlich dem Glauben dienen«.

Die drei Herausgeber der Festschrift sind Kardinal Müller eng verbunden: George Augustin SAC ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar; Christian Schaller ist stellvertretender Direktor des Instituts Papst Benedikt XVI. in Regensburg; Sławomir Śledziwski ist Mitarbeiter in der Glaubenskongregation in Rom. In ihrem Vorwort stellen die Herausgeber fest, dass die Frage nach Gott für die Zukunft des Menschen und der Kirche entscheidend ist. In der Theologie geht es um »die tiefe Erkenntnis des den ganzen Menschen umgreifenden Heiles« (17). Das Maß aller Verkündigung ist Gott in seiner Relation zum Menschen. Gerhard Kardinal Müller, der »zweifellos zu den herausragenden Denkern unserer Zeit« (18) gehört, betont in seinem umfangreichen theologischen Werk den Glauben als »dynamisch-kommunikatives Ereignis«.

Die Beiträge der Festschrift sind in fünf Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel (»Gott als dreifaltige Liebe«) entfalten neun Autoren ihre Gedanken: Erzbischof Luis F. Ladaria SJ, der jetzige Präfekt der Glaubenskongregation, legt Reflexionen zum Thema »Die Dreieinigkeit ist der eine Gott« vor. George Augustin plädiert für eine theozentrische Wende im säkularen Zeitalter. Der emeritierte Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke, der im November 2017 den »Ratzinger-Preis« der Vatikanischen Stiftung »Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.« erhalten hat, legt eine Abhandlung vor über die Trinitätslehre als integrierende Mitte der »Katholischen Dogmatik« von Gerhard Kardinal Müller. Der Zisterzienser Karl Josef Wallner will – mit Verweis auf die Theologie Hans Urs von Balthasars – zu trinitarischem Denken ermutigen. Dirk Ansoerge, Dogmatiker in Frankfurt, präsentiert Überlegungen zu Gottes Treue zu Israel und zur universalen Heilsbedeutung Jesu Christi. Einen Beitrag über Trinität und Schöpfung steuert der Augsburger Dogmatiker Thomas Marschler bei. Heiko Merkelbach, Pfarrer und Regionaldekan, ist mit Ausführungen über »Trinität – zum Glück!« vertreten. Ralph Weimann, Professor in Rom, entwickelt Überlegungen über den Zusammenhang von Trinitätsglaube und Menschenbild. Erzbischof Bruno Forte hat den Beitrag »Der dreifaltige Gott und die Schönheit, welche die Welt retten wird« verfasst.

Im Kapitel »Gott im Vorhof des Glaubens« (215–361) sind sieben Beiträge enthalten: Angelo Kardinal Scola macht einsichtig, dass es »dem Wesen Gottes zuwider« ist, nicht vernunftgemäß zu handeln. Der Frankfurter Philosoph Jörg Splett vermittelt – im Kontext von Verstehen und Glauben –

wichtige Gesichtspunkte zum Geheimnis von Gottes Dreieinigkeit. Thomas Krafft, Philosoph und Publizist, entwickelt »Elemente einer Analyse des Unglaubens«. Der Vallendarer Dogmatiker Markus Schulze SAC präsentiert erhellende Einsichten zum Thema »Gott, die Seinsgüte und der Seinsmangel«. Der St. Pöltener Dogmatiker Michael Sticklebroeck entfaltet wichtige Zusammenhänge zwischen dem philosophischen Theismus und dem Trinitätsglauben. Dabei verortet er die Relevanz der Trinitätslehre im Hinblick auf die Problematik von Theismus, Atheismus und A-theismus. Bischof Enrico dal Covolo, der Rektor der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom, zeichnet – mit Blick auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft – besondere Phänomene einer epochalen Begegnung von Paulus bis Augustinus nach. Abschließend legt Ulrich L. Lehner, Professor an der Marquette University in Milwaukee (USA), Ausführungen über die Grenzen theologischer Rede bei Ludovico Muratori (1672–1750) vor.

Das dritte Kapitel (»Gott in Kunst und Kultur«) umfasst sieben Aufsätze: Gianfranco Kardinal Ravaasi zeichnet – mit dem Blick auf Bilder und Symbole des dreifaltigen Gottes – Wege des Glaubens und der Kunst nach. Der Dogmatiker Achim Buckenmaier, Professor in Rom, steuert – unter dem Titel »Inkognito Gottes und der Kirche« – eine Abhandlung zur Herkunft und Bedeutung des Gedankens der Verborgenheit Gottes bei. Der Luzerner Dogmatiker Wolfgang W. Müller legt eine theologische Betrachtung zu geistlicher Musik vor. Der bekannte Schriftsteller Martin Mosebach schreibt zum Thema »Die Seele. Vier vergebliche Versuche, das Unfassbare zu greifen«. Dabei nimmt er Bezug auf Sokrates, Hadrian, Voltaire und Tizian. Der St. Pöltener Pastoraltheologe Veit Neumann geht der Frage nach, wie Journalisten in überregionalen Zeitungen die katholische Theologie wahrnehmen. Der Würzburger Dogmatiker Otmar Meuffels schreibt zum Thema »Eine Gottesrede in Resonanzen – der christliche Gott in Kreuzungen mit der Moderne« und der emeritierte Münchener Pastoraltheologe Ludwig Mödl fragt, welche Bedeutung Kirchen als »Gotteszeugen« haben.

Das Kapitel »Gott im Kontext des Dialogs« (477–612) enthält sieben Beiträge: Kurt Kardinal Koch geht der Frage nach, wie Gottes Gegenwart in ökumenischer Gemeinschaft bezeugt werden kann. Erzbischof Rino Fisichella legt – ausgehend von Vinzenz von Lérin – einen Versuch zur Interpretation des Lehramtes vor. Der Mainzer Pastoraltheologe Philipp Müller fragt, was Schriftinterpretation an der Schnittstelle von Dogmatik und Bibelpastoral heißt. Włodzimierz Wołyniec, der Rektor der Päpstlichen Theologischen Fakultät

Breslau, entfaltet die Bedeutung der Dokumente des kirchlichen Lehramtes. Marc Witztenbacher, ein evangelischer Theologe, gibt Impulse für eine geistliche Erneuerung der Ökumene. Der Freiburger Dogmatiker Helmut Hoping behandelt die hochaktuelle Frage nach dem einen Gott und die Göttlichkeit Jesu im Gespräch mit dem Islam. Felix Körner SJ, Professor an der Gregoriana in Rom, gibt Einblicke in die theologische Praxis muslimisch-christlicher Begegnungen.

Im letzten Kapitel (»Gott und das christliche Zeugnis«) werden fünf Beiträge vorgelegt: Reinhard Kardinal Marx behandelt das Thema »Wirtschaftsethik und Option für die Armen im Horizont der Frage nach Gott« (615–629). Der Landshuter Stiftspropst Franz Josef Baur fragt nach dem Sinn des Gebetes »Gott, wende dich uns wieder zu!« (Ps 80,15). Christoph Binner, Dogmatiker und Direktor des Bischöflichen Studium Rudolphinum in Regensburg, entfaltet eine Theologie des christlichen Märtyrers. Die renommierte Philosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz legt Reflexionen über »Dreieinigkeit und eheliche Gemeinschaft« vor. Krzysztof Goźdz, Dogmatiker an der Katholischen Universität Johannes Paul II. in Lublin, nennt Argumente, die für die Rehabilitierung der Theologie der Befreiung sprechen.

Mit diesem Buch haben die 35 Autoren ein beachtliches Werk vorgelegt. Die Festschrift für Gerhard Kardinal Müller zeichnet sich sowohl durch die Tiefe des theologischen Nachdenkens als auch durch die Breite der behandelten Themen aus. Immer bleibt die Mitte des christlichen Glaubens, der dreifaltige Gott, im Blick. Die Verfasser sind sich der Herausforderungen heutiger Glaubensverkündigung sehr bewusst. Es gelingt ihnen, bei den Leserinnen und Lesern eigene Nachdenklichkeit zu wecken, Ermutigungen zu geben und Wege in die Zukunft aufzuzeigen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Spiritualität

Johann Georg Seidenbusch, Erfahrungen und Zeugnisse einer großen Priestergestalt, Verlag der Dienerinnen vom Heiligen Blut, Regensburg – Aufhausen 2016, gebunden, 346 S., 12 x 19,5 cm; cm, ISBN 978–3–942142–52–6, € 18, Hrsg. v. Winfried M. Wermter C.O.

Johann Georg Seidenbusch (1641 – 1729) ist eine einzigartige, aber leider vergessene Gestalt (vgl. R. Graber, *Priesterberuf und Marienverehrung gehören zusammen*, in: *Bewahre Jesu Christi heili-*

ges Erbe, Regensburg 1980, S. 99–103). Das zu besprechende Werk weckt sie aus ihrem »Dornröschenschlaf«. Es handelt sich um die Schatzkammer von Materialien über das reiche Leben und Werk des außergewöhnlichen Dekans und Propstes, des Gründers der ersten deutschsprachigen Oratorien des hl. Philipp Neri in Aufhausen (1675), Wien (1701) und München (1707), sowie der Wallfahrt von Maria-Schnee. Geborener Münchner, der in der Pfarrkirche »St. Peter« getauft wurde, das Gymnasium der Jesuiten-Patres in München besuchte und seine Studien in Ingolstadt vollendete, schlug er die ihm vom berühmten Maler Joachim Sandrart angebotene Karriere eines Künstlers aus, um »die durch die Sünde ruinierten Ebenbilder Gottes wieder zu reparieren« (S. 36). Dieser volksnahe Dorfpfarrer hatte »persönlichen Kontakt nicht nur mit seinem Kurfürsten in München, sondern auch mit dem Kaiser in Wien und dem Papst in Rom« (S. 9).

Geschichte des Buches. Der vorliegende Band ist aus der Initiative der Mitglieder des wiedererrichteten Oratoriums von Aufhausen gewachsen. Von Rudolf Voderholzer, den Bischof von Regensburg, ermuntert, beschäftigen sie sich mit dem Leben und Werk von Pfr. Seidenbusch im Hinblick auf seine Selig- bzw. Heiligsprechung, die schon von Bischof Rudolf Graber gewünscht war, bisher aber durch (kirchen-)politische und gesellschaftliche Umstände verhindert wurde (vgl. P. Ring, *Propst Johann Georg Seidenbusch (1641–1729), Theologie, »Fama Sanctitatis«, Rezeptionsprozess*, S. 75 ff., S. 199). Dr. Peter Ring (Br. Abraham CO) hat außer vielen anderen historischen Dokumenten im Diözesanarchiv in Regensburg die autobiographischen Erinnerungen von Seidenbusch entdeckt, in denen der 78jährige Pfarrer Rückschau auf sein Leben gehalten hat, um die »Großtaten Gottes« aufzuzeigen, die er erfahren hat.

Nach einer Transkription der originalen Handschriften durch Bernhard Menacher und der Übertragung in heutiges Deutsch hat P. Dr. Winfried Wermter, Präpositus des Oratoriums in Aufhausen, eine Auswahl der Erinnerungen getroffen, in Kapitel und kleine Abschnitte geteilt und erstmalig 2013 als ein Sammelband veröffentlicht. Der Bericht von Seidenbusch über sein Leben weckte bei vielen Lesern tiefe Dankbarkeit. Die aus den Aufzeichnungen von Pfr. Seidenbusch erstellte Novene wurde mit bischöflichen Imprimatur verbreitet (*Novene zur Erlangung der Seligsprechung von Johann Georg Seidenbusch*, Regensburg 2014). Eine Vielzahl von persönlichen Gebetsanliegen, die am Grab dieses außergewöhnlichen Hirten niedergelegt worden waren, sowie von Zeugnissen und Gebets-Erhörungen ermutigten Pater Wermter, die hier empfohlene

zweite, ergänzte Neuauflage seiner Autobiographie und anderer Zeugnisse (in einem würdigerem Gewand) vorzubereiten. Mehrere Texte von Zeitzeugen Seidenbuschs, die mittlerweile aufgetaucht sind, ermöglichen es, ein vollständigeres und genaueres Bild dieses ungewöhnlichen Seelsorgers zu zeigen.

Struktur des Buches. Dem Buch, vom Oratorium des hl. Philipp Neri »unserem hochverehrten und geliebten Papst em. Benedikt XVI in Dankbarkeit gewidmet« (S. 5), ist ein Brief von Papst Benedikt XVI. an den Präpositus in Aufhausen vorangestellt, der gleichzeitig Herausgeber dieses Buches ist. Papst Benedikt wörtlich: »Mit Freude habe ich Ihrem Brief vom 3. August entnommen, dass Sie den Seligsprechungsprozess für Propst Seidenbusch in Gang setzen möchten. Durch Bischof Graber bin ich seinerzeit auf diese bedeutende Gestalt aufmerksam geworden. Bei der Vorbereitung seiner Ehrenpromotion bin ich den Schriften des Aufhausener Gründers erstmals näher begegnet. Wenn wir das 'Gegrüßet seist du, Königin' singen, denke ich immer auch an ihn, auf den dieses wunderbare Lied zurückgeht. Diese Gestalt wieder ins Bewusstsein zu rücken und als Vorbild für priesterliche Lebensgemeinschaft bewusst zu machen, scheint mir eine wichtige Aufgabe. So wünsche ich sehr, dass Ihr Vorhaben gelingt und dass nicht nur die Priester in Bayern, sondern weltweit damit einen neuen Patron geschenkt bekommen« (S. 7).

Im *Vorwort* fasst der Herausgeber die Grundzüge der Spiritualität dieses eifrigen Seelsorgers zusammen: tief geistliches Denken, Leben und Wirken, der apostolische Eifer, große Verbundenheit mit Maria. Er bedankt sich für die »eifrigen Forschungen« der Mitarbeiter und vielen Helfer und verweist auf das Hauptanliegen dieser Publikation: durch die Informationen über das Leben von J. G. Seidenbusch einen Beitrag zu leisten zur Stärkung der Glaubensfreude und des Glaubensmutes innerhalb der Kirche.

Das Buch gliedert sich in *vier Kapitel* und einen gewichtigen Anhang. Die ersten drei Kapitel (S. 15–271) stellen Seidenbuschs Autobiografie dar. Zur besseren Übersicht teilte der Herausgeber sein Leben in drei Phasen auf: *I. Kindheit und Ausbildung (1641–1667)*, *II. Pfarrseelsorge und Gründungen (1667–1707)*, *III. Vertiefung und Vollen- dung (1707–1729)*. Den biografischen Text teilte der Herausgeber innerhalb jedes Kapitels in kleine Abschnitte, die er mit Titeln ausstattete, welche die Lektüre des Textes erleichtern. Leider reicht die geschlossene Autobiographie nur bis zum Jahre 1690. Die persönlichen Berichte, die der greise Pfarrer am Lebensabend verfasst hat, werden von Zeugen ergänzt, die Seidenbusch selber erlebt und

seine Erzählungen oftmals gehört haben; diese Materialien machen deutlich, dass der Gründer des Aufhausener Oratoriums von Anfang an als geistliches Vorbild gesehen wurde und dass der Ruf der Heiligkeit schon bei seinem Tod deutlich geworden war.

Der Kapitel IV. *Spirituelles Mosaik* (S. 275–291) befasst sich mit den Berichten der Zeitzeugen und Mitbrüder Seidenbuschs wie Laurentius Kornmiller und Thomas Mayr, welche die spirituelle Charakteristik ihres geistlichen Vaters beleuchten. Die Überschriften, denen der Verfasser die einzelnen Abschnitte zugeordnet hat, heben die besonders sichtbaren Tugenden dieses großen Apostels aus München hervor: *Heitere Gelassenheit; Beständiges Lob Gottes; Alles für die Armen; Kontemplatives und aktives Leben; Feindesliebe; Ohne Müßiggang oder Langeweile; Demut; Fröhliches Streben nach Vollkommenheit; Abtötung* u.a.

Zu den besten Passagen des Buches gehört der umfangreiche *Anhang I* (»*Warum der Seligsprechungs-Prozess für Pfarrer Seidenbusch?*«), der die von W. Wernter kommentierten Erfahrungsberichte und Zeugnisse der Gebetserhörungen (auch die neuesten) betrifft – geordnet nach verschiedenen Nöten, in denen die fürbittende Hilfe von Pfarrer Seidenbusch angerufen wurde (Probleme mit der Gesundheit, Familien-Nöte, Sorgen am Arbeitsplatz, Probleme in der Seelsorge u.a.) Manche Zeugnisse wur-

den bereits im Buch *Danke, lieber Pfarrer Seidenbusch*, Regensburg-Aufhausen 2014, veröffentlicht. Bei allen diesen Nöten erweist sich Pfr. Seidenbusch, der selbst in den härtesten Prüfungen seines Lebens das Tedeum sang, als ein Lehrmeister, der hilft, die Schwierigkeiten des Alltags aus dem Glauben zu meistern. Am Ende des Anhangs I betrachtet der Herausgeber die Bedeutung der angestrebten Seligsprechung von Pfr. Seidenbusch und die Ausstrahlung des geistlichen Zentrums und des Heiligtums Maria-Schnee in Aufhausen für das Bistum Regensburg, besonders im Kontext der Stärkung des priesterlichen Lebens und der Priestergemeinschaft. In den *Anhängen II und III* findet man die Lieder, die von Pfr. Seidenbusch verfasst bzw. von ihm inspiriert wurden, sowie die reiche »Bilder-Galerie«.

Insgesamt kann man nur unterstützen, was der Herausgeber betont: »Pfarrer Seidenbusch hat nicht nur historische Bedeutung. Die Spiritualität aus dem Glaubens-Zeugnis von J. G. Seidenbusch ist zeitlos« (S. 297). Möge diese erfreuliche Publikation, die eine breite Rezeption verdient, nicht nur zu genaueren historischen Studien (u.a. zur Bearbeitung der genauen Biographie dieses eifrigen Seelenhirten) beitragen, sondern auch zu den reichen seelsorglichen Früchten »einer Seidenbusch-Renaissance« (S. 296).

Kaspra Sannikova, Aufhausen

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: padrestickel@gmail.com

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

Anschriften der Autoren:

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

Email: Helmut.Moll@Erzbistum-Koeln.de

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

Dr. Ernst Burkhart, Linnéplatz 3, A–1190 Wien

Email: ernstburkhart@gmail.com