THEOLOGISCHES

Begründet von Wilhelm Schamoni · Herausgegeben von Johannes Bökmann
Beilage der »Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands«

Nr. 163 **NOVEMBER 1983**

INHALT

Spalte

Entzieht sich heutiger Theologie das gottmenschliche Geheimnis Jesu Christi 5466

JEAN GALOT SJ
Christologie und Erfahrung 5466

PROF. DR. WALTER BRANDMÜLLER
Laien auf der Kanzel – Ein Gegenwartsproblem im Licht der Kirchengeschichte 5476

DR. BARBARA ALBRECHT
Frauenpriestertum – Gefährdung des christlichen Gottesbildes? 5485

PROF. DDR. HERIBERT SCHAUF
Um die Kircheneinheit – Fragen an eine ökumenische Schrift (von Fries und Rahner) 5490

ARCHIMANDRIT MSGR. JEAN-CHRISTOPH DUMONT OP
Kritische Analyse des nachkonziliaren Ökumenismus *(Schluß)* 5499

PROF. DR. REMIGIUS BÄUMER
Eine wertvolle Hilfe für die hagiographische Forschung (Inventarium von Wilhelm Schamoni) 5505

WILHELM SCHAMONI
Von der Kirche in neuester Zeit anerkannte Wunder *(Fortsetzung)* 5505

P. LOTHAR GROPPE SJ
Frieden – aber welchen und wie? *(Schluß)* 5509

PROF. DR. REMIGIUS BÄUMER
Ein neues Galilei-Bild
(Zu einem Buch von Walter Brandmüller) 5511

PROF. DR. WOLFGANG KUHN
Christuswärts – der Weg aus der Sackgasse moderner Wissenschaftsgläubigkeit
(Ein neues Buch von Max Thürkauf) 5516

PROF. DR. JOHANNES STÖHR
Der Bischof: Zeuge der göttlichen und katholischen Wahrheit (Zeugnisse von Bischof Rudolf Graber) 5519

WILHELM SCHAMONI
Cäsar Gnasti 5519

RESPONDEO-Hinweise 5519

Die Konten der „Fördergemeinschaft ‚Theologisches'": Postscheck-Kto. Nr. 206 588-501 beim PSA Köln.
Bankkonto: Stadtsparkasse Bad Honnef-Rhöndorf BLZ 380 512 90 Kto.-Nr. 151 241 (Fördergemeinschaft „Theologisches").
Zuschriften an den Herausgeber richte man an: Msgr. Prof. Dr. Johannes Bökmann, 5340 Bad Honnef 1 – Rhöndorf, Frankenweg 23.

Entzieht sich heutiger Theologie das gottmenschliche Geheimnis Jesu Christi?

«In dem dauernden Kreisen um den historischen Jesus, von dem man sich einmal zugunsten des kerygmatischen Christus entfernt, dem man sich andererseits wieder gänzlich verschreibt, um aus seiner Lebenspraxis das ganze Christentum abzuleiten, scheint sich der Theologie die ganze Erscheinung Christi zu entziehen. Auch auf den verschlungenen Wegen, auf denen man um die „Christologie von unten" oder „von oben" problematisiert, scheint die dogmatische Theologie den Kern nicht mehr zu treffen, in dem sich Geschichtliches und Übergeschichtliches verbinden, in dem das „von unten" mit dem „von oben" vermittelt ist: das Zentrum des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu Christi.

Wenn dieses Zentrum aber nicht getroffen ist, gibt es auch keine Verehrung der Person Jesu Christi; denn der Existentialist muß darin eine Ablenkung vom allein anerkannten Ruf zur Eigentlichkeit der menschlichen Existenz sehen; der Verfechter eines pragmatischen Christentums wird darin die Erhebung Jesu zu einer „göttlichen Ikone" beargwöhnen, durch die „ein historisch lästiger Mensch" und seine gefährlich-provozierende soziale Prophetie verstellt (Schillebeeckx, Jesus, 596) werden soll.»

Prof. Leo Scheffzcyk in: Christusglaube und Christusverehrung – Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit, hrsg. von Leo Scheffzcyk, P. Pattloch Verlag Aschaffenburg 1982, S. 8/9.

JEAN GALOT SJ

Christologie und Erfahrung

Aus: Esprit et vie 90 (1980) Nr. 1 S. 2–12
Übersetzt von Rainulf Schmücker

(Bökmann) 1982 brachte „Theologisches" den großen und sorgfältig klärenden Beitrag „Das christologische Problem" von Jean Galot. Das Echo darauf war sehr positiv. Es gab Anregungen, diesem bedeutenden Autor erneut Raum zu geben. P. Schmücker ist für seine nicht leichte, aber wohl gelungene Übersetzung sehr zu danken.

Der Begriff Erfahrung, bei uns seit einiger Zeit inflationär verwendet, klingt im Französischen („expérience") ein wenig anders. Das Wagende, Suchende der Erfahrung ist mehr betont, der offene Horizont gleichsam; während im Deutschen mehr das Entgegenkommende, das widerfährt und eindringt, mitschwingt. Aber das sind Akzentverschiebungen. Wichtiger ist die theologisch damit angesprochene Problematik. Dazu sei auf den klärenden Artikel „Glaube und Glaubenserfahrung. Zur kategorialen Unterscheidung" von Prof. Leo Scheffczyk (Münch. Theol. Zeitschr. Heft 2/1983, S. 129–145) hingewiesen (z. B. Klärung des Erfahrungsbegriffes im Gegenüber zum Glauben – Die Einheit von Glaube und Erfahrung in der christlichen Spiritualität – Eigentümlichkeit und Grenzen der Glaubenserfahrung).

In der Christologie entscheidet sich der Zugang zu den Heilsgeheimnissen. Wir bringen deshalb den folgenden Artikel in der Advent-

und Weihnachtszeit auch zur Grundlegung einer authentischen Verkündigung.

In diesem Zusammenhang weisen wir erneut empfehlend auf das von uns bereits im verg. Jahr vorgestellte gute und mit theologisch-spirituell-liturgischem Tiefgang erarbeitete Predigtreihenbuch von David Q. Liptak hin. (Siehe Anzeigenteil Seite 8).

Aufriß

Einführung

I. Zwei Darstellungen des Christus der Erfahrung
   1. Christus als Quelle der Erfahrung (P.-J. Labarrière)
   2. Die Christologie als Geschichte einer Erfahrung (E. Schillebeeckx)
   3. Ein Glaubensproblem

II. Die Rolle der Erfahrung in der Christologie
   1. Die Erfahrung Jesu
   2. Die Erfahrung der Jünger
   3. Die heutige Erfahrung
   4. Die Glaubenserfahrung der Kirche
   5. Die heutige Glaubenserfahrung und die Urerfahrung der Kirche
   6. Erfahrung und Dogma
   7. Christliche Erfahrung und menschliche Erfahrung

Einleitung

Einige neuere Christologien stellen mit besonderem Nachdruck den funktionalen Christus heraus, genauer gesagt, eine Funktionalität Christi, als deren Maßstab unsere eigene Erfahrung gilt.

In dieser grundsätzlichen Einstellung wird die Reaktion gegen jene Christologien deutlich, die sich zu ausschließlich mit begrifflichen Analysen abgegeben haben. Sie hatten, vor allem die scholastische Theologie, Christus in abstrakter Denkmanier definiert und studiert. Sie hatten ihre Aufmerksamkeit ganz auf die mit den Begriffen Person und Natur aufgeworfenen Probleme konzentriert. Die Christologie lief Gefahr, sich in Begriffen abzukapseln und den Kontakt mit dem konkreten Jesus der Evangelien zu verlieren.

Die Betonung der Funktionalität Christi läßt aber eine noch tiefer zielende Reaktion erkennen, nämlich das Mißtrauen gegen jede Erstellung einer Ontologie Christi. Dahinter steht die Überzeugung, daß das, was Jesus für uns ist und was er in uns wirkt, wichtiger sei als das, was er in sich ist.

In dieser Sicht gewinnt die Erfahrung überragende Bedeutung. Untersucht wird, welchen Platz Christus in der früheren und der heutigen menschlichen Erfahrung einnimmt. Er wird als die Quelle der im Höchstmaß authentischen menschlichen Erfahrung oder auch als privilegiertes, ja einziges Modell dieser Erfahrung verstanden. Als entscheidendes Kriterium für unsere Kenntnis Christi und für die Einschätzung seiner Funktion gilt die Erfahrung.

Unter Berufung auf die Erfahrung stellen bestimmte Autoren einen Christus vor, der sich von dem der traditionellen Theologie erheblich unterscheidet, weshalb die Vermutung naheliegt, daß die Entscheidung für dieses Kriterium sich auf den Gesamtaufbau der Theologie radikal auswirkt.

Wir wollen hier nur zwei neuere Darstellungen des Christus der Erfahrung skizzieren. Das hat den Vorteil, daß wir die Tragweite des anstehenden allgemeinen Problems besser verstehen und die Rolle der Erfahrung beim Aufbau der Christologie genauer beschreiben können.

I. Zwei Darstellungen des Christus der Erfahrung

1. Christus als Quelle der Erfahrung

Weil *P.-J. Labarrière* die Idole stürzen sehen will und auf der Endlichkeit Christi besteht, die uns den Sinn unserer eigenen Endlichkeit erschließt, legt er Wert auf den rechten Zugang zu Christus. Wir müssen uns ihm nähern „nicht wie einer erstarrten Realität (Gott ist da), sondern wie einem ‚Akt', einer Bewegung, einem Übergang, einem Vollzug". Dabei handelt es sich nicht nur um eine intellektuelle Einstellung, sondern um ein Unternehmen, das uns der Erfahrung Jesu teilhaftig macht.

> „Ob Christus Mittler ist, werden wir nur in dem Maße wissen, wie wir uns mit ihm und in ihm in Bewegung auf Gott hin setzen können."[1])

Dieser Christus, den wir in der Erfahrung erfassen, wenn wir uns seiner Bewegung anschließen, muß den Christus „Pantocrator" ablösen. Gewiß kann die Konzeption von Christus als dem Schöpfer und Erlöser, den man Gott nennt und der das Alpha und Omega ist, sich auf solide exegetische Grundlagen sowie auf den Ertrag der theologischen Reflexion und auf die vielfältigen Zeugnisse aus der Geschichte der christlichen Spiritualität berufen. Aber diese Konzeption „bringt das religiöse Universum leicht zum Erstarren, wenn man sie nicht zurücksenkt in die Bewegung, in der sie sich so aktualisiert, daß sie sich in den Fundamenten unserer Geschichte auflösen kann".[2]) Es ist nicht mehr zu leugnen, daß das Christentum in unserer Kultur eine „zusammengebrochene" Religion ist, zerborsten „in einem so gründlichen Zusammenbruch, daß er sogar die Existenz Christi in Mitleidenschaft zieht". Der Zusammenbruch der Strukturen und der ideologischen Fassade des Christentums ist aber nicht als Zeichen der Schwäche zu verstehen, sondern als Wohltat.

> „Jesus, der Christus wird, Jesus, der die Universalität seiner ‚Christusfunktion' von seiner fleischlichen Beschränktheit frei setzt und sie allen Winden des Geistes anvertraut, ist niemals dort, wo wir ihn treffen und festmachen wollen."[3])

Der wirkliche Christus ist also Beweger, und man darf die vergänglichen und beschränkten Vorstellungen, die Menschen von ihm haben, nicht festschreiben. Erst wenn diese Vorstellungen in die Bewegung der Geschichte zurückgesenkt werden, bewirken sie in unseren menschlichen Geschicken unvorhersehbare und sehr wesentliche Aufbrüche. Man muß sich vor jeder Verdinglichung hüten und muß „Jesus, dem Christus, zur Ausübung seiner *Funktion* verhelfen". Diese Mittlerfunktion ist so zu verstehen, daß „der Mittler selbst sich in den Akt hinein auflöst, durch den er die in ihm waltende Funktionalität in Kraft setzt".[4])

Indem wir Christus zur Ausübung seiner Funktion verhelfen, gelingt es uns, die Freiheit als Aufgabe zu begreifen. Ein erster Teil unserer Funktionsaufgabe entfällt auf unser Verständnis der Person Christi, aber das, was das Wesen Jesu erschöpfend definiert, ist die von Ostern ausgehende Bewegung. Zweitens muß sich in jedem von uns, indem wir uns der Bewegung des Wesens Jesu aussetzen, eine Erfahrung bilden, die uns dahin bringt, „ein Heil aus bloßer Teilhabe" abzulehnen und uns dem Geist zu öffnen, der aus uns neue Christusse macht. Schließlich obliegt uns die Verkündigung dieses Weges; wir bieten ihn jedem Menschen an, nicht, indem wir ihn zum Eingeständnis seiner abgründigen Ohnmacht bringen, sondern indem wir in ihm „kraft dieser überall in der Geschichte wirksamen Christusfunktion" die Macht seiner eigenen Wahrheit wecken. Nicht bloß aus Christus „soll das lebendige Wasser fließen, sondern aus dem Herzen eines jeden Menschen".[5])

Denn „Jesus ist nicht der Stifter einer neuen Religion, die

aus der Fülle entspränge, die er ist". Jede „Christolatrie" ist zu verwerfen, man darf nicht Christus selbst anbeten wollen.[6]) Man kann nicht einmal sagen, „Jesus sei für uns das Antlitz Gottes", denn der Vater „ist immer der ganz Andere".[7]) Jesus ist der Mensch, der uns an einen Gott denken läßt, der letztendlich ein Gott ohne Christus ist. Indem Jesus im Tode untergeht, zeigt er uns, daß er der ihm wesentlichen Endlichkeit nicht entgangen ist, und bringt uns dazu, den Gott zu bekennen, „der größer ist als Christus".[8]) Dadurch setzt er die „Christusfunkton" frei, die für das äußerste jedem Menschen Mögliche steht. Da die Funktion jedem einzelnen zugehört, „wird jeder von uns Erlöser seiner selbst und der Welt". Es gibt also „Tausende von Christussen", es wächst ein unzählbar großes Volk heran.[9])

So führt uns Christus selbst durch seine eigene menschliche Erfahrung in unsere fundamentalste Erfahrung ein, und diese führt uns zu Gott. Christus ist nicht im eigentlichen Sinne der universale Retter oder Erlöser, sondern indem er seine Christuserfahrung weitergibt, macht er es jedem möglich, sein eigener Erlöser zu sein. In dieser Sicht ist Christus so sehr das Modell der menschlichen Erfahrung geworden, daß auch ihre ganze Endlichkeit sein Teil ist: Er ist nicht Gott und verschwindet aus dem Endziel unserer Existenz, denn dieses Ziel wird ausdrücklich definiert als „Gott ohne Christus".

2. *Die Christologie als Geschichte einer Erfahrung*

Nach *E. Schillebeeckx* „ist eine Christologie, die bei ihrer Sache bleibt, die Geschichte einer besonderen Begegnungserfahrung, die das identifiziert, was sie erfährt, das heißt, die dem Erfahrenen einen Namen gibt".[10])

Dieses Verständnis von Christologie ist verwandt mit dem von Religion allgemein. Denn Religion entspringt einer Erfahrung, der Erfahrung der menschlichen Entfremdung und sogar der Entfremdung körperlicher, psychischer und sozialer Art. Aus dieser Erfahrung resultieren der Protest gegen die Entfremdung und die Hoffnung auf das Heil, und die Hoffnung ist natürlich ebenso umgreifend: unbeschränkte Hoffnung auf endgültige Befreiung und auf Versöhnung, auf Erfüllung der Sehnsucht nach menschlicher Fülle, in der das Endliche auf die eine oder andere Weise mit dem Unendlichen identifiziert wird.[11])

Die Geschichte der Religionen entwickelt sich auf Grund neuer Erfahrungen.

> „Neue Religionen entstehen immer aus älteren, und zwar auf der Basis einer neuen Bekehrungserfahrung und als Reaktion auf die ältere Religionsform, aus der sie entstanden sind."[12])

So ist das Christentum dank einer neuen Bekehrungserfahrung mit dem Schlüsselwort ‚Metanoia' aus dem Judentum entstanden.

Die Entwicklung geht mit immer neuen Erfahrungen weiter, denn man kann bei der ursprünglichen Erfahrung des Christentums nicht stehen bleiben, weil auch die Erfahrungen unserer Zeit ihren Wert haben. Die heutigen Erfahrungen treiben die Interpretation des Erfahrungs- und Wissensbestandes des Christentums voran, und umgekehrt haben die spezifisch christlichen Erfahrungen in Verbindung mit dem denkerischen Bemühen, das sich in Bibel und Tradition niedergeschlagen hat, eine eigene ursprüngliche Kraft, um den Sinn unserer allgemein-menschlichen Erfahrungen mit der Welt kritisch und produktiv zu erschließen.

> „In der christlichen Religion wird die Geschichte von Jesus Christus als das erhellende und die Welt verwandelnde Symbol erfahren, das uns die religiöse Tiefendimension unserer endlichen Existenz erschließt."

Was in den Worten und Taten Jesu, in seinem Leben und Sterben zum Ausdruck kommt, beschwört unsere eigenen menschlichen Erfahrungen: Es öffnet uns die Augen für unser eigenes Dasein und erweist die Authentizität des Lebens eines Menschen, der sich in der Hand Gottes geborgen weiß. Jesus muß als „das repräsentative und produktive Symbol der im Höchstmaß authentischen Art gelten, in einer von Gott stammenden Welt Mensch zu sein".[13])

Die Konzeption der aus Erfahrung gewonnenen Theologie steht im Gegensatz zu der vom Ersten Vatikanischen Konzil sanktionierten Konzeption der Offenbarung: Das Konzil hat die Offenbarung verstanden als „zusätzliche, neue und der Vernunft unzugängliche Wahrheiten".[14]) Tatsächlich bringt die Offenbarung eine bestimmte Gruppe von Wahrheiten und Aussagen bei, die Gegenstand des Glaubens sind, neben einer Reihe von der Vernunft zugänglichen Wahrheiten. Die Kirchen und besonders die katholische Kirche fürchten im Bereich der theologischen Aussagen das Kriterium Erfahrung. Indes, schon das Erste und später das Zweite Vatikanische Konzil in „Dei verbum" und noch mehr in „Gaudium et spes" geben der Erfahrung Raum.

Gerade bei den Begegnungen mit Jesus „fällt die Autorität der christlichen Erfahrung mit der Autorität der göttlichen Offenbarung zusammen". Die Transzendenz liegt in der menschlichen Erfahrung und in dem Ausdruck, den sie in der Glaubenssprache findet. Man kann den mystischen und den ethischen Ausdruck des Unaussprechlichen unterscheiden.[15])

Das bei dieser Erfahrung ständig wiederkehrende Problem liegt im Verhältnis unserer heutigen Erfahrung zu den früheren Erfahrungen. Schon in der frühesten Erfahrung wurde das Gute, das die Menschen in Jesus erfahren, mit dem von Gott kommenden Heil in eins gesetzt. Diese Urerfahrung enthielt, weil Glaubenserfahrung, einen Einschuß von Interpretation. Man brachte die Erfahrung in Termini der jüdischen Tradition zum Ausdruck, wie wir in der Heiligen Schrift beobachten. Die Urerfahrung muß in Anpassung an die historische Entwicklung neu interpretiert werden, denn die damals gebrauchten interpretierenden Termini gelten heute nicht mehr. Es gibt neue Erfahrungen, allerdings lassen sie die ursprüngliche Basis, die Erfahrung des Heils in Jesus, unberührt.[16])

Man darf den konstanten Einheitsfaktor in den verschiedenen Arten, Jesus zu interpretieren, weder in den Evangelien noch in dem ältesten Bild von Jesus noch in seinen authentischen Worten und Taten noch in den biblischen Glaubensbekenntnissen suchen. Der konstante Faktor ist vielmehr die christliche Bewegung, die Jesus als den ausschlaggebenden Sinn der menschlichen Befreiung betrachtet. Gemeinsam ist allen Christologien, das heißt, den Antworten der christlichen Gemeinschaft auf Jesus, die Erfahrung der Heilstat, die Gott in Jesus vollbracht hat.[17])

Daß es mehrere Christologien gibt, ist also durchaus gerechtfertigt, daß es, entsprechend den kulturellen Verhältnissen jeder Epoche, verschiedene Interpretationen gibt, die zu neuen Erfahrungen führen, allerdings immer auf der Basis, die im Neuen Testament offenbart ist, auf dem Heil von Gott im Menschen Jesus. Neue „Geschichten" christlicher Erfahrung bleiben möglich, wenn sie nur „eine legitime Umsetzung der Ur-Geschichte sind, in der die Person Jesu Christi, eingebunden in die Vermittlung mancher anderer historischer Bedingtheiten, zur Sprache gebracht wird".[18])

Man darf hier kein falsches Dilemma setzen, daß man nämlich entweder vom Neuen Testament *oder* von den heutigen Erfahrungen ausgeht. Vielmehr hat man vom Neuen Testament im Lichte der heutigen Erfahrungen auszugehen. Man muß einräumen, daß Offenbarung und Erfahrung einander nicht widersprechen, sondern ergänzen: Die Religion bedarf

der Welt, wenn sie Religion sein will, und die Welt bedarf der Religion, wenn sie die überrationalen Voraussetzungen ihrer eigenen Rationalität begreifen will. Die religiöse Erfahrung, die vor Jesus eingesetzt hatte und die weitergeht, mit ihm oder ohne ihn, koinzidiert mit einer ganz bestimmten Interpretation des Menschen und der Welt. Diese Interpretation ist und bleibt der Raster für die christliche Erklärung des Neuen Testaments.

> „Im Licht Jesu Christi ist gerade das Evangelium eine Hermeneutik menschlicher Grunderfahrungen. Was uns in Jesus zur Stellungnahme aufruft, ist sein Menschsein, das uns die Augen für unsere eigenen tiefsten Lebensmöglichkeiten öffnet, und *darin* kommt Gott zur Sprache. Die göttliche Offenbarung als in Jesus vollzogen verweist uns auf das Mysterium des Menschen."[19])

Diese Offenbarung tendiert folglich zu einer Entschlüsselung des Menschen durch den Menschen selbst. Ist Jesus in der Erfahrung des in ihm von Gott kommenden Heils mehr als ein Mensch? „Ja oder nein, ist in Ihrer Sicht Jesus noch Gott?"[20]) Darauf antwortet der Autor: Gott ist größer als seine endgültige Offenbarung im Menschen Jesus. Jesus selbst hat sich für geringer erachtet als Gott und als das Kommen des Gottesreiches als Heil für die Menschen. „Das tiefste Wesen Jesu liegt in seiner persönlichen Verbindung mit Gott", entsprechend jener des eschatologischen Propheten, der mit Gott von Angesicht zu Angesicht wie mit einem Freund spricht. Es ist ein mit Gott auf besondere Art verbundener Mensch. Was in der theologischen Tradition Union von Gottheit und Menschheit in einer Person genannt wird, ist so zu verstehen:

> „Im Menschen Jesus fallen die Offenbarung des Göttlichen und die Erschließung des wahren, guten und wahrhaft glücklichen Menschseins (letztlich der höchsten menschlichen Lebensmöglichkeit) in ein und derselben Person völlig zusammen."[21])

3. Ein Glaubensproblem

Diese beiden auf der Erfahrung aufbauenden christologischen Entwürfe werfen zunächst ein Glaubensproblem auf. Ist der hier vorgestellte Christus wirklich der Christus, an den die katholische Kirche glaubt?

Kann man von dem Zusammenbruch „der ideologischen Fassade des Christentums" sprechen und ihn als Wohltat betrachten, ohne zu unterstellen, daß die bis heute in der kirchlichen Lehre gültige Darstellung von Christus für die Zukunft nicht mehr zwingend ist? Der Entwurf von *P.-J. Labarrière* verwirft die Anbetung Christi klar als „Christolatrie" und anerkennt in Jesus nicht mehr Gott noch auch nur das Antlitz Gottes. In dieser Sicht ist Christus nicht Gott, und das Endziel der menschlichen Existenz ist „Gott ohne Christus". An die Stelle des einzigen Erlösers treten Tausende von Erlösern, Tausende von Christussen; nichts anderes besagt die Behauptung, der Titel Christus sei jedem Menschen eigen. Jesus verliert nicht nur seine Identität als transzendenter Gottessohn, sondern auch das Privileg, der einzige Retter zu sein.

Im Entwurf von *E. Schillebeeckx* wird Jesus als ideales Modell der menschlichen Erfahrung verstanden, und das Evangelium ist eine Interpretation menschlicher Erfahrungen, Interpretation des Mysteriums des uns von Jesus offenbarten, in einer wesentlichen Beziehung zu Gott stehenden Menschen. Aber worin besteht diese Beziehung für die Person Jesu? Gott offenbart sich in Jesus und wirkt sein Heil durch ihn, aber Jesus bleibt geringer als Gott; er ist ein eschatologischer Prophet, ein Mensch, der in einer besonderen Union mit Gott steht. Er ist eine menschliche Person, in der sich Offenbarung des Göttlichen und Entschlüsselung des Menschlichen miteinander verbinden.

Keiner der beiden Entwürfe dringt also zum menschgewordenen Gottessohn vor. Die „Neu-Interpretation" des Inhalts der Offenbarung läßt eine wesentliche Glaubenswahrheit außer acht. Sobald man die Christologie Jesu auf rein menschliche Maße reduziert, selbst wenn er auf dieser Ebene eine einzigartige Gotteserfahrung besitzt und für uns das Modell unserer Beziehung zu Gott abgibt, bleibt sie hinter der Aussage des Credo von Nizäa und Chalzedon zurück, das das Credo der katholischen Kirche ist und bleibt.

Da die geschmälerte Gestalt Christi unmöglich zu aktzeptieren ist, könnte man versucht sein, die Methode des Rückgriffs auf die Erfahrung prinzipiell zurückzuweisen. Denn es ist nicht falsch, den Baum nach seinen Früchten zu beurteilen und die Mängel einer Methode herauszustellen, die Christus auf die personalen Grenzen eines Menschen einschränkt. Trotzdem kann die Frage, welche Rolle die Erfahrung in der Christologie spielt, nicht dadurch erledigt werden, daß man bestimmte Entwürfe ablehnt. Eine Methode kann unter bestimmten Aspekten ausgezeichnet sein, aber falsch angewandt werden, wenn sie nämlich auf eine bestimmte Richtung zugeschnitten wird, in der sie nicht alle von ihr zu erwartenden Ergebnisse zeitigen kann. Man kann unter „Rolle der Erfahrung" verschiedene Dinge verstehen und muß schon tiefer graben, wenn man feststellen will, wie weit sich diese Rolle mit der Christologie verträgt.

II. Die Rolle der Erfahrung in der Christologie

Die Erfahrung spielt in der Christologie auf verschiedene Weise eine grundsätzliche Rolle: Christologie ist die Frucht vielfältiger Erfahrung und die Quelle einer stets neuen Erfahrung.

1. Die Erfahrung Jesu

Zuerst muß man sich die wesentliche Bedeutung der Erfahrung Jesu vergegenwärtigen. Die Christologie ist, wie die christliche Religion, nicht aus einer Idee geboren, sondern aus der Erfahrung, die im Ereignis Jesus mitgegeben ist. Das Christentum geht auf ein historisches Faktum zurück und ist als Religion weit mehr an eine Person gebunden als an eine Doktrin.

Jesus gewann seine Erfahrung nicht innerhalb menschlicher Grenzen; man kann sie nicht einfach als ideale menschliche Erfahrung betrachten. Es war eine Erfahrung des *„fleischgewordenen Wortes"*, das heißt, die einzigartige, unwiederholbare Erfahrung des Gottessohnes, der Mensch wird und persönlich alles an sich erfährt, was zur Existenz des Menschen gehört, die Sünde ausgenommen.

Die moderne Exegese hat herausgestellt, welche Tragweite der Anruf „Abba" in der Erfahrung Jesu hatte. Dieser Anruf, der ihm beim Beten geläufig war, hebt den Schleier von den Tiefen des Bewußtseins Jesu. Es ist so sehr Sohnesbewußtsein, daß Jesus sich des familiären Wortes bediente, das die jüdischen Kinder gebrauchten, wenn sie sich an ihren Vater wandten.

Die psychologische Erfahrung Jesu war die des Sohnes, der in die vertrautesten menschlichen Beziehungen zum Vater tritt, des Sohnes, der auf menschliche Art den Vater im Universum und in seiner eigenen Existenz entdeckt. Mit vollem Recht ist darauf hingewiesen worden, daß es absolut neu war, wenn der Name „Abba" beim Beten auf Gott angewandt wurde[22]). Dies Neue ergab sich aus der einzigartigen Tatsache der Gottessohnschaft Jesu. Wenn die Christen später diesen Anruf aufgreifen, tun sie es im Namen Christi, kraft ihrer Teilhabe an seiner Gottesssohnschaft (Gal 4, 6; Röm 8, 15).

Die menschliche Erfahrung einer transzendenten Persönlichkeit wird, wie durch „Abba", noch durch andere, für das

Selbstbewußtsein Jesu charakteristische Ausdrücke bezeugt, besonders durch die Selbstbezeichnung „Menschensohn" und die Aussage „Ich bin" oder „Ich bin es". Wenn er sich Menschensohn nennt, zeigt er damit, in welchem Maße er Mensch ist, gibt aber zugleich seine göttliche Präexistenz zu verstehen und legt sich göttliche Vollmachten bei. Wenn Jesus das „Ego eimi" ausspricht, sagt er „Ich bin es" wie ein Mensch unter anderen, aber er spricht eben auch das „Ich bin", das nur Jahwe zukommt.

Wer Jesus wesentlich als das Modell menschlicher Erfahrung ansieht, begreift also nicht das Grundlegende in Jesu persönlicher Erfahrung, daß er nämlich der Sohn Gottes ist, der sich in einer einzigartigen menschlichen Erfahrung als Mensch entdeckt, die niemand in dem, worauf es wesentlich ankommt, nachvollziehen kann.

Gewiß werden die Christen in das Vater-Sohn-Verhältnis aufgenommen, aber man kann ihre Adoptivsohnschaft unmöglich mit der natürlichen Sohnschaft Jesu vergleichen. Er allein ist der Sohn und unterscheidet selbst die beiden Sohnschaften, indem er sagt: „Mein Vater und euer Vater" (Joh 20, 17). Ihre Erfahrung der Beziehung zum Vater erreicht niemals die Erfahrung Christi. Ihre Erfahrung kommt nur dann korrekt zustande, wenn sie diesen abgründigen Unterschied respektiert.

Dieser Unterschied macht deutlich, warum die Ontologie Christi in Sachen Erfahrung so wichtig ist. Wenn die Erfahrung nur eine funktionale Wirklichkeit wäre, könnte die Sohneserfahrung Jesus und den Jüngern gemeinsam sein. Aber die Erfahrung ist in beiden Fällen abgründig verschieden, und zwar auf Grund der personellen Identität Jesu und der ontologischen Distanz, die zwischen ihm und seinen Jüngern liegt.

Es trifft zu, daß die Erfahrung des menschgewordenen Gottessohnes jeder menschlichen Erfahrung eine neue Würde verliehen hat. Sie stellt eine bleibende Bereicherung für die Menschheit dar. Die Tatsache, daß der Sohn gekommen ist, um mit uns und wie wir zu leben, hat unserem Leben einen höheren Wert verliehen. Diese Bereicherung kommt uns direkt aus der Beschaffenheit der göttlichen Person Jesu zu. Unsere menschlichen Worte und Taten sind in Jesus auf die Ebene von Worten und Taten Gottes gehoben und unsere Existenz ist dadurch in jeder Hinsicht geadelt worden. Aber unsere menschliche Erfahrung ist dieses Adels nicht teilhaftig geworden kraft einer Erfahrung, die ein Mensch auf bloß menschlicher Ebene, wenn auch unter idealen Bedingungen, gemacht hätte, sondern kraft jener menschlichen Erfahrung, auf die sich der Gottessohn eingelassen hat, einer Erfahrung, die einzigartig und eine Ausnahme bleibt.

2. *Die Erfahrung der Jünger*

Jesus hat seine Sendung nicht nur dadurch erfüllt, daß er seine Lehre verkündete. Er hat persönlichen Umgang mit dem Volk gepflegt, mit den Kranken, die er heilte, mit allen, die mit ihm sprechen wollten, und den Jüngern hat er angeboten, sein Leben mit ihnen zu teilen.

Die Erfahrung, die das Volk mit Jesus machte, war eher äußerlich. Viele Zuhörer sind an der Oberfläche des Ereignisses geblieben, das sie da erlebten, und sind in die tiefe der Botschaft nicht eingedrungen. Jesus spricht von „denen draußen", für die „alles in Gleichnissen geschieht" (Mk 4, 11).[23])

Die Erfahrung der Jünger hingegen war ganz anders beschaffen. „Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches anvertraut", hieß es gegenüber den Zwölf, im Gegensatz zu „denen draußen". Matthäus (13, 11) und Lukas (8, 10) sprechen von der Kenntnis der Geheimnisse des Reiches, Markus aber berichtet eine einfachere und tiefere Zusicherung: Euch ist das Geheimnis gegeben, was sich umschreiben läßt durch: Euch ist die Ganzheit des Geheimnisses, das heißt, des göttlichen Heilsplans, nicht nur zu erkennen, sondern zu leben aufgegeben.[24]) Das Geheimnis ist der vertrauten Erfahrung anheimgegeben, die die Jünger mit ihm machen.

Der Unterschied zwischen Jüngern und Volk ist erhellend. Die Leute „draußen" haben in Jesus nur einen Menschen gesehen, einen bedeutenden, eine Ausnahmemenschen, der zu menschlichem Enthusiasmus hinriß. Die Jünger hingegen erfahren etwas Göttliches, das Geheimnis des Gottesreiches, das in Jesus Wirklichkeit wird. Von Anfang an stellt sich im Umgang mit Jesus eine doppelte Erfahrung ein, eine auf das Menschliche beschränkte und eine, die das Transzendente erfaßt.

Die Erfahrung der Jünger stellt die Urerfahrung der Kirche dar. Es ist nicht verwunderlich, daß es am Rande der kirchlichen Erfahrung jene andere, eher äußerliche gibt, die sich bei denen bildet, die in Jesus nur einen Menschen sehen.

Die Erfahrung der Jünger war von Jesus ausdrücklich beabsichtigt. Bezeichnend dafür ist die Einladung an die beiden ersten Jünger: „Kommt und seht" (Joh 1, 39). Ihre Frage beantwortet er nicht mit einem Hinweis oder einer Erörterung, sondern mit der Einladung, ihre eigene Erfahrung zu machen. Daß der Verfasser sich der Bedeutung dieser Erfahrung bewußt war, erhellt aus der Bemerkung: „Es war um die zehnte Sunde." Es war jene Stunde, in der die beiden Jünger ihm in das Haus gefolgt waren, wo er sich aufhielt, es war der unvergeßliche Beginn des vertrauten Umgangs mit ihm und der Auftakt zur Erfahrung der Kirche.

Im längeren Umgang mit Jesus reifte diese Erfahrung allmählich in den Jüngern heran, und es bildete sich in ihnen ein gemeinschaftlicher Glaube aus, der später zuerst im Bekenntnis des Petrus auf der Straße nach Cäsarea Philippi und schließlich an Pfingsten zum Ausdruck kam.

Diese Erfahrung ist einmalig. Sie fällt in die Zeit, in der die end-gültige Offenbarung Gottes erging, weshalb sie als mit dem Tod der Apostel abgeschlossen gilt.[25]) Die Erfahrung derer, die Jesus von nah gekannt, seine Worte in sich aufgenommen, sein öffentliches Leben geteilt, das Drama seines Todes und seiner Auferstehung miterlebt hatten, ist end-gültig vorbei und kann sich nicht wiederholen. Die Schriften des Neuen Testaments geben dieser Erfahrung Ausdruck, aber diese Darstellung konnte nicht alles wiedergeben, was in der Erfahrung niedergelegt war.

Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen, und zwar deshalb, weil die Offenbarung nach dem Heilsplan Gottes durch die Erfahrung jener Menschen geschehen sollte, die ihn gekannt und sich ihm angeschlossen haben. Sie ist denen zuteil geworden, die man die werdende Kirche nennen könnte. Daraus erklärt sich das Prinzip, daß die offenbarte Wahrheit der Kirche anvertraut ist und daß sie nicht nur schriftlich überliefert werden soll. Die Offenbarung Christi ist der Menschheit in einer von Anfang an gemeinschaftlichen Erfahrung übergeben worden.

Wenn die Offenbarung nach Gottes Ratschluß Menschen anvertraut wurde, die durch bestimmte soziale, kulturelle und religiöse Bedingtheiten geprägt waren, dann hieß das auch, daß der Erfahrung und zugleich der Überlieferung des Erfahrungsberichtes bestimmte Grenzen gezogen sein durften. Gott wollte die Überlieferung mit jenem Einschlag persönlicher Interpretation, der zu jedem Bericht und jedem menschlichen Zeugnis gehört.

Diese Grenzen der Erfahrung hindern indes nicht, daß der wesentlichste Gehalt der Offenbarung Christi tatsächlich mit hinreichender Objektivität weitergegeben wurde. Zuerst ist nämlich – rein menschlich betrachtet – zu beachten, daß die Erfahrung durch eine Mehrzahl von Zeugen und also nicht eingezwängt in die subjektiven Grenzen einer Individualer-

fahrung überliefert wurde. Mehrere Evangelisten sammelten die verschiedenen Zeugnisse aus ihrer je eigenen Sicht, so daß durch die gegenseitige Ergänzung und Gegenüberstellung der Berichte der Reichtum und die Authentizität der Gestalt Christi besser hervortreten.

Jeder Evangelist hilft uns, einen Aspekt der Persönlichkeit Christi zu begreifen. Markus schreibt das Evangelium vom Mysterium, Matthäus das Evangelium vom Reich, Lukas das vom Herrn und Geist, Johannes das vom Wort und vom Gottessohn. Die Exegeten haben mit Recht betont, daß jeder Evangelist seine Besonderheiten hat, aber diese Besonderheiten sollen zusammengetragen werden, denn was uns am Ende interessiert, ist der ganze Jesus. Die Überlegungen der Evangelisten sind nur ein Mittel zu dem Zweck, daß wir besser erkennen, was Christus wirklich ist, und für diese Erkenntnis braucht es notwendig eine Synthese aller Zeugnisse.

Noch wichtiger ist eine andere Art, die persönlichen Grenzen der Zeugen zu überwinden. Als die Jünger das gemeinsame Leben mit Christus an sich erfuhren, standen sie vor einer sie selbst transzendierenden Person. Sie waren sich bewußt, daß sie sich in unmittelbarer Nähe des Mysteriums Gottes befanden; man braucht nur an eines der zahlreichen Indizien dieses Bewußtseins zu erinnern: „Wer ist denn dieser, daß ihm sogar der Wind und das Meer gehorchen?" (Mk 4, 31 par.). Die menschliche Erfahrung bedarf einer Erleuchtung von oben, wenn sie diese transzendente Dimension der Person Christi exakt erfassen soll: Nur die Erleuchtung durch den Heiligen Geist kann sicherstellen, daß die Worte und Taten Jesu verstanden werden (vgl. Joh. 14, 26).[26]) Diese Erleuchtung hat die Jünger instandgesetzt, den wesentlichen Sinn der Botschaft Christi und der Offenbarung seiner Person zu begreifen, und hat die Weitergabe der Wahrheit sichergestellt. Insbesondere den Evangelisten hat der Heilige Geist beigestanden, daß sie in der Sprache einer bestimmten Epoche eine transzendente, für alle Epochen und alle Kulturen gültige Botschaft darstellen konnten.

Zu Recht muß man auf der Urerfahrung des Christentums bestehen, aber es ist zu betonen, daß sie nicht auf menschliche Erfahrung reduziert werden kann. Einerseits hat Christus sich hier samt seiner göttlichen Transzendenz kundgetan, anderseits hat der Heilige Geist den Zeugen den Sinn dieser Transzendenz erschlossen; denn er leitete sie an, durch die Worte und Taten Jesu hindurch die Person des Gottessohnes zu erkennen, der unter die Menschen gekommen ist, um sie zu retten. *(Schluß folgt)*

Anmerkungen

1) Dieu sans Christ et Dieu du Christ, in: Christus 25 (1978) 148. Der Autor stützt sich hier auf eine Überlegung von G. Morel zur Mittlerschaft Christi. (Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix, Bd. 2, Paris 1960, 185).
2) Ebd. 152. 3) Ebd. 154.
4) Ebd. 155. 5) Ebd. 155.
6) Ebd. 149. 7) Ebd. 157.
8) Ebd. 156. 9) Ebd. 158.
10) Op weeg naar een Christologie, in: Tijdschrift voor Theologie 18 (1978) 135, 157. Vgl. Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Freiburg 1970, 23.
11) Godsdienst van en voor mensen, in: Tijdschrift voor Theologie 17 (1977) 361 f.
12) Ebd. 367.
13) Ebd. 367 f. Vgl. Die Auferstehung Jesu 73.
14) Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg 1977, 37.
15) Ebd. 55. 16) Ebd. 56.
17) De toegang tot Jesus von Nazaret, in: Tijdschrift voor Theologie 12 (1972) 39–44.
18) Christus und die Christen 62 f. 19) Ebd. 68 f.
20) Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Freiburg 1970, 146.
21) Ebd. 147–149.
22) Vgl. W. Marchel, Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Rom 1963, 127. – J. Jeremias, Neutestatmentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh 1971, 67–73.
23) J. Jeremias interpretiert diesen Satz in dem Sinne: „Denen draußen erscheint alles in Rätseln", indem er parabole als Rätsel versteht (Ebd. 122, 244). Es scheint aber doch, daß parabole den Sinn von Vergleich, assoziatives Bild hat: Die draußen behalten nur das äußere Bild und dringen in das Geheimnis nicht ein, sie halten sich an das, was unmittelbar sichtbar, faßbar ist.
24) J. Jeremias merkt an, daß diese Aussage „die Jesu gesamte Verkündigung (ta panta), nicht nur die Gleichnisse ins Auge faßt" (Ebd. 122). Man muß hinzufügen, daß ta panta nicht nur die Verkündigung als solche, sondern die Gegenwärtigkeit und die Taten Jesu meint.
25) Die Pastoralkonstitution „Dei Verbum" erinnert daran, daß Christus die Offenbarung voll abgeschlossen (4) und daß er sie ganz den Aposteln übergeben hat, indem er ihnen den Auftrag gab, das Evangelium „als Quelle jeder Heilswahrheit und jeder ethischen Vorschrift" zu verkünden (7).
26) Jesus gebraucht hier zwei Verben, um die Tätigkeit des Heiligen Geistes zu kennzeichnen. *„Lehren"* legt den Nachdruck auf die Verinnerlichung der Lehre, während *„erinnern"* eher herausstellt, daß der Heilige Geist, wenn er den Jüngern die Lehre Jesu in Erinnerung ruft, ihnen damit im Lichte des Glaubens eine wirkliche *Einsicht* in diese schenkt. Die Unterweisung des Parakleten besteht darin, daß „die Jünger die Lehre Jesu in sich aufnehmen, sie in die Tiefe wirken lassen". (I. de la Potterie, La vérité dans Saint Jean, Bd. I: Le Christ et la vérité. L'esprit et la vérité. Rom 1977, 377). Somit „bleibt Christus allein der Offenbarer, aber allein die Tätigkeit des Geistes macht es möglich, daß jemand sich die Offenbarung im Glauben aneignet". (378)

PROF. DR. WALTER BRANDMÜLLER

Laien auf der Kanzel

Ein Gegenwartsproblem im Licht der Kirchengeschichte

(Bökmann) Der neue Codex Iuris Canonici, *den Papst Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 promulgierte und der am ersten Adventsonntag dieses Jahres (27. Nov.) in Kraft tritt, sagt in Canon 767 § 1: „Unter allen Formen der Verkündigung ragt die Homilie heraus. Sie ist Bestandteil der Liturgie und dem Priester und dem Diakon vorbehalten." Die hier beauftragten Verkünder – Priester und Diakon – haben ihre Legitimation ausschließlich kraft des Auftrags, den* Bischof *präsent zu machen. Somit bleiben Bischof, Priester und Diakon zur Homilie berufen. Mit dem In-Kraft-Treten des neuen Kodex erlischt deshalb die den deutschen Bistümern gewährte, theologisch und rechtlich problematische Sondererlaubnis, wonach die Bischöfe in einzelnen Fällen Laien an der Verkündigung innerhalb der eucharistischen Feier beteiligen konnten.*

Die vom II. Vatikanischen Konzil betonte liturgische Einheit von Wortverkündigung und Opfer der eucharistischen Feier erlaubt weder eine Nivellierung der ekklesial bedingten unterschiedlichen Handlungen der am Kult beteiligten Personen, noch eine Sprengung oder Zersplitterung des liturgischen Vollzugs selbst. Folglich wäre es unstatthaft und unaufrichtig, wenn man den Begriff „Homilie" gegen den der „Predigt" absetzen wollte und erklärte – wie gelegentlich rabulistisch geäußert wurde–, das in dem genannten Canon implizit ausgesprochene Verbot bezöge sich auf eine „Laienhomilie" nicht aber auf die „Laienpredigt" innerhalb der Eucharistiefeier, wie sie zur Zeit mancherorts aus den unterschiedlichsten Gründen praktiziert wird.

Es besteht somit nicht der geringste Zweifel daran, daß der genannte Canon des neuen Kodex sich auch bei aller restriktiven Interpretation eindeutig auf das bezieht, was z. B. der Beschluß der Würzburger Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland *vom 4. Januar 1973, von der Deutschen Bischofskonferenz gebilligt am 3.–7. März 1974, über „die Beteiligung der Laien an der Verkündigung" Nr. 2. 3 ff. intendierte.*

Man ist deshalb nicht wenig erstaunt, zu hören, daß die Deutsche Bischofskonferenz anstrebt, von dieser für die Gesamtkirche verbindlichen Regelung in Rom eine Ausnahmeerlaubnis für Deutschland zu erhalten. Bei der letzten Verlängerung jener o. a. Sondererlaubnis war nämlich ausdrücklich darauf hingewiesen worden, daß im neuen Codex nicht mit einer Bestimmung zu rechnen sei, die diesen in vielfacher Hinsicht bedenklichen Ausnahmefall dergestalt legitimieren könnte.

Man muß einen nicht unbeträchtlichen Druck vermuten, der von einem – wie schon so oft in der nachkonziliaren Zeit – via facti und mindestens praeter legem bewußt geschaffenen Zustand und ihren Betreibern ausgeübt wird. Daß die Bischöfe – offenbar zur Vermeidung von sonst befürchteten Auseinandersetzungen – gegen den neuen Codex hier nachgeben, muß um der Autorität der Bischöfe und der gesamtkirchlichen Geltung des neuen Codex willen sehr bedauert werden.

Der folgende Beitrag des angesehenen Augsburger Kirchenhistorikers belegt in einem sorgfältig und reicht belegten kirchengeschichtlichen Durchblick, daß die Laienpredigt im Eucharistischen Gottesdienst nie gestattet wurde und entgegenstehende Behauptungen dem Befund von 1900 Jahren kirchlicher Praxis, theologischer Überzeugung und rechtlicher Regelungen widersprechen. „Die innere theologische Verbindung von Weihe und Verkündigung, von Wort und Sakrament, wird hier sichtbar": das ist das Fazit. Ob man sich bewußt ist, daß man hier insoweit einer anderen Kirche einen ersten Einstieg und Anfang (manches hat schon dahin gewirkt) eröffnet? Anders als in ihrer ganzen bisherigen, sicher oft nicht weniger schwierige pastorale Probleme meisternden Geschichte?

Der Artikel erschien in Heft 4/5 Jahrg. 63 (1973) von „theologie und glaube", S. 321–342. Wir bringen ihn mit freundl. Erlaubnis.

Auf ihrer 3. Sitzung hat die Synode der deutschen Bistümer mit großer Mehrheit eine Empfehlung der Laienpredigt beschlossen. In dem Kommissionsbericht zur Synodenvorlage über „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst" war unter der Überschrift „Deutungsfordernde Faktoren" auch „die historische Realität der ‚Laienpredigt' (wenn auch mit Einschränkungen)" als Argument dafür angeführt worden. In der Tat sind kirchengeschichtliche „Realitäten" in hohem Maße nicht nur „deutungsfordernde Faktoren", sondern auch theologische Erkenntnisquelle, da eine legitime kirchliche Entwicklung nicht gut gegen den in der Kirche als deren innerstes Lebensprinzip wirksamen Heiligen Geist denkbar ist. Wenn demnach die Laienpredigt eine solche in der Vergangenheit von den berufenen Organen des Lehr- und Hirtenamtes bejahte, vielleicht sogar initiierte Form der kirchlichen Verkündigung darstellte, dann könnte kaum mehr Entscheidendes dagegen angeführt werden. Insofern erscheint eine kirchengeschichtliche Untersuchung dieser Frage nicht nur angebracht, sondern notwendig[1]).

Der erste Schritt wird hierbei darin bestehen müssen, daß möglichst viele Nachrichten über alle irgendwie gearteten Aktivitäten von Laien in der Verkündigung gesammelt werden. Alsdann müssen diese aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang interpretiert werden. Erst wenn dies geschehen ist, lassen sich die Fragen beantworten, ob und in welchem Sinn es Laienpredigt gegeben, welche Erfahrungen die Kirche damit gemacht, und wie sie sich dazu gestellt hat.

I

Die frühe Kirche

Die schon in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Tatsache, daß die Christen, ohne einen Unterschied zwischen geweihten Amtsträgern und Laien zu machen, den Glauben verkündigten, war gerade in der Zeit der frühen Kirche eine der Hauptursachen für die Ausbreitung des Evangeliums. Indes wird bald noch deutlicher, als dies schon die neutestamentlichen Quellen aussagen, eine hierarchische Struktur der Verkündigung sichtbar[2]). Das hinderte jedoch nicht, daß auch dem nicht an die Weihe gebundenen Charisma ein eigener Raum vorbehalten blieb[3]). Hier sind wohl die „Apostel" und die „Propheten", von denen die um 100. p. C. in Syrien entstandene *Didache* spricht, einzureihen. Sie schreibt vor, die Apostel wie den Herrn aufzunehmen. Ihnen wird demnach von vornherein Kredit eingeräumt. Erst ihr Verhalten bei der Inanspruchnahme des Gastrechts erweist sie, wenn sie dies ausnützen, länger als höchstens zwei Tage bleiben und etwa gar Geld fordern sollten, als Pseudopropheten.

Dem „Propheten" gegenüber wird jedoch von vornherein mit Vorsicht verfahren: Er wird darauf überprüft, ob er „im Geiste spricht" und, selbst wenn dies der Fall sein sollte, ob er auch den entsprechenden Lebenswandel führe. Darüber hinaus soll ein Fremder nur dann aufgenommen werden, wenn er gemäß der Überlieferung lehrt. Diese Vorsicht zeugt von dem Wissen darum, daß nicht ein jeder als Verkündiger des Wortes auftreten könne. Da aber nicht gesagt wird, in welcher Form und in welchem Rahmen die Verkündigung dieser „Apostel" und „Propheten" erfolgte, und da wir auch über deren Weihe- bzw. Laienstand keinerlei Auskunft aus dem Text selbst erhalten, kann er über das Gesagte hinaus weder für noch gegen die Laienpredigt angeführt werden[4]).

Anders verhält es sich im Falle des *Hermas,* der um die Mitte des 2. Jh. als Prophet in der Gemeinde von Rom wirkt und seine Bußapokalypse an sie richtet. Er ist sicher Laie, bemüht er sich doch um die Zustimmung der Presbyter, deren Urteil er seine Prophetie unterworfen weiß[5]). Bei diesen und ähnlichen prophetischen Reden und Schriften – unter die auch der Barnabasbrief zu zählen wäre – dürfte es sich jedoch um eine Art persönlichen, privaten charismatischen Zeugnisses gehandelt haben, da durch sie die „autoritative" Wortverkündigung weder ersetzt noch verdrängt wurde[6]). Dem entspricht es, daß *der 2. Klemensbrief,* der um die Mitte des 2. Jh. abgefaßt wurde, an zwei Stellen mit Selbstverständlichkeit die Presbyter als diejenigen nannte, die predigen und zur Buße mahnen[7]). Auch *Justin der Martyrer,* obgleich selbst Laie und Leiter einer „Katechetenschule" in Rom, bezeichnet in seiner 1. Apologie den Bischof als den Prediger bei der Eucharistiefeier[8]).

In diesem Zusammenhang begegnet uns auch *Origenes,* der schon mit 18 Jahren wegen seiner hohen Bildung und seines beispielhaften Lebens die Katechetenschule von Alexandrien leitete[9]). Als er nun wegen innerer Unruhen für kurze Zeit Alexandrien verließ, um seinen Aufenthalt in Caesarea zu nehmen, baten ihn die Bischöfe Theoktistos von Caesarea und Alexander von Jerusalem, vor ihren Gemeinden die Hl. Schrift zu erklären, obwohl er die Handauflegung des Priestertums noch nicht empfangen hatte[10]). Dagegen erhob nun sein Heimatbischof Demetrius Protest mit der Begründung, es sei bisher niemals vorgekommen, daß Laien in Gegenwart von Bischöfen das Wort ergriffen hätten. Diesen Vorwurf versuchten die beiden betroffenen Bischöfe abzuwehren, indem sie von drei gleich gearteten Fällen berichteten[11]) und hinzufügten, dergleichen geschehe wohl auch andernorts, ohne daß man davon Kenntnis habe. Die voraufgehende Behauptung, Leute, die fähig seien, den Brüdern zu nützen, würden, wo sie sich fänden, von den Bischöfen aufgefordert, zum Volk zu sprechen, können die Absender des Briefes freilich nur mit den erwähnten drei Beispielen stützen. Überdies waren diese Fälle offenbar so wenig publik geworden, daß selbst der Bischof einer so bedeutenden Metropole wie Alexandrien davon keine Kenntnis hatte. Die allgemeine Auffassung gibt darum wohl der Brief wieder, in welchem Demetrius gegen die Handlungsweise der beiden Bischöfe im Hinblick auf Origenes Stellung nahm. Bezeichnenderweise hatten diese sich von vornherein zur Verteidigung gezwungen gesehen. Aufschlußreich ist auch die Tatsache, daß dieselben Bischöfe, die einst den Laien Origenes zur öffentlichen Lehre vor der Gemeinde aufgefordert hatten, ihn schließlich zum Priester weihten, obschon seine bekannte Verstümmelung dem im Wege stehen mußte[12]). Auch die Origenes sehr zugetanen Bischöfe haben wohl anerkennen müssen, daß das öffentliche Auftreten eines Laien vor der Gemeinde ungewöhnlich war und Anstoß erregte. Bei der

Interpretation der Zeugnisse des Eusebius wird man zudem nicht übersehen dürfen, daß die Origenes betreffenden Passagen der „Kirchengeschichte" bewußt und eingestandenermaßen als Apologie für ihn konzipiert sind[13]). Davon abgesehen, ist erst zu prüfen, ob er überhaupt wirklich „gepredigt", oder nur eben exegetische Vorträge gehalten habe. Letzteres liegt nahe, spricht er doch selbst von den Priestern als denjenigen, „die den Aposteln gleichgestellt sind" und „vom Heiligen Geist belehrt werden". Demgemäß ist der Priester für Origenes in bestimmte Mysterien höherer Erkenntnis eingeweiht. Darum verlangt er auch von ihnen ein intensives Studium der Hl. Schrift und lastete ihnen die Verantwortung dafür an, wenn die Laien wegen des Mangels an pneumatischer Auslegung das Testament geringschätzen sollten.

Lassen schon diese Ausführungen erkennen, daß für Origenes die Lehr- und Predigttätigkeit der Priester den Normalfall darstellt, so spricht er auch ausdrücklich davon, daß der Priester der Künder des Gotteswortes und der gesunden Lehre sei[14]), wenngleich er die Neigung erkennen läßt, den Pneumatiker über den Priester zu stellen. So läßt sich das Beispiel des Origenes kaum als Argument für eine etwa geübte Praxis der Laienp edigt in der Kirche seiner Zeit anführen. Sollte er selbst jemals als Laie in der Eucharistiefeier gepredigt haben, würde es sich um eine in des Origenes überragender Persönlichkeit begründete und eben darum die Regel bestätigende Ausnahme handeln.

Ein späterer Text aus den *Apostolischen Konstitutionen* scheint freilich für eine solche Praxis zu sprechen. Er entstammt dem wohl arianischen Milieu Syriens (Antiochien?) um 380 und sagt: „Wer lehrt, auch wenn er Laie ist, soll lehren, so er nur erfahren im Wort und erprobt im Wandel ist, denn ‚alle werden von Gott belehrt werden'" (Joh 6, 45)[15]). Doch muß wiederum gefragt werden, ob das „Lehren" hier einfachen religiösen bzw. auch wissenschaftlich theologischen Unterricht, oder die amtliche Wortverkündigung der Predigt bezeichnen soll. Da nun in dem unserem Text vorhergehenden Satz vom Katechumenat und seiner Dauer die Rede ist, legt es der Zusammenhang nahe, das „Lehren" hier als katechetische Unterweisung, nicht jedoch als Predigt zu verstehen. Ebenso dürfte das „docere" in dem Kanon der *Synode von Karthago* von 398 zu verstehen sein, der den Laien das Lehren in Gegenwart von Klerikern nur auf deren Anordnung hin gestattet: „Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat"[16]). Diese Deutung von „docere" wird durch den Kanon 99 der gleichen Synode gestützt, in dem selbst gelehrten und heiligen Frauen die öffentliche Belehrung von Männern untersagt wird[17]). Aus dem Verbot ist nun zwar mit ziemlicher Sicherheit die vorhergehende Übertretung zu schließen. Diese kann aber niemals darin bestanden haben, daß Frauen etwa gar statt des Liturgen in der Eucharistiefeier, gepredigt hätten. Dergleichen ist nicht nur nirgendwo bezeugt, es ließe sich auch weder in den kulturellen noch in den gesellschaftlichen Kontext der ausgehenden Antike einfügen. Dieselben Bestimmungen kehren in den *Statuta ecclesiae antiqua* wieder, die gegen Ende des 5. Jh. in Gallien kompiliert worden sein dürften[18]).

Um die gleiche Zeit faßte Bischof *Gelasios von Kyzikos* seine Kirchengeschichte ab, in der auch „Akten des Konzils von Nicaea" enthalten sind. Unabhängig davon, ob diese nun echt oder apokryph sind – die Frage ist bis heute nicht beantwortet –, ist jedoch für uns von Bedeutung, daß sie ein Verbot für Laien, die Kanzel zu besteigen, aussprechen, es sei denn, es handle sich um solche, die aus den Büchern vorlesen oder singen müßten[19]). Wenn schon nicht die Disziplin des beginnenden 4. Jh., so ist damit doch die Auffassung des am Ende des 5. Jh. schreibenden Autors bzw. seiner früher abgefaßten Quelle bezeugt.

Gelasios gibt damit wieder, was um die Mitte des Jahrhunderts *Papst Leo d. Gr.* geschrieben hatte. Leo war nicht nur gezwungen gewesen, den Lehren des Konzils von Chalkedon gegenüber den Anhängern des Nestorius wie jenen des Eutyches Anerkennung zu verschaffen, er mußte in diesem Zusammenhang auch den unruhigen und in den christologischen Auseinandersetzungen höchst engagierten Mönchen im Nahen Osten entgegentreten. Vor diesem Hintergrund sind jene drei aus dem Jahre 453 stammenden Briefe zu sehen, in denen der Papst zur Frage der Laienpredigt Stellung nimmt. Anlaß dafür war, daß der Bischof Thalassius einem weiter nicht bekannten Mönch Georg „scribendi vel praedicandi aliquam permiserit facultatem" – ihm also in irgendeiner Form gestattet habe zu schreiben und zu predigen. Darüber äußert Leo in seinem Brief an den Bischof Julian Verwunderung und schärft ein, daß es Pflicht der bischöflichen Autorität sei, den Mönchen die gegen den Glauben verstoßende Predigterlaubnis zu versagen und mit allem Nachdruck zu verhindern, daß bischöfliche Befugnisse von Mönchen, d. i. Laien, usurpiert würden[20]).

Wenig später befiehlt Leo dem Patriarchen Maximos von Antiochien, er solle darauf achten, daß keiner außer den Priestern des Herrn es wage, das Recht zu lehren und zu predigen in Anspruch zu nehmen, sei es auch ein Mönch, oder ein gelehrter Laie[21]). Dieselbe Anordnung trifft Leo in einem weiteren Brief[22]). Man beachte, daß auch hier zwar zwischen „Lehren" und „Predigen" unterschieden, beides aber den Laien versagt wird. Vor allem aber ist von Bedeutung, daß Leo d. Große die Laienpredigt nicht etwa nur als unzweckmäßig bezeichnet oder in ihr einen Verstoß gegen Recht und Gebrauch der Kirche erblickt, sondern daß er durch sie den Glauben verletzt sieht: er nennt die Erlaubnis des Bischofs „aliquam contra fidem licentiam"[23]).

Die afrikanische Praxis des 5. Jh. beleuchtet das bekannte Beispiel des *hl. Augustinus:* Sein Bischof Valerius, der ihn, eben zum Priester geweiht, an seiner Stelle mit der Predigt betraute, mußte sich nach dem Zeugnis des Possidius gegen die Angriffe von Nachbarbischöfen verteidigen, die sogar die Predigttätigkeit eines Priesters für unstatthaft hielten[24]).

Es erscheint unter diesen Umständen wie ein Abschluß der disziplinären Entwicklung der alten Kirche, wenn *die Trullanische Synode* des Jahres 692 in ihrem Kanon 64 bestimmte, daß kein Laie öffentlich als Lehrer in Glaubensdingen auftreten dürfe, da dies denen vorbehalten sei, die die Gnade zu lehren empfangen hätten. Hier ist, wie bei Leo d. Gr., selbst der Unterschied, den die frühere Zeit zwischen einfachem Unterricht und der eigentlichen Predigt gemacht hatte, zugunsten der geweihten Priester preisgegeben, denen allein fortan das Recht öffentlicher religiöser Unterweisung zukam[25]).

Schon von Kaiser Konstantin wird allerdings überliefert, daß er an einem Karfreitag mit der Homilie Ad coetum sanctorum als Prediger aufgetreten sei[26]). Aus späterer Zeit ist bekannt, daß Kaiser Leon VI. (886–912) eine stattliche Anzahl von Homilien verfaßt und auch in der Kirche vorgetragen habe. Als Verfasser von Homilien ist außerdem der etwas exzentrische Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogennetos bekannt. Für sein Auftreten als Prediger gibt es allerdings keinen Hinweis[27]). Gleiches ist von dem jung verstorbenen Kaiser Theodorus II. Dukas Laskaris (1254–1258) zu sagen, der nicht nur theologische Traktate, sondern auch Homilien verfaßt hat.[27a]).

Daß die Ostkirche ihre Stellung zur Laienpredigt nach der genannten Trullanischen Synode geändert habe, läßt sich aus diesen Tatsachen aber kaum ableiten, kann man doch den Kaiser wohl nicht als einfachen Laien ansehen. Ihm kam nicht nur im Westen sondern auch im Osten eine sakrale Würde zu.

Außerdem wird man aus der Wahl der literarischen Gattung der Homilie etc. nicht auf Predigttätigkeit schließen dür-

fen. Wollte man das Phänomen der Mönchspredigt in diesem Zusammenhang anführen, so wäre demgegenüber darauf hinzuweisen, daß diese eindeutig als private geistliche Ermahnung, nicht aber als amtliche Verkündigung zu qualifizieren ist.

II
Mittelalter

Wenden wir uns nun dem Mittelalter zu, so ist zunächst kein Wandel in der kirchlichen Praxis bzw. in der Stellungnahme zu unserer Frage festzustellen.

Im Karolingerreich zumal wird die Predigt hoch geschätzt und den Bischöfen und Priestern ihre gewissenhafte Pflege mehrfach eingeschärft[28]). Ähnliches gilt von der religiösen Unterweisung der Jugend, zu der man Eltern und Paten verpflichtete. Von Laienpredigt ist nicht die Rede. Jene zahlreichen Synoden des frühen Mittelalters, die Verbote der Laienpredigt ausgesprochen haben sollen, sind offenbar nur dem Verfasser eines Artikel im LThK, nicht aber mir bekannt geworden. Allerdings wäre es möglich, daß der Erzbischof Egbert von York (um 745) die bereits erwähnten Kanones der Synode von Karthago (398) auf Grund eines konkreten Anlasses in seine Sammlung von Konzilskanones und Kirchenvätertexten aufnahm, die er zur Förderung des kirchlichen Lebens zusammenstellte[29]). Jedenfalls erschien auch ihm die Laienverkündigung als kanonisch unerlaubt. Die gleiche Praxis ist bis ins 12. Jh. hinein zu beobachten. So etwa ermahnt eine Synode von Limoges 1031 die Bischöfe und Priester zu eifriger Predigt, nicht ohne zu bemerken, daß ein Mönch oder Kleriker keinesfalls predigen könne, es sei denn, er habe vom Bischof die Weihe zum Lektor erhalten[30]). Diese Bestimmung richtete sich wohl gegen die meist dem Mönchtum entstammenden Wanderprediger, die nicht immer Weihen empfangen hatten. Berücksichtigt man nun, daß in diesem Stadium der Lehrentwicklung die Nicht-Sakramentalität der Niederen Weihen ebenso wenig wie heute lehramtlich entschieden und dazu noch theologisch umstritten war[31]), so geht aus dem „nequaquam potest" und der Erwähnung der Lektorenweihe als conditio sine qua non für die Ausübung des Predigtamtes hervor, daß man diese viel weniger von rechtlichen und bildungsmäßigen Voraussetzungen als vom Empfang der Weihe abhängig wußte.

Was den Laien hingegen zukam war – nach Erzbischof Hildebert von Tours (1056–1133) –, daß er durch Wort und Beispiel überall seinen Nächsten ermahnen und sich nicht nur um das eigene Heil sorgen solle. Auch hätten die Väter ihre Kinder ebenso in der Glaubenslehre zu unterweisen wie die Priester ihre Gemeinden[32]). Eben dies ist auch die Meinung, die der Verfasser eines Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem monachum vertritt: Jeder Mensch müsse einen irrenden Bruder belehren und auf den rechten Weg zurückführen. Die Befugnis zu predigen aber haben nur diejenigen, die gesandt sind, d. h. die Bischöfe und Priester in ihren Kirchen, die Äbte aber, denen Seelsorge obliegt, in ihren Klöstern[33]). Darum war auch die Predigt von Laienmönchen eine Ausnahme, da – so Bernhard von Fontecauld – die, welche keine heilige Weihe empfangen haben, nicht leicht vom Volk Gottes gehört werden dürften[34]). In eben diese Richtung weist auch der Vorwurf, den Joachim von Fiore den Waldensern gegenüber erheben sollte: Sie predigten sine doctrina, sine gratia, sine ordine![35]) Gottfried von Auxerre meinte (ca. 1188), sie seien ganz unwürdige Menschen, die sich das Predigtamt anmaßten, obwohl sie ganz oder nahezu ohne Bildung, vor allem aber ohne den Geist (d. i. ohne Weihe) waren.[36]).

War bis dahin die Frage nach der Befähigung des Laien zur Predigt bzw. zur öffentlichen religiösen Unterweisung in der mittelalterlichen Kirche eindeutig beantwortet worden, so wurde sie gegen Ende des 12. Jh. zu einem schwerwiegenden pastoralen Problem.

Davon zeugt bereits die Dekretale Lucius' III. „Ad abolendam" von 1184, in der die unbefugte Anmaßung der Predigt mit Berufung auf den hl. Paulus als den im Text der Dekretale vorhergenannten Häresien gleichgeordnet aufgeführt wird[37]). Ähnliche Besorgnis hat Anlaß zu einem Pariser Synodalstatut gegeben, in welchem Bischof Otto um 1207/08 den Pfarrern streng verbietet, irgendwelche unkundige und ungelehrte (ignaros sive illiteratos) selbst außerhalb der Kirchen predigen zu lassen, damit nicht Häresien verbreitet würden[38]).

Der Hintergrund für die nun verstärkt einsetzende Diskussion über die Laienpredigt ist in jener ganz Europa erfassenden religiösen Bewegung zu sehen, die zu einer mehr oder weniger radikalen Rückkehr zur Vita apostolica aufrief, zu einer Lebensform, die in Armut und Wanderpredigt dem Buchstaben des Evangeliums entsprechen wollte[39]).

Waldes, der Kaufmann aus Lyon, der um 1206 gestorben ist, war einer der ersten, der nebst der Absage an irdischen Besitz auch die Wanderpredigt zum Programm erhoben hatte. Da im Laufe der Entwicklung die Waldenser-Gemeinschaft zunächst durchaus rechtgläubig blieb und bewußt bleiben wollte, wie das 1180 beschworene Glaubensbekenntnis ihres Gründers beweist, baten seine Anhänger, vertreten durch eine von Waldes angeführte Abordnung während des 3. Laterankonzils im März 1179 Papst Alexander III. um die Approbation ihrer Vita apostolica und um die Sendung zur Predigt unter Dispens von dem Verbot, das der Laienpredigt entgegenstand. In der Tat wurden ihnen beide Bitten gewährt, letztere jedoch mit der durch das allgemeine kanonische Recht begründeten Einschränkung, daß sie nur „rogantibus sacerdotibus" predigen dürften[40]).

Diese Aufgeschlossenheit von Alexander III. und später auch von Innozenz III. für den „ardeur prédicant"[41]) der Laien dieser Zeit war vielleicht durch den mangelnden Predigteifer sowie die mangelnde Bildung von Bischöfen und Priestern begründet.

Mit dem Predigtanspruch der Waldenser setzte sich nun der um 1192 verstorbene *Zisterzienserabt Bernhard von Fontecauld* in den Kapiteln 4 und 5 seines „Liber contra Waldenses" auseinander. Zuerst führt er alle Bibeltexte an, auf die die Waldenser ihren Anspruch stützen, um jeweils aus dem Zusammenhang zu zeigen, daß sie sich nicht zu Recht darauf berufen dürften. Am interessantesten in diesem Kapitel ist jedoch seine Stellungnahme zu „historischen Präzedenzfällen" von Laienpredigt, die die Waldenser anscheinend häufig ins Feld zu führen pflegten. Diese hatten die Waldenser den Dialogi Gregors d. Großen entnommen, der von den Heiligen Honoratus und Equitius berichtet, daß sie gepredigt hätten, obwohl sie Laien waren. Auch von einem heiligen Raimundus Paulus, der „his temporibus" als Laie gepredigt habe, ist die Rede. In all diesen Fällen aber, repliziert Bernhard, seien es Heilige gewesen, die Gott durch ihr Tugendleben und durch offenkundige Zeichen als von ihm gesandt beglaubigt habe, was jedoch von den Waldensern nicht gesagt werden könne.

Im nächsten Kapitel handelt Bernhard nun prinzipiell die Frage ab, wie es mit der Predigt durch Laien zu halten sei. Die erste Frage, die hier geklärt werden müsse, sei die nach ihrem katholischen Glauben. Besäßen sie diesen und empfehle sie ein ehrenwerter Wandel, sei ihre Rede mit Salz gewürzt und wüßten sie, das Wort je nach Fassungskraft der Hörer auszuteilen, so stehe je nach dem Maß ihres Fortschritts in Lehre und Leben nichts im Wege, daß sie im Auftrag des Bischofs oder der Priester, in deren Sprengel sie sich aufhielten, ihre Nächsten ermahnten, sofern sie nur nicht ehelich gebunden und von irdischen Sorgen belastet seien. An diesem Text ist von Bedeu-

tung, daß Bernhard sein Urteil nicht nur mit einem „ut arbitror" relativiert, sondern daß er die Predigt der so beschriebenen Laien auch eindeutig als „exhortatio" qualifiziert, womit er – wir werden es noch sehen – Argumentation und Verfahrensweise Innozenz' III. im Falle der Humiliaten vorwegnimmt[42]).

Was jedoch die praktische Realisierbarkeit der Laienpredigt betrifft, zeigt Bernhard deutliche Skepsis: Wie aber, meint er, könnten Laien das rechte Wort finden, wenn schon Kleriker es kaum vermöchten! Ein besonderes Hindernis für eine legitime Ausübung der Wanderpredigt erblickt der Abt von Fontecauld auch in der territorialen Begrenzung der Jurisdiktion von Bischöfen und Pfarrern, die jeweils nur für ihren Sprengel die Erlaubnis zur Predigt geben könnten. Wie sollten sie dies aber tun, wenn sie von auswärts kommenden unbekannten Laien darum gebeten würden. So müsse man also unterscheiden zwischen denen, die von Gott selbst, von Gott und menschlicher Autorität oder nur von Menschen gesandt würden. Von Gott seien etwa Moses, Johannes der Täufer und der oben genannte hl. Equitius gesandt gewesen. Die Apostel seien „a deo et homine", nämlich von Christus, und alle andern von diesen, von Menschen, gesandt. Die Waldenser hingegen seien von sich selbst gesandt.

Aus all den vorstehenden Argumenten zieht Bernhard dann den Schluß, es sei nun außerhalb jeden Zweifels, daß jenen, die der heiligen Weihe entbehrten, nicht einfachhin vom Volk zugehört werden könne, es sei denn, sie hätten offenkundige Zeichen, daß sie von Gott gesandt sind. Diese Argumentation ist insofern theologisch sehr aufschlußreich, als sie den Versuch darstellt, sowohl der hierarchischen Bindung der Verkündigung als auch der Möglichkeit charismatischer Sendung gerecht zu werden.

Offenheit für das Wehen des Geistes zeigt auch das Beispiel der *hl. Hildegard von Bingen,* die in demselben Jahre starb, in dem Waldes vor Alexander III. hintrat, um die Approbation für sein Propositum zu erwirken. Im Bewußtsein ihrer prophetischen Sendung hatte Hildegard nicht nur die Großen in Welt und Kirche, die ihren Rat suchten und ihren Tadel fürchteten, ermahnt. Dreimal hatte sie ihr Kloster verlassen, um am Niederrhein, in Lothringen, in Franken und Schwaben auf öffentlichen Plätzen, in Kirchen und Domen zu predigen. Das hätte nie ohne bzw. gegen den Willen der Bischöfe und des Klerus geschehen können, von denen indes keiner auf den Gedanken kam, ihr das Predigen zu verbieten. Ihre geistliche Autorität war so anerkannt, daß rechtliche Bedenken zurücktraten: man hatte an ihr die „signa evidentia" göttlicher Sendung gesehen, von denen Bernhard von Fontecauld gesprochen hatte[43]).

(Schluß folgt)

Anmerkungen

1) Die einzige Darstellung unseres Themas scheint das Werk von Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat, Paris 1952 zu enthalten. Wir benützen hier die deutsche Übersetzung: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart ^{3}1964, 487–494. Der Artikel von K. Delahaye, Laienpredigt, in: LThK ^{2}VI 747 f. ist in der Gesamtbeurteilung richtig, in historischen Angaben z. T. unrichtig.

2) Congar 488.

3) „Es schob sich also zwischen Kleriker und Laien, zwischen die ordentliche Lehrverkündigung der hierarchischen Amtsträger und das auf sie hörende Volk eine charismatische Schicht von einfachen Christen, die zwar nicht mit der ordentlichen Lehrverkündigung beauftragt waren, aber doch zu eigener und der anderen Erbauung das Wort Gottes auslegten. Ob diese nun Apostel, Propheten, Lehrer, oder wie immer sie hießen, je nach dem hervorstechenden Kennzeichen ihrer Tätigkeit, sie gehörten keinesfalls zur kirchlichen Hierarchie" (J. Brosch, Charismen und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951, 165). Indes scheint die Bedeutung dieser Schicht rasch zugunsten der geweihten Amtsträger abgenommen zu haben. Klemens von Rom „übergeht Propheten und Lehrer mit eisigem Schweigen, weil die Unordnung in Korinth von derartigen Charismatikern ausging, auf alle Fälle, um sie auszuschalten" (L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, Göttingen ^{2}1966, 132 f.). Doch führt Goppelt keine Beweise dafür an.

4) Vgl. die Kapitel 11–13 der Didache, hrsg. v. H. Lietzmann, Berlin ^{6}1962, 12 f.

5) K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (= Handbuch d. Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin I) Freiburg 1962, 166 f. bzw. 177.

6) Baus 130.

7) J. A. Fischer, Das Bild des Presbyters in der Frühkirche, in: Die Sendung des Priesters. Eine Studientagung des Klerusverbandes in Bayern, ohne Ort, 1971, 27. Der Text in: Die Apostolischen Väter, hrsg. v. K. Bihlmeyer–H. Schneemelcher, Tübingen ^{3}1970, 79.

8) Fischer 29. Der Text in: Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi, ed. J. C. Th. de Otto, ^{3}I Jena 1876, 186. Zur Person: A. Knauber, Katechetenschule(n), in: LThK ^{2}VI 34 f.

9) Vgl. H. Crouzel, Origenes, in: LThK ^{2}VII 1230–1235. Übrigens ist von Klemens von Alexandrien, der wohl Laie war († ca. 215), eine Homilie über Mk 10, 17–31 bekannt, nicht weiß man jedoch ob und in welchem Rahmen sie vorgetragen wurde (B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie, Freiburg i. Br. ^{7}1966, 66, 194).

10) Eusebius, Historia ecclesiastica VI 19, ed. E. Schwartz, GCS IX/2, 564. Daß Eusebius schreibt, Origenes habe das Volk gelehrt, *obwohl* er Laie gewesen sei, ist überdies ein Beleg dafür, daß dies auch für Eusebius eine ungewöhnliche Ausnahme bedeutete.

11) Es hätten Euelpis in Laranda (Lykaonien), Paulinus in Ikonium und Theodor in Synada (Phrygien) auf Geheiß ihrer Bischöfe das Volk gelehrt (Eusebius, Historia ecclesiastica VI 19, GCS IX/2, 564.

12) Hierzu Eusebius Historia ecclesiastica VI 8, GCS IX/2, 536. Daraufhin wurde Origenes vom Bischof seiner Heimat exkommuniziert und ging nach Caesarea (Crouzel a. a. O.).

13) Eusebius, Historia ecclesiastica VI 1–8, 16–34; GCS IX/2, 518–539, 553–591.

14) Fischer 33. Allerdings ist die Neigung, den Pneumatiker über den geweihten Amtsträger zu stellen, bei Origenes nicht zu verkennen (ebd. 34).

15) Didascalia et constitutiones Apostolorum, ed. F. X. Funk, Paderbornae 1905, 538. Interessant ist das ei kai, das den Ausnahmecharakter der Laien-Lehre deutlich hervorhebt.

16) „Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat" (J. Hardouin, Acta Conciliorum ..., I Parisiis 1714/15, 984.

17) Mulier quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat (Hardouin I 984). Diese Bestimmung ist das Decretum Gratiani und damit in das Corpus Juris Canonici eingegangen (Dist. XXIII Friedberg I 86) und hat auf diesem Wege die Disziplin der mittelalterlichen Kirche mitbestimmt.

18) Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis probantibus, docere non audeat; ... Mulier quamvis docta et sancta viros in conventu docere non audeat (S. Caesarii opera, ed. G. Morin, CCL 103, 8, 12s).

19) Gelasius von Kyzikos, Historia ecclesiastica, ed. G. Loeschke – M. Heinemann, GCS XXVIII, 109; zur Frage der Echtheit dieser Schrift Altaner-Stuiber 227 f.

20) Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz II/IV Berolini 1932, ebd. 74 f.

21) „... ut praeter eos, qui sunt domini sacerdotes, nullus sibi docendi et praedicandi ius audeat vindicare, sive ille monachus, sive sit laicus, qui alicuius scientiae nomine glorietur ... non tamen permittendum est ut quisquam extra sacerdotalem ordinem constitutus gradum sibi praediactoris assumat ..."

22) Vgl. ebd. 81.

23) Vgl. Anm. 19.

24) F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1953, 26 f.

25) Quod non oportet laicum publicae disputare vel docere, docendi auctoritatem ex eo sibi vendicantem, sed ordini a Domino tradito cedere et aurem iis, qui docendi gratiam acceperunt, aperire, et divina ab eis doceri. In una enim ecclesia diversa membra fecit deus, ut est vox apostoli ... (Hardouin III 1686).

26) B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie, Freiburg ^{6}1960, 220 f.

27) H. G. Beck, Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 546 ff. bzw. 551 f.

27a) Beck 673 f.

28) So die Synoden des Jahres 813 zu Reims, Arles, Mainz, Tours (Hardouin IV 1019, 1002 ff., 1014, 1025, 1043). Dazu weiteres Material bei A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 7–14; H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 652 bis 654. Bezeichnend ist, daß Alkuin zugunsten eines Predigtrechtes der Diakone auftreten mußte (ebd. 21 f.). Um so unverständlicher erscheint es, wenn K. Delahaye in seinem Artikel „Laienpredigt" (LThK ^{2}VI 747) von vielen frühmittelalterlichen Synoden spricht, die das Verbot der Laienpredigt erneuert hätten, und dabei Tours 813 und Aachen 836 nennt. Ich habe weder dort noch anderswo dergl. gefunden! Damit fällt auch seine Schlußfolgerung, daß tatsächlich Laien gepredigt hätten.

29) Hardouin III 1961–1976.

30) „... quod officium (sc. praedicandi) sive monachus sive clericus suscipere nequaquam potest, nisi in gradum lectoris fuerit ab episcopo ordinatus (Hardouin VI/1 888).

31) Auch heute wird die Sentenz von der Nichtsakramentalität der ordines

minores nur als sententia communior et longe probabilior vorgetragen. Thomas v. Aquin, Bonaventura, Scotus und andere hielten die entgegengesetzte Meinung für wahrscheinlich (Sacrae Theologiae Summa iuxta constit. Apost. Deus Scientiarum Dominus, IV De Sacramentis, De novissimis, Matriti ^{4}1962, 626 f. Zum mittelalterlichen Stand der Diskussion vgl. L. Ott, Das Weihesakrament, in: Handbuch d. Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier u. L. Scheffczyk, IV/5 Freiburg 1969, 87–91).

32) So in seinem 4. Sermo „In Rogationibus": „Unusquisque ergo potest esse praedicator proximo suo; unusquisque debet admonere fratrem suum in via, in ecclesia, in domo, sive verbo, sive exemplo ..." (PL 171, 578). Und in seinem Sermo 43 De diversis: „In hac fide suos parochianos presbyteri debent instruere, et patres filios suos" (ebd. 923). Dazu H. Wolter, Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung nach den Quellen, in: Geist und Leben 30 (1957) 358 f.

33) ... sed officium praedicandi, id est publice docendi, non habent nisi missi, id est episcopi et presbyteri in ecclesiis suis, et abbates in monasteriis suis, quibus commissa est cura animarum (Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem Monachum, in: E Martène – V. Durand, Thesaurus novus anecdotorum, V Parisiis 1717, 1621 f.).

34) Ex his omnibus certo certius est, eos, qui sacrum ordinem non habent, non facile in plebe dei audiendos (Bernhard von Fontecauld, PL 204, 816).

35) Nach K. V. Selge, Die ersten Waldenser, I Untersuchung und Darstellung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von K. Aland, W. Eltester, H. Rückert Bd. 37/1) Berlin 1967, 135.

36) Selge I 27.

37) Friedberg II 779 ff.; dazu: H. Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, Göttingen 1963, 35.

38) H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ^{2}1961, 154.

39) Zum Ganzen Grundmann (wie Anm. 11 und 10); Selge.

40) Selge 243–293.

41) R. Ladner, L'ordo praedicatorum avant l'ordre des Prêcheurs, in: P. Mandonnet, S. Dominique, II Paris 1937, 22.

42) Vgl. PL 204, 805–816. Besonders aber der Anfang von Kap. V.: „Et quoniam de laicis quaestio est, an verbum Dei seminare valeant in populis, distinguendum est: an sint Catholici, vel non. Nimirum, si sint Catholici et honestas vitae eos commendet; si sermo eorum sit sale sapientiae conditus; et iuxta capacitatem singulorum verbi mensuram dispensare noverunt, certoque loco praefuerint, aut sub obedientia veri Catholici fuerint, secundum quantitatem profectus sui in scientia vel opere, ad nutum episcoporum, vel presbyterorum, in quorum territorio fuerint, proximos exhortari, ut arbitror, poterunt; si tamen uxoribus allegati non fuerint, nec eos pondus terrenae sollicitudinis, oppressit" (812). Dabei wäre zu klären, was „certoque loco praefuerint aut sub obedientia veri catholici fuerint" bedeuten soll.

43) Vgl. J. May, die heilige Hildegard von Bingen, München ^{2}1929, passim.

DR. BARBARA ALBRECHT

Frauenpriestertum – Gefährdung des christlichen Gottesbildes?

Zu: Manfred Hauke: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung Paderborn 1982, 496 Seiten; geb. 68,– DM.

Wenige theologische Dissertationen dürften einer weiten Verbreitung und einer kontroversen Diskussion so sicher sein, wie die an Umfang und Inhalt gleichermaßen gewichtige Arbeit von M. Hauke, 1981 eingereicht bei Prof. Scheffczyk, München. Es gibt derzeit über Frauenpriestertum nichts Vergleichbares: weder hinsichtlich der Fülle der verarbeiteten (auch außerdeutschen) Literatur noch im Hinblick auf die engagiert-ausgewogene und zugleich kritische Darstellung.

Da der Verfasser selber in „Theologisches" Nr. 156 (April 1983) einen Überblick über den Inhalt seines Werkes gegeben hat, sei nur der eine oder andere Aspekt der vorliegenden Untersuchung skizziert und auf die grundsätzliche Problematik in der Diskussion um das Frauenpriestertum hingewiesen.

*

H. ist etwas gelungen, was in katholisch-theologischen Veröffentlichungen der Gegenwart nicht mehr selbstverständlich ist: er vermag zu zeigen, wie sehr das zur Debatte stehende Einzelthema die „katholische Glaubenswelt" (Scheffczyk) *insgesamt* betrifft und im katholisch-umfassenden Sinn die Einheit von Natur und Übernatur, Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Geschichte und Offenbarung tangiert.

Im Blick auf die *Schöpfungsordnung* kommen die anthropologischen Grundlagen aus Biologie, Psychologie, Soziologie und Philosophie ausgiebig zur Sprache. Das verarbeitete Material bestätigt überzeugend: Der Mensch existiert vom ersten Augenblick seines Lebens an nicht als Neutrum Mensch, sondern je als männlicher oder weiblicher Mensch. Der gottgewollte grundlegende Unterschied innerhalb der Menschheit ist der der Geschlechter. Und gerade die jeweilige geschlechtliche Eigenart, die dem gesamten Sein des Menschen wie ein Wasserzeichen eingeprägt ist und die Grundstrukturen der Schöpfungsordnung überhaupt betrifft, ist etwas Kostbares: kostbar im Dienst des Miteinander und des Zusammenwirkens von Mann und Frau. Daß es gleichwohl bei den Vätern und Theologen des Mittelalters manche Fehlinterpretation im

Blick auf die Frau gegeben hat, ist bekannt. H. bringt entsprechende Quellen ausführlich zur Sprache. Aber er reißt negative Aussagen der Väter über das weibliche Geschlecht nicht aus dem Zusammenhang. Er isoliert und verabsolutiert sie nicht (wie etwa auf feministischer Seite die von ihm oft zitierte katholische Theologin I. Raming). Vielmehr verweist H. jeweils auf den Kontext, in dem die „misogynen" Aussagen mancher Denker des christlichen Altertums und des Mittelalters stehen. Dadurch gewinnen nicht wenige dieser Aussagen einen anderen Stellenwert.

Im Blick auf die anstehende Frage nach dem Frauenpriestertum zeigen die verarbeiteten Quellen: Der Ausschluß der Frau vom Priestertum ist nicht begründet in einer Minderbewertung ihres Frauseins, denn „die Geschlechterpolarität vollzieht sich nicht zwischen verschiedenen Etagen, sondern innerhalb der gleichen Seinsstufe" (110). Daß der Ausschluß auch weder auf eine mangelnde natürliche Fähigkeit der Frauen, zu leiten (459), noch auf mangelnde Bildung zurückzuführen ist, weist H. anhand vieler Zeugnisse für die Wertschätzung der geistigen (auch theologischen) Arbeit von Frauen schon im christlichen Altertum überzeugend nach.

Unter der Voraussetzung, daß Frauen von Natur aus stärker dem Innenbereich, der Immanenz und Männer exzentrischer dem Außenbereich, der Transzendenz zugewandt sind, dürfte des Verfassers Hinweis auf die Beziehung zwischen dem jeweils dominierenden Schwerpunkt in der Geschlechterpolarität und dem Gottesbild der Religionen von Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion sein. „Für Immanenz-Religionen ist Gott nicht nur Vater, sondern auch oder sogar noch mehr Mutter; für ein personales, transzendentes Gottesbild hingegen stehen die männlichen Züge im Vordergrund" (181). Der Primat liegt zumindest nach der biblischen Offenbarung, die für Christen allein bestimmend ist, auf der Transzendenz dessen, der als allmächtiger, gütiger Gott der „Deus semper maior" ist und bleibt und sich gegenüber jedem feministischen „equality"-Denken in das transgeschlechtliche Geheimnis seines innergöttlichen Wesens und Lebens entzieht.

Daß es schon von den natürlichen Gegebenheiten her eine Beziehung zwischen Gottesbild und Priestertum gibt, versucht H. aufgrund einer größeren natürlichen Eignung des Mannes als angemessen zu erweisen (187 f.). Die entsprechenden Passagen sind eine Schwachstelle des sonst so überzeugenden Werkes. Denn ob ein Mann dank seines „stärker ausgeprägten abstrakten Denkvermögens und energischeren Willens eher in

der Lage ist, in objektiver, nicht subjektiv-gefühlsmäßig bestimmter Weise die gemeinsamen Anliegen zu vertreten und die religiöse Gruppe zu leiten" (188), ist zu bezweifeln. An Willensstärke und Konsequenz im Einsatz für eine personbezogene Aufgabe stehen Frauen den Männern nicht nach und gilt ein solcher Komparativ nicht. H. hat das auch an anderer Stelle durchaus anerkannt (459). Bei der Einfühlsamkeit in die wahren Nöte der Menschen und die Vertretung solcher Nöte in der Öffentlichkeit von Welt und Kirche dürfte die Eignung der Frau eher größer sein als die des Mannes. Trotz aller Berechtigung von Geschlechtertypologien in großen Akzentuierungen (es gibt einen objektiven Typus je von Mann und Frau) erweisen sich solche im Detail für eine Stellungnahme zum Frauenpriestertum doch wohl als ungeeignet. Daß damit allerdings nichts gegen die metaphysisch-theologische Bedeutung der Geschlechtlichkeit als solcher (und zwar auch für die anstehende Frage) gesagt ist, sei ausdrücklich angemerkt.

Besonders wichtig dürften des Verfassers *Ausführungen zum Frauenpriestertum auf nichtkatholischer Seite sein,* vor allem die Feststellung, daß es „kaum einen wesentlichen, auch kaum einen spezifischen katholischen Gedankengang" gibt, der nicht schon in der lutherischen Kirche Schwedens (der Vorprescherin in puncto Frauenordination), in der anglikanischen Kirche und anderswo durchdiskutiert worden wäre (46). Die Gegner der umstrittenen Frauenordination innerhalb der reformatorischen Christenheit befinden sich jedoch, wie es scheint, auf dem Rückzug (48), seitdem die Verbindlichkeit des bisherigen Frauenbildes aufgegeben und deutlich wurde, daß die Praxis der Frauenordination „das Selbstverständnis der reformatorischen Grundlagen mehr als bisher auch in ihren Organisationsformen zur Geltung bringt", so die evangelische Theologin E. Reichle (48). Das heißt für den katholischen Christen im Klartext: *Die Praxis der Frauenordination ist im Prinzip eine klare Absage an jedes besondere Priestertum.*

• Damit aber taucht die Grundfrage auf nach dem biblischen Befund, nach der dem Willen des Herrn gemäßen und verbindlichen Glaubenssubstanz und der Verpflichtung der Kirche, das ihr anvertraute Gut über die Zeiten hin unversehrt zu bewahren. Nur von diesen Voraussetzungen aus ist die fast zweitausendjährige Tradition der Ablehnung des Frauenpriestertums von seiten der katholischen und orthodoxen Kirche zu verstehen und ist der verantwortungsbewußte Einsatz für die Wahrung dieser Tradition kein Kennzeichen einer machthungrigen, „versteinerten Männerkirche" (I. Raming), sondern ein *Zeichen der lebendigen Treue der Kirche zu ihrem Herrn, seinem Willen und Verhalten.* Dieses hat über die Zeiten hin absoluten Vorrang (468).

Doch an der Interpretation der Haltung Jesu und seines Willens, der für die Kirche aller Zeiten verbindlich ist, scheiden sich die Geister und wird Entscheidung fällig. Hier sind keine Zwischenlösungen, keine Kompromisse möglich. Und eben das macht die Diskussion über das Frauenpriestertum von vornherein so schwierig. Es gibt eine ganze Kette von Argumenten, die ineinandergreifen und gleichsam verknotet sind in der Tatsache, daß Jesus nur Männern den Auftrag gegeben hat, über die Zeiten hin das Brot zu brechen und den Kelch zu trinken, um seinen Opfertod für uns zu vergegenwärtigen bis zu seine Wiederkunft. Darüber hinaus hat Jesus als Auferstandener nur Männern den Heiligen Geist zugehaucht und ihnen als seinen Repräsentanten den Auftrag gegeben, seine Herde zu leiten, Sünden zu vergeben ... Und dies, obwohl er Frauen mit der Botschaft von seiner Auferstehung zu eben diesen Jüngern gesandt hatte und seine eigene Mutter in der Nähe gewesen wäre, um sie sowohl an seinen Abendmahlsauftrag wie an seinem Leitungsauftrag zu beteiligen. Der biblische Befund zeigt: Jesus hat es nicht getan. Denn er

hat es offenbar nicht gewollt. Und wenn wir an das glauben, was er gesagt hat: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat" (Joh 4, 34) und daran glauben, daß er nicht aus sich selber geredet und gehandelt hat, sondern nur das, was der Vater wollte (vgl. Joh 12, 49) – dann wird letztlich der Wille Gottes des Vaters für uns Christen des 20. Jahrhunderts auch anläßlich des Themas Frauenpriestertum aktuell. Aber die Frage ist eben, ob wir an die Einheit des Willens von Vater und Sohn glauben und sie auch für uns noch aktuell und gültig sein lassen.

Bekanntlich begründen die Befürworter des Frauenpriestertums das Verhalten des Herrn damit, daß sie sagen: Er konnte gar nicht anders wegen der alttestamentlich-patriarchalischen Umwelt, in der er lebte. Sein Verhalten ist in diesem Fall nur zeitgebunden und deshalb nicht gültig für die veränderten Verhältnisse von heute. Wer so argumentiert, übersieht nicht nur den totalen Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen seines Vaters; er übersieht auch dies: Jesus hat sich über andere, mindestens so gravierende Gebote, Vorschriften und Verhältnisse seiner Zeit souverän hinweggesetzt: etwa über das Sabbatgebot, die kultischen Reinheitsvorschriften, das in seiner Umwelt übliche Verhalten Frauen gegenüber u. a. m. Das Priestertum der Frau war zudem zur Zeit Jesu im Mittelmeerraum weit verbreitet. Er hätte sich über die Ablehnung von Priesterinnen im Judentum genauso souverän hinwegsetzen können und hat es doch nicht getan. So war und ist denn für die Kirche das Verhalten ihres Herrn der entscheidende Orientierungspunkt, wie H. überzeugend nachweist (321–329).

• In diesem Zusammenhang sei auf des Verfassers ausführliche Exegese von 1 Kor 14, 33 b – 38 hingewiesen, jene Stelle, in der sich Paulus im Blick auf das öffentliche Redeverbot für Frauen, und zwar im Sinne eines Lehrverbots beim Gemeindegottesdienst (375) auf ein „Gebot des Herrn" (1 Kor 14, 37) beruft, dessen Anerkennung bzw. Nichtanerkennung sogar Auswirkungen auf das Heil des Christen hat. Dieses Wort an die Korinther dürfte neben 1 Tim 2, 11–12 der durchschlagendste biblische Beleg sein, der gegen eine Priesterweihe der Frau angeführt werden kann (358).

Der Bedeutung dieser Berufung des Apostels Paulus auf ein ausdrückliches Gebot des Herrn in der anstehenden Frage ist man erst durch neuere Arbeiten lutherischer Neutestamentler aus Schweden bewußt geworden. Wenn auch ein solches Gebot aus der synoptischen Tradition nicht bekannt ist, so heißt das doch nicht, daß ein solches nicht existiert haben kann. Paulus beruft sich verschiedentlich auf das, was ihm vom Herrn durch die Altapostel überliefert worden ist, und das ist gewiß mehr gewesen als jene Auswahl aus der mündlichen Tradition, die im Neuen Testament einen schriftlichen Niederschlag gefunden hat (s. Joh 20, 30). Paulus unterscheidet auch sehr genau zwischen eigenen Weisungen und denen des Herrn. Gerade deshalb müssen wir aufhorchen bei seiner Berufung auf ein „Gebot des Herrn", verbunden mit der höchsten theologischen Qualifikation (264): daß nämlich im Falle des Ungehorsams gegenüber diesem Gebot das Heil auf dem Spiel stehe (359).

Man sollte annehmen, daß eine Entscheidung im Sinne eines solchen Herrengebotes in fast 2000 Jahren katholischer und orthodoxer kirchlicher Praxis, durchgehalten gegenüber Gnostikern, Katharern, Waldensern und anderen häretischen Bewegungen, heute ebenso klar ausfallen müßte wie bisher. Dem ist jedoch nicht so. H. gibt die Schilderung der Diskussion über das Frauenpriestertum in Schweden aus einem Artikel des französischen Theologen Refoulé Ende der 50er Jahre wieder: „Alle Exegeten, selbst die Befürworter der Frauenordination, waren sich des Gebotes Jesu bewußt – anders als bislang die angelsächsische, französische und deutsche Bibelwis-

senschaft. In der Interpretation dessen, worauf sich das „Gebot" genau bezieht, gab es einige Differenzen, die aber nicht den Ausschlag gaben. Entscheidend war die Frage nach der Verbindlichkeit einer Weisung Jesu überhaupt. Viele Theologen fühlten sich daran nicht gebunden" (469, Anm. 3). Sie konnten und können es heute genauso wenig hinnehmen, daß es eine Norm gibt, die den Zeitumständen verbindlich vorgeordnet ist: der Wille des Herrn (463).

Deshalb stellen heutige Glieder der Kirche weiterhin eine ganze Kette von Fragen: Warum hat Jesus nur Männer und nicht auch Frauen als seine Repräsentanten bei der Leitung von Gemeinden und für die Vergegenwärtigung seines Handelns im sakramentalen Sinn eingesetzt? Warum ist die zweite göttliche Person als Mann und nicht als Frau Mensch geworden? Und schließlich: Warum spricht die Bibel durchweg von Gott als Vater? Ist Gott nicht auch Mutter – zumal aufgrund seiner Barmherzigkeit?

• Zur Beantwortung der letztgenannten Frage weist H. in den entsprechenden exegetischen Passagen seines Werkes nach, daß Gottes Erbarmen, sein Schutz, die Tatsache, daß er Menschen „wie eine Mutter tröstet" (Jes 66, 13), und uns „wie ein Adler seine Jungen" umsorgt (Dtn 32, 11), letztlich im Alten Testament immer als spezifisch väterliche Eigenschaften bzw. als väterliches Symbol machtvoller Güte zu interpretieren sind (226).

Aber da sind die vielen anderen Warum-Fragen, deren Kette in sich bereits darauf verweist, daß es offenbar einen Zusammenhang gibt zwischen der Selbstoffenbarung Gottes im Modus männlichen Seins und Wirkens, der Selbstoffenbarung Jesu als des Sohnes Gottes und Repräsentanten seines Vaters und der Berufung von Männern als bevollmächtigten Repräsentanten des menschgewordenen Sohnes Gottes des Vaters. H. stellt sich der grundlegenden Frage, ob das Mannsein Jesu Christi ein situationsbedingter Zufall oder wesentlicher Bestandteil der Offenbarung sei, und beantwortet sie von der eingangs erwähnten Voraussetzung her, daß es Menschsein nur als Mann- oder Frausein gibt und der Geschlechtlichkeit als solcher metaphysisch-theologische Bedeutung zukommt. Ähnlich wie für H. U. v. Balthasar, L. Bouyer, H. J. Lauter, J. Ratzinger und andere Theologen der Gegenwart, so hat die menschliche Geschlechtlichkeit auch für H. *nicht nur funktionalen, sondern Zeichencharakter, der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gottgewollt unauslöschlich eingeprägt.* Und deshalb kann die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person als Mann kein Zufall sein. Für Gott gibt es in seiner Weisheit und Vorsehung keinen Zufall, schon gar nicht bei der Menschwerdung.

Daß die Urkirche auf das Mannsein Jesu nicht ausdrücklich hingewiesen hat, dürfte, wie H. mit Recht sagt, damit zu tun haben, daß dies gar keine Frage und eine Reflexion darüber – anders als heute – darum auch gar nicht notwendig war. Viele Wahrheiten sind ja erst dann ins Wort gefaßt worden, wenn ihre Gültigkeit bestritten wurde (245).

• Gleiches gilt für die hinter dem Faktum der Menschwerdung des Logos als Mann stehende tiefere biblische Symbolik, die zum Offenbarungsgehalt gehört. Wie Gott gegenüber dem Israel des Alten Bundes, so ist Christus gegenüber dem Israel des Neuen Bundes, *der Braut-Kirche gegenüber Bräutigam.* Und die Vereinigung Christi mit seiner Kirche zu unser aller Heil ist als „großes Geheimnis" *das* Liebesgeheimnis der Erlösungsordnung in Analogie zu dem in der Schöpfungsordnung grundgelegten Geheimnis der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau. Die gottgewollte Verschiedenartigkeit und die sich aus ihr ergebenden Grundstrukturen (breit ausgeführt von H.) werden auch neutestamentlich nicht aufgehoben, sondern von Christus unauslotbar vertieft. Es geht um eine Einigung, bei der weder in der Schöpfungs- noch in der Erlösungsordnung die beiden Pole Mann – Frau, Christus – Kirche austauschbar sind. Vielmehr ist jeder unverwechselbar er selbst: Christus als Sohn und Repräsentant Gottes des Vaters und die ihn jungfräulich empfangende Kirche. Damit aber die Kirche ihren Herrn und Bräutigam in seinem Wort und Sakrament bis zu seiner Parusie empfangen kann, gibt es das menschliche Priestertum – grundgelegt in der autoritativen Bevollmächtigung und Beauftragung der Apostel im Abendmahlssaal und durch den auferstandenen Herrn – nach der Überzeugung der Kirche für die sakramentale Repräsentation Christi nur als ein männliches Priestertum. „Ein weibliches Amtspriestertum verdunkelt die Eigenart des Verhältnisses Christi – Kirche und gefährdet das christliche Gottesbild", die Offenbarung Gottes als des Vaters Jesu Christi und unseres Vaters (474).

*

Daß dies keine Minderbewertung der Frau in der Nachfolge Jesu und ihres Wirkens als Glied der Kirche ist, zeigt sich an Maria. Sie, die von Jesus nicht in das Apostelkollegium als Kollegin der amtlichen Repräsentanten des Herrn aufgenommen wurde, hat doch durch ihr Ja-Wort zur Menschwerdung des Herrn in ihrem Schoß zum Heilswerk der Erlösung den entscheidenden Beitrag geleistet. Das Werk Haukes öffnet sich daher am Schluß zu Recht auf die Gestalten Jesu und Mariens hin, „in denen sich die Grundstrukturen männlichen und weiblichen Wirkens vorgezeichnet finden" (475).

Überzeugend ist und bleibt die gesamte Argumentation nur für den, der im Glauben den skizzierten Voraussetzungen insgesamt zustimmt. Sie greifen alle ineinander und sind gültiger Ausdruck für das Wesen katholischen Priestertums.

PROF. DDR. HERIBERT SCHAUF

Um die Kircheneinheit – Fragen an eine ökumenische Schrift

(Bökmann) Fragen um die Ökumene sind dringlich. Auch Zuschriften zeigen, daß sie in den Gemeinden als brennende begegnen. Es herrscht, teils wegen oft erschreckend mangelnden Glaubenswissens, teils auch mangelnden Glaubens, Unsicherheit, ja Verwirrung. „Theologisches" hat oft und eingehend, vielfach auf aktuelle Vorgänge, Papiere, Auffassungen Bezug nehmend, Stellung bezogen. Weil wir uns ganz grundsätzlich an dem Maßstab des geoffenbarten, von der Kirche authentisch vorgelegten Glaubens orientieren, war gelegentlich Kritik notwendig. Daß wir uns damit in Übereinstimmung mit der Sicht des Lehramtes befinden, mögen Ausführungen von Kardinal Joseph Ratzinger belegen, die er – gerade auch im Hinblick auf die im folgenden besprochene Schrift – in der letzten Ausgabe der Internationalen Katholischen Zeitschrift «Communio» (26/9/83) macht (Luther und die Einheit der Kirchen).

„Einheit verlangt neue Schritte; sie ist nicht durch interpretatorische Kunstgriffe zu bewerkstelligen" (Ebda). Es gab und gibt ja leidenschaftliche Widersprüche zu zentralen katholischen Lehren vonseiten der Reformatoren. „Luther hat nach dem endgültigen Bruch nicht nur das Papsttum kategorisch abgelehnt, sondern in der katholischen Lehre vom Meßopfer Götzendienst gesehen . . . Alle diese Gegensätze schlicht auf Mißverständnisse zurückzuführen, ist in meinen Augen eine aufklärerische Anmaßung . . ." Und nun zu der hier zur Debatte stehenden Schrift: „Ein Par-force-Ritt zur Einheit, wie ihn neulich H. Fries und K. Rahner mit ihren Thesen angeboten haben, ist eine Kunstfigur theologischer Akrobatik, die leider der Realität nicht standhält" (Ebda). Und schließlich – zum Kern vorstoßend – ganz unmißverständlich: „Die Wahrheitsfrage, die sich hier in einer klaren Alternative stellt, durch ein paar kirchenpolitische Operationen zu

überspringen, wie dies im Grunde Fries und Rahner vorzuschlagen scheinen, wäre ein ganz und gar unverantwortliches Verhalten."

Sehr zu beachten ist auch, was der Präfekt der Glaubenskongregation zu dem Spiel mit dem Begriff «Kirchen» sagt: Es ist klar, „daß der Plural der Ortskirchen, die zusammen die katholische Kirche sind, etwas anderes meint als der Plural der Konfessionskirchen, dem kein konkreter Singular zugrundeliegt ..." (Ebda).

Schließlich noch die Worte zu jener «Ökumene der Basis», unter deren Druck nicht wenige Mitbrüder, Kirchenleitung und Gläubige geraten sind oder den sie gar selbst befördern: „Meiner Meinung nach ist das Wort Basis in dieser Weise auf Kirche nicht anwendbar ... " Es wäre „auch rein soziologisch betrachtet eine phantastische Vorstellung, daß die Autonomisierung der Gemeinden die vereinte Kirche hervorbringen könnte. Das Gegenteil ist der Fall. Solche Autonomisierung führt zur Atomisierung. Schon an dem betreffenden Ort bewirkt erfahrungsgemäß das Zusammengehen bisher getrennter Gruppen gleichzeitig neue Abspaltungen ..."

Bezüglich der ersehnten vollen Einheit in der einen Kirche dürfe man nicht vergessen, „daß da auch noch die Frage nach der Einheit von Israel und Kirche dazugehört. Jedenfalls ist für mich der Gedanke, man könne durch ein «wirklich allgemeines (ökumenisches) Konzil» diese Einheit herstellen, eine hybride Idee: Das wäre babylonischer Turmbau, der nur mit um so größerer Verwirrung enden müßte. Die volle Einheit aller Christen wird es in dieser Zeit schwerlich geben. Aber jene Einheit der einen Kirche, die es unzerstörbar schon gibt, bürgt uns dafür, daß einmal diese größere Einheit kommt. Man ist um so mehr Christ, je mehr man mit allen Kräften auf diese Einheit zugeht." (Ebda am Ende des bedeutsamen Frage-Antwort-Artikels).

H. Fries und K. Rahner *haben eben als Bd. 100 der Serie „Quaestiones Disputatae" die Aufsehen erregende Schrift „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit" ([2]Freiburg 1982) vorgelegt, in der in acht Thesen (von denen die 1., die These 4 a und die Thesen 6 und 8 von H. Fries und die 2. und 3. These, die These 4 b und die These 7 von K. Rahner kommentiert sind) Fragen der Kircheneinheit besprochen werden.*

Man muß unbedingt den ehrlichen, besten, ja leidenschaftlichen Willen der beiden Verfasser und Kommentatoren, eine größere Einheit zu ermöglichen und herbeizuführen, anerkennen, aber es bleibt doch zu klären und zu untersuchen, ob wir es hier wirklich mit einem gangbaren Weg zu einer größeren Einheit zu tun haben oder ob man nicht doch, zwar mit Bedauern, feststellen muß, daß etliches von dem, was die beiden prominenten Theologen geschrieben haben, mit Fragezeichen versehen, ja abgelehnt werden muß.

Es kann nicht darum gehen, alles und jedes, von dem in der genannten Schrift die Rede ist, zu besprechen. Man müßte dann wohl ein eigenes Buch schreiben. Es geht hier um einzelne Anmerkungen zu den vorgelegten Thesen und zu den sie erklärenden Kommentaren, um auftauchende Fragen und um Überlegungen, die eine Antwort und Stellungnahme zu verlangen scheinen.

*

These I, kommentiert von H. Fries, lautet: „Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend."

Man fragt zunächst, warum es diese Begrenzung auf das Apostolicum, auf Nicäa und Konstantinopel gibt. Geht man fehl, wenn man annimmt, daß man so der Schwierigkeit entgehen wollte, die sich im Hinblick auf jene Ostkirchen auftut, die Ephesus und Chalkedon abgelehnt haben? Man kann gewiß mit angesehenen Theologen fragen, ob diese Kirchen – heute oder auch schon früher – wirklich einen häretischen Nestorianismus oder Monophysitismus vertreten haben und vertreten, wie es der äußere Anschein doch nahe legt, oder ob nicht weithin eine verschiedene, wenn auch vielleicht unzulängliche Terminologie zu Mißverständnissen geführt hat und führen mußte.

In dieser Hinsicht ist die gemeinsame Erklärung, die am 10. Mai 1975 von Paul VI. und von dem Patriarchen Shenouda III. unterzeichnet wurde, bedeutsam, auch deshalb, weil sie anzeigt, wie der Weg einer Einheit verlaufen könnte.

Aber wenn es so ist, daß sich diese Ostkirchen nicht nur nicht mit der Anerkennung der Lehraussagen von Ephesus und Chalkedon und der folgenden Konzilien schwer tun, sondern sie nicht anerkennen, ja ablehnen sollten, dann sieht die Sache anders aus. Ganz abgesehen von diesen Überlegungen steht man doch vor folgender für Fries und Rahner, wie uns scheint, unlösbaren Schwierigkeit:

Katholiken verstehen heute die Christologie des Apostolicum und die Glaubensbekenntnisse der beiden ersten Allgemeinen Konzilien im Lichte der Aussagen von Ephesus und Chalkedon oder doch wenigstens im Sinne einer echten, positiven Offenheit auf diese Konzilien hin, während jemand, der die Lehren von Ephesus und Chalkedon ablehnt, die genannten Glaubensbekenntnisse anders, gegensätzlich, versteht oder wenigstens die genannte und geforderte Offenheit nicht hat, sondern sich ihr explizit oder implizit verschließt. Kann diese Einstellung mit Sicherheit ausgeschlossen werden? Damit steht man jedoch vor der Tatsache, daß *ein einmütiges Bekenntnis u. U. nur verbaler Natur wäre und ihm eine bloße Äquivokation zu Grunde läge.* Man kommt also mit dieser ersten These nicht weit und nicht weiter; im Gegenteil! Man übersieht oder vertuscht u. U. echte vorhandene Gegensätze. Was aber für die anvisierte Frage der Christologie gilt, gilt mutatis mutandis für alle andern Glaubensfragen. Immer muß untersucht werden, ob ein Bekenntnis im Sinne einer echten positiven Offenheit auf das hin angenommen wird, was in der katholischen Kirche als Dogma gilt. Ist es anders, so ist schon im Ansatz die echte Kircheneinheit verbaut und unmöglich, obwohl zur wahren Einheit noch mehr als bloße Offenheit gehört.

Neben dieser für die erste These geltenden Hauptschwierigkeit hätte man (24) gerne gesehen, wenn auch expliziter die göttlich-apostolische Überlieferung genannt worden wäre.

Auch darf man (25) fragen, was vordringlicher ist, eine immer neu zu geschehende Vermittlung und Neuübersetzung der Heiligen Schrift und der Tradition in die jeweilige Zeit oder ein Hinführen der jeweiligen Zeit zu der Aussageabsicht der vorliegenden Offenbarung.

Die geltende, aber oft auch überstrapazierte „Hierarchie der Wahrheiten" will gewiß nicht die abzulehnende Auffassung von anzunehmenden veritates fundamentales und ins Belieben gestellten veritates non fundamentales erneuern, da nach wie vor gilt, daß die *gesamte* Offenbarung Gottes *fide divina zu glauben* ist, sondern sie möchte herausstellen, daß es Glaubenswirklichkeiten gibt, die, wie die Menschwerdung und Erlösung, eine höhere Bedeutung besitzen als etwa die Erkennbarkeit Gottes aus der geschaffenen Wirklichkeit mit natürlicher Einsicht und ohne Gnadenhilfe. Auch steht neben einer objektiven Hierarchie der Wahrheiten eine zeitgebundene, die auf das abstellt, was es in einer bestimmten Zeit besonders zu sichern gilt.

*

These II, kommentiert von K. Rahner, lautet: „Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: in keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer andern Teilkirche verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches

und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer andern Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen. Das gilt erst recht von authentischen, aber nicht definierten Lehrerklärungen der römischen Kirche. Das ist besonders bei ethischen Fragen zu beachten. Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert."

Man steht hier sogleich vor der entscheidenden Frage, ob verpflichtende Lehraussagen im nichtkatholischen Raum wirklich nicht in einem echten, unbehebbaren Widerspruch und klaren Gegensatz zu katholischen Dogmen stehen und umgekehrt. Diese Tatsachenfrage sähe man gerne geklärt. Was denn, wenn man auf protestantischer Seite weiterhin – tut man es etwas nicht? – dezidiert den Primat, wie ihn das Vatikanum I definiert hat, verwirft? Was denn, wenn man die Gültigkeit der Feier der Eucharistie auch ohne gültig geweihten Priester als Konsekrator lehrt? Was denn, wenn man dezidiert ablehnt, daß das eucharistische Opfer auch Opfer der Kirche ist? Wir sind nicht so optimistisch, wie Rahner sich (47) gibt, wenn er bezweifelt, daß es noch sich ausschließende Diskrepanzen gibt. Besteht im Sinn der Kritik an der ersten These eine Offenheit hin auf das volle katholische Dogma oder ist der Weg so sehr verbaut, daß nur Umkehr zur echten Einheit führen kann? Ein weitergehender Konsens der Zukunft ist nur möglich, wenn Offenheit für das ganze katholische Dogma vorliegt, eine Offenheit, die entweder schon jetzt vorliegt oder, wie schon gesagt, nur durch eine Änderung und Umkehr Wirklichkeit werden kann. Hinzu kommt die gewichtige Frage, ob man von einer echten Kircheneinheit sprechen kann und darf, wenn nicht das *ganze* geoffenbarte und von der Kirche zu glauben vorgelegte *Glaubensgut* explizit oder implizit *im Bekenntnis* bekannt wird. Und das ist mehr als bloße Offenheit!

Nimmt Rahner die ethischen Fragen nicht zu leicht? Ist etwa die Lehre von Humanae vitae und Familiaris consortio nur eine authentische Lehre des kirchlichen Lehramtes, oder stehen wir vor einer definitiven Lehre des ordentlichen Lehramtes der Kirche? Ist denn die Kirche, nach der Lehre der letzten Päpste, nicht zuständig im Hinblick auf die Prinzipien und Normen des natürlichen Sittengesetzes? Kann man etwa Zweitehen nach ziviler Scheidung zulassen, wie das außerhalb der katholischen Kirche geschieht? Kann und darf man geschiedene Wiederverheiratete zu den Sakramenten zulassen? So einfach wie Rahner tut, liegen die Dinge nicht.

Schließlich nimmt man doch wohl berechtigten Anstoß an dem letzten Satz der 2. These. Man denkt unwillkürlich an das „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind" (1967) und an die sog. „Königsteiner Erklärung" (1968). Dem Vernehmen nach hatten die Bischöfe der Königsteiner Erklärung nicht erwartet, daß nun fast das ganze Kirchenvolk „es besser wußte" als die authentisch lehrenden Päpste; sie haben vor allem nicht gefragt, ob nicht mehr als eine bloß authentische Lehre vorliegen könnte. Sie sind hinter den Aussagen anderer Episkopate zurückgeblieben und befinden sich in der Zwangslage, eines Tages doch auch zu der Wahrheitsfrage Stellung nehmen zu müssen und mit ihrer Lehrautorität zu bekräftigen, was die letzten Päpste unbeirrbar gelehrt haben und lehren.

Wenn Rahner (42 f.) sagt, daß jemand nicht irre, wenn er sich der Zustimmung zu einem wahren Satz enthalte, was ohne Zweifel stimmt, so ist doch zu fragen, ob und wieweit erstens diese Abstinenz wirklich vorliegt und zweitens und vor allem, *ob diese Abstinenz legitim ist.* Die eine wahre Kirche kann, ja muß um der Glaubenseinheit willen auch auf die Gläubigen zugehen und von ihnen u. U. das Bekenntnis des Glaubens verlangen, und die Gläubigen können in diesem Falle nicht antworten, sie seien unentschieden und wollten alles in der Schwebe

lassen. Damit ist die Frage gestellt, ob mit einem bewußt zrückgehaltenen Urteil nicht doch gegen ein legitimes und mit Recht gefordertes Bekenntnis verstoßen wird. Es geht, wie man erkennen wird, um den Glauben an die Kirche und ihre Lehrautorität, so daß der, der seinen Glauben nicht aus der Hand der Kirche entgegennimmt und die kirchliche Lehrautorität nicht anerkennt, keineswegs in der echt kirchlichen Glaubenseinheit steht!

Man darf wohl interessiert fragen, ob Ratzinger (51) noch ganz zu dem steht, was er früher gesagt hat. Es geht darum, daß Ratzinger gesagt hat, daß die östlichen Kirchen bei einer Einigung mit Rom bei dem Stand ihrer Lehrentwicklung bleiben könnten, den sie bei der Trennung mit Rom hatten. Hier wird man das ins Spiel bringen müssen, was oben anläßlich der ersten These gesagt wurde. Besteht eine wirkliche Offenheit auf die Lehre des Vatikanum I? Aber selbst wenn sie bestehen sollte, so muß man doch sagen, daß diese potentielle Einheit noch nicht jene Einheit der Kirche ist, die der einen wahren existierenden Kirche ziemt, zukommt und sie charakterisiert. Es geht um die kirchliche Lehrautorität und um die auf sie gründende Glaubenseinheit.

*

These III, von K. Rahner kommentiert, lautet: „Es gibt in dieser einen Kirche Jesu Christi, gebildet aus den sich einigenden Kirchen, regionale Teilkirchen, die weitgehend ihre bisherigen Strukturen beibehalten können. Diese Teilkirchen können auch auf demselben Territorium weiterbestehen, da dies auch von einer katholischen Ekklesiologie und von der Praxis der römischen Kirche, z. B. in Palästina, her nicht unmöglich ist."

Dieser These wird man zustimmen, allerdings bemerken, daß das Recht dieser regionalen Teilkirchen auf eigene Struktur doch nur relativ sein kann, so daß u. U. um anderer höherer Werte willen die Integration in ein Gesamt verlangt werden könnte, dann etwa, wenn die größere Teilkirche übernimmt, was die andere in sich ausgeprägt hat. Auch kann es sein, daß die Teilkirche an Ort und Stelle zu klein ist (vgl. hier auch Rahner 64), so daß es für die Gesamtordnung besser wäre, wenn sie hier und jetzt ihre Eigenexistenz aufgeben wollte. Was iure humano vorhanden ist und lediglich in einem historischen Werdeprozeß wurde, kann letzten Endes keinen Anspruch auf absolute Geltung erheben.

Dann aber stößt man (59 f) auf Schwierigkeiten. Rahner spricht vom Primat und meint, seine Ausübung könne in anderen Teilkirchen eine andere als in der lateinischen Kirche des Westens sein. Was genau ist gemeint? Wie soll das Gesagte ohne Kollision mit dem vollen Primat bestehen? Über diese Frage wird noch an anderer Stelle zu reden sein.

Mit Recht fragt Rahner, welche Instanzen denn auf nichtkatholischer Seite kompetent wären, eine Einigung wirksam gültig zu beschließen, eine Schwierigkeit, die im Hinblick auf die großen Gemeinschaften aus der Reformation zu Tage tritt. Man hat gefragt, ob dort überhaupt Autorität vorhanden ist, und, wenn ja, auf welchen Titel hin. Es geht um eine handlungsfähige gültige Jurisdiktion. Rahner sieht die Schwierigkeit, wenn er sie auch noch klarer hätte herausstellen sollen.

Dann kommt Rahner auf die Sakramente zu sprechen (67f). Er sieht die Diffikultäten, die sich im Hinblick auf den Protestantismus ergeben. Er meint mit Verweis auf These II, es lägen hier keine unüberwindbaren Schwierigkeiten vor. Ist das wirklich so oder stehen sich doch die Positionen in echtem Gegensatz gegenüber? Es geht darum, daß einem durch das Wort näher bestimmten Zeichen eine Wirkkraft ex opere operato zuerkannt wird, wenn man nicht aneinander vorbeireden will. Dann müssen Spender und Empfänger mit den für sie notwendigen Intentionen zusammen gesehen werden. Rahner

schreibt selber, „daß auch in den Teilkirchen der Reformation in der einen Kirche eine grundsätzliche Anerkennung und auch eine Praxis der übrigen Sakramente in Zukunft gegeben sein muß" (67). Allein vor dieser Frage liegt wieder die andere, ob man schon heute von einer objektiven Offenheit auf alle Sakramente bei den protestantischen Gemeinschaften sprechen darf oder ob nicht unvereinbare Gegensätze bestehen, die auszuräumen wären. Auf weitere Vorschläge Rahners (68 f) sei hier nicht näher eingegangen, obwohl man fragt, warum er auf der Anerkennung aller Sakramente besteht, während er andere Glaubenswirklichkeiten (wie etwa den Primat und die mariologischen Dogmen) offenbar nicht ebenso dringlich einstuft.

*

These IV a, von H. Fries kommentiert, lautet: „Alle Teilkirchen erkennen Sinn und Recht des Petrusamtes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Kirche in Wahrheit und Liebe an."

Hier kommt es wohl ganz darauf an, *wie* dieser Petrusdienst verstanden wird, ob in dem Vollgehalt, wie ihn die katholische Kirche kennt, oder nur in einer Weise, die letztlich doch in einen bloßen Ehrenprimat eines mahnenden Oberhauptes einmündet.

Auch sind wir mit der geschichtlich gezeichneten Linie nicht einverstanden. Man vergißt zu sehr, daß das Vaticanum I unabhängig von dem im 19. Jahrhundert erfolgten Ende der Reichskirche und der Restauration als Schlußstrich gegen den Gallikanismus und Febronianismus und als Abschluß einer langen Entwicklung gesehen werden muß, die sich *gegen* Marsilius a Padua, *den Konziliarismus und die Reformation* zu profilieren hatte.

Ob Fries (72 unten) nicht doch von unkundigen Lesern dahin verstanden wird, daß eine definitive Lehraussage nur insoweit wahr ist, als die für sie angeführten Beweise stimmen? Er hätte hinzufügen sollen, daß, selbst wenn die in einem Lehrkapitel angeführten Beweise nicht tragfähig sein sollten, davon die eigentliche Definition unberührt bleibt. Gewiß, das müßte dann näher erklärt werden.

Auch zu dem, was Fries (73 oben) über die vertretene Notwendigkeit des Kirchenstaates ausführt, ist anderorts schon einiges gesagt worden. Man sollte gegen diese gewiß vorhandenen Eiferer zur Kenntnis nehmen, daß die Theologenkommission, die prüfen sollte, ob der Papst auf den Kirchenstaat verzichten könne, eben dieser Meinung war.

Mit Recht kommt Fries (74) zu dem Schluß, die Frage des Papsttums sei ein noch ungelöstes ökumenisches Problem, um dann herauszustellen, was über den Petrusdienst in der Heiligen Schrift zu finden ist. Anschließend ist von der Frage nach der Fortdauer des biblischen Petrusdienstes in einer Weise die Rede, daß man nur zustimmen kann (76 ff.), obwohl man gegen W. de Vries (78) sagen möchte, daß mehr vorliegt als eine Entwicklung, die „dem Neuen Testament wenigstens nicht widerstreitet". Die geistgeleitete Kirche sieht die Dinge anders und positiver.

Ob nicht Fries (81 f) dort, wo er von der Eucharistie sagt, sie fordere und fördere die Einheit der Kirche, hätte herausstellen sollen, daß die *Förderung* jene, die *in* der Kirche sind, betrifft, sich die *Forderung* aber an jene richtet, die *noch nicht in* der notwendigen Einheit der Kirche stehen? Gewiß gibt es daneben die andere Linie, die auf das Seelenheil der Gläubigen abstellt. So wurden auch schon früher im Notfall jene zur Eucharistie zugelassen, die guten Glaubens waren und wenigstens implizit den wahren Glauben bekannten. Diese Linie hat Weiterungen erfahren, setzt aber die andere nicht außer Kraft. Es ist dabei geblieben, daß *Eucharistiegemeinschaft Kirchen- und Glaubenseinheit voraussetzt und nicht als Mittel zur Einheit gesehen wird.*

Man wird sich auch der Schwierigkeit bewußt sein, die vornehmlich im Hinblick auf die Evangelischen besteht. Eine Zulassung zur Eucharistie der katholischen Kirche ist im Sinne der einen Linienführung *in Notfällen,* die wohl nicht zu weit ausgedehnt werden dürfen, gewiß möglich, aber umgekehrt nicht, weil nicht feststeht, im Gegenteil durchaus bezweifelt, ja bestritten werden muß, daß auf protestantischer Seite wahre substantielle Gegenwart Christi gegeben ist. Was vorhanden ist, ist ein ergreifendes reines Symbol und damit verbunden bei den Gläubigen ein votum sacramenti. Der Katholik würde auch, wenn er zum Abendmahl der Evangelischen hinzuträte, den Evangelischen Unrecht tun, die ihre Eucharistie doch als wahre betrachten, während der Katholik sie nur als reines Symbol anzuerkennen vermag.

Doch zurück zu Fries (83 ff)! Kann man sich katholischerseits damit abfinden, wenn von der Seite der Reformation die primatiale Funktion des Papstes nur als eine grundsätzlich mögliche, aber doch nicht tatsächliche anerkannt wird? Hier ist auf das zu verweisen, was schon oben im Zusammenhang mit These I und II gesagt wurde. Nein, der Primat ist von der Offenbarung her gesehen Tatsache und vom Stifter der Kirche notwendig programmiert. Das darf nicht heruntergespielt oder in Frage gestellt werden.

Mit der Anwendung des Prinzips der Subsidiarität (85) wird man wohl vorsichtiger umgehen, als dies öfter geschieht, will man nicht bei einer potestas mediata des Papstes, der nur beim Versagen der Bischöfe tätig werden könnte, landen und so dem Vatikanum I Abbruch tun. Es muß dabei bleiben, daß der Papst jeder Zeit das ganze Volk Gottes unmittelbar ansprechen kann und Weisungen zu geben befugt ist.

Wie wir meinen, kann es, entgegen den Aussagen eines zitierten ökumenischen Dokuments (86), nie sekundär sein, ob man „von göttlichem oder menschlichem Recht hinsichtlich des Papsttums" spricht. Es geht auch hier um die *volle* und *ganze* Wahrheit. Andere ökumenische Äußerungen, die Fries mitteilt, wird man positiver sehen und beurteilen. Freilich wird man die in einem dieser Dokumente sich findende Bedingung für ein definitives Lehrurteil des Papstes, nämlich daß er die Meinung seiner Mitbischöfe und der Kirche als ganzer – es ist wohl die einvernehmliche Zustimmung gemeint – eingeholt haben muß (92), bestreiten. So käme auch das „confirma fratres tuos" zu kurz.

*

These IV b, von K. Rahner kommentiert, lautet: „Der Papst seinerseits verpflichtet sich ausdrücklich, die damit vereinbarte Eigenständigkeit der Teilkirchen anzuerkennen und zu respektieren. Er erklärt (iure humano), daß er von seiner obersten, ihm vom Ersten Vatikanum her nach katholischen Prinzipien zustehenden Lehrautorität (ex cathedra) nur in einer Weise Gebrauch machen werde, die juristisch oder sachlich einem allgemeinen Konzil der ganzen Kirche entspricht, so wie ja seine bisherigen Kathedralentscheidungen in Übereinstimmung und Fühlungnahme mit dem katholischen Gesamtepiskopat ergangen sind."

Wir halten die hier von Rahner vorgelegte These für *unannehmbar.* Der Papst kann und darf sich nicht so binden, daß er die Ausübung der Fülle seiner Primatialgewalt illusorisch macht. Rahner vergißt auch die Möglichkeit von unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheiden seines *ordentlichen* Lehramtes. Was die Lehrautorität betrifft, so kann und darf der Papst seine ihm iure divino zustehende Vollmacht nicht selber und grundsätzlich minimalisieren und einengen.

Der Papst muß im Interesse des Gemeinwohls befugt sein können, auch Eigenständigkeiten zu ändern, obwohl sicher die sittliche Pflicht bestehen mag, bestehende Eigenständigkeiten zu belassen, solange sie sich nicht quer zum Gemeinwohl der Kirche stellen.

In der weiteren Erklärung zu seiner These tauchen Gedankengänge auf, zu denen wir meinen, schon anläßlich der früheren Thesen einiges gesagt zu haben. Man kommt nicht umhin hervorzuheben, daß der Eindruck entsteht und nicht ausgeräumt ist, eine Einigung sei nur auf Kosten der Stellung des Papstes und im Sinne von Abstrichen an seiner vollen, ihm gegebenen Autorität zu erreichen. Geht es so? Die Dogmen des Vatikanum I stehen nicht in einem luftleeren Raum. Sie sind dem kirchlichen Leben zugedacht.

Der Vergleich mit den Konkordaten (100) hinkt insofern, als sie jederzeit, auch einseitig, kündbar sind, was doch nach Rahner, wie es scheint, für Verzichte des Papstes in der Ausübung seiner Vollmacht gegenüber den Teilkirchen nicht gelten soll.

Ob man mit der Wahrheit der Lehre im Hinblick auf die Teilkirchen so verfahren kann, wie Rahner (101 f) ausführt, erscheint uns *mehr als fraglich.* Weicht man nicht so von vornherein der vollen und ganzen Wahrheit aus? Wird nicht minimalisiert? Schreibt man diese Minimalisierung nicht fest? Bleibt man dem Auftrag treu, *alles* zu lehren, was er geboten hat? Erfreut liest man bei Rahner (102) folgenden Satz: „Zunächst einmal wird auch in der künftigen einen Kirche das grundsätzliche Recht des Papstes zu solchen Kathedralentscheidungen nicht bestritten werden dürfen, die grundsätzlich für alle Teilkirchen gelten ..." Dann aber findet der Satz folgende Fortsetzung: „auch wenn über die konkrete Harmonie dieses Prinzips mit der These II noch nachgedacht werden müßte und es, abstrakt und grundsätzlich gesehen, auch denkbar wäre, daß der Papst für die westliche Teilkirche, deren Patriarch er ja auch ist, im Unterschied zu seiner universalen Funktion für die ganze Kirche, auch in Fragen des Glaubens (z. B. in bestimmten Sprachregelungen) entscheidet und diese Entscheidungen wenigstens unmittelbar nur die westliche Teilkirche betreffen, der er als Patriarch vorsteht." Hier wird, wenn wir recht verstehen, dann doch wieder eingeschränkt, ganz abgesehen davon, daß man fragen muß, welche Lehrautorität dem Papste zukommt, wenn er nur als Patriarch der Westkirche spricht.

In der Frage nach den Voraussetzungen lehramtlicher Definitionen des Papstes (102 f) sollte man doch mehr zur Kenntnis nehmen, was angesehene Theologen des 19. Jahrhunderts zur Sache gesagt haben. Liegt eine sicher erkennbare Definition vor, so hat es an den notwendigen Voraussetzungen nicht gefehlt. Der Glaube an die göttliche Verheißung des Beistandes, der nicht zuläßt, daß falsche Definitionen erfolgen, muß *ganz* eingebracht werden.

Wenn Rahner (103) äußert, der Papst würde, wie 1854 und 1950 der katholische Episkopat gefragt worden sei, künftig den Gesamtepiskopat, der zu einem großen Teil aus Bischöfen der Teilkirchen besteht, die nicht zu diesem katholischen Episkopat gehören, befragen, so meinen wir, daß das, auch wenn es geschehen kann, zu weit geht, weil eben bei den Befragten nicht die *volle positive* Einheit im Glauben vorhanden ist.

Ob Rahner (104 f) nicht doch außer acht läßt, daß es notwendig sein könnte, auch in Zukunft definitive Lehrentscheide zu geben? Man denke hier gerade an den Bereich der Ethik und die dort sich so sehr widersprechenden Aussagen, die auf die Dauer nicht hingenommen werden können.

Rahner meint (106), der Papst könne iure humano Verfahrensweisen seiner Lehrautorität zugestehen, die den nichtkatholischen Christen die Furcht nehmen könnten, sie würden mit Aussagen konfrontiert, die sie nicht anzunehmen vermögen. Geht es so? Hier können wir nur in Erinnerung rufen, was oben schon kritisch gesagt wurde. Wir halten eine solche, doch jeder Zeit widerrufbare Beschränkung mit der höchsten Lehrautorität nicht vereinbar.

Im Hinblick auf die authentischen, nicht definitiven Erklärungen des höchsten Lehramtes (106 f) wäre über can 752 des neuen CIC hinaus auch auf den can 1371, 1 des neuen CIC zu verweisen, obwohl ohne Zweifel die Schwierigkeit besteht, auf die Rahner (a. a. O.) hinweist.

*

These V, kommentiert von H. Fries, lautet: „Alle Teilkirchen haben nach alter Überlieferung Bischöfe an der Spitze ihrer größeren Untergliederungen. Die Bischofswahl dieser Teilkirchen braucht nicht in der jetzt in der römischen Kirche als normal geltenden Weise zu geschehen (auch das neue Römische Kirchenrecht kennt andere Weisen der Bischofsbestellung als durch die freie Wahl des Papstes: can. 377 § 1)."

Man kann sicherlich verschiedenen Weisen der Bischofswahl und Bischofsbestellung zustimmen, solange sie in der Communio mit dem Haupt des Bischofskollegiums und nicht gegen ein von ihm gutgeheißenes Recht und nicht gegen sein Veto geschehen.

Die von evangelischer Seite betonte Nachfolge im Glauben der Apostel wird man nicht gering einschätzen (110 f.), aber dann doch betonen, daß *es ohne die materiale Amtssukzession nicht geht.* Das gilt auch im Hinblick auf die Erklärung bei Fries (115), wenn es dort heißt „gleichzeitig können sie (die getrennten Kirchen) jedoch keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausliefe, daß das Amt, das in der eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt." Aber ist es nicht doch so? Muß man nicht, bestenfalls, von einem supplet Ecclesia hinsichtlich solcher Vollmachten der Jurisdiktion, nicht der Weihegewalt sprechen, die auch von einem Nichtgeweihten notfalls übernommen werden können? So dürfte es auch zu wenig sein (117), nur von einem Mangel an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes zu sprechen.

Zur Frage der Bischofswahl (119 ff.) ließe sich manches sagen, aber gegen eine von der Zentralgewalt (dem Papst allein oder von dem Bischofskollegium zusammen mit dem Papst) festgesetzte oder anerkannte gültige Ordnung geht es nicht. Gegen ein Veto der Zentralautorität ist kein Amt in der Kirche denkbar, und das grundsätzliche Recht auf ein Veto muß bestehen bleiben.

*

These IV, von H. Fries kommentiert, lautet: „Die Teilkirchen leben in einem gegenseitigen brüderlichen Austausch in allen ihren Lebensdimensionen, so daß die bisherige Geschichte und die Erfahrung der früher getrennten Kirchen im Leben der anderen Kirchen wirksam werden können."

Dem guten Verständnis dieser These wird man zustimmen, auch indem man sagt, daß das, was immer christlicher und ekklesiologischer Wert ist, de iure der una sancta gehört, mag es auch wo immer aktualisiert sein. Oftmals wird es sich auch um Akzentuierungen von Werten handeln, die hier betont werden, während anderorts andere im Vordergund stehen. Man denke etwa an die eucharistische Frömmigkeitsform im ersten Jahrtausend und heute in der Ostkirche im Unterschied zu jener der katholischen Westkirche heute.

*

These VII, von K. Rahner kommentiert, lautet: „Ohne Präjudiz über die theologische Legitimität des bis jetzt bestehenden Amtes in den getrennten Kirchen nach dem Urteil einer andern Kirche verpflichten sich alle Teilkirchen, von nun an die Ordination durch Gebet und Handauflegung so vorzunehmen, daß ihre Anerkennung auch der römisch-katholischen Teilkirche keine Schwierigkeiten bereitet."

Wenn wir richtig verstehen, sagt hier Rahner doch implizit, daß im Hinblick auf die Gültigkeit des Amtes in den Gemeinschaften der Reformation keine hinreichende Sicherheit

besteht und daß diese Sicherheit nur so erreicht werden kann, daß ein gültig Geweihter unter den Weihenden nunmehr die Gültigkeit der erteilten Weihe verbürgt. Mögen auch einige Theologen anders denken (134), so sind wir doch der Überzeugung, daß es Sicherheit nur geben kann, wenn die materiale Sukzession gewährleistet ist.

Die geistliche Kommunion (134), also jene in voto, ist keine reale in dem Sinne, daß der Herr substantiell gegenwärtig wäre und sich einige, mögen auch die Gnadenwirkungen hier und dort dieselben sein.

Wenn Rahner (138) annimmt, daß in Sonderfällen auch auf katholischer Seite einmal eine Weihe ungültig gespendet wurde, dann aber meint, jeder katholische Theologe müsse in einem solchen Fall voraussetzen, daß diese Weihe gültig sei, weil sie unangefochten im Ganzen der einen sakramentalen immer wirksam bleibenden Kirche anerkannt sei, so fragen wir ganz schlicht, ob diese These Rahners stimmt. Wie wir meinen, sind *diese ungültigen Weihen nicht anerkannt, nicht anerkennbar und nicht gültig.* Wenn immer ein solcher Fall bekannt wurde, wurde die Weihe nachgeholt. Warum das, wenn sie doch gültig war? In unbekannten Fällen könnte man, rein natürlich überlegend, sagen, daß diese Schäden im Lauf der Zeit wieder ausgeheilt sind. Man denke hier auch an die gewöhnlich vorhandenen drei Spender der Bischofsweihe.

*

These VIII, von H. Fries kommentiert, lautet: „Zwischen den einzelnen Teilkirchen besteht Kanzel- und Altargemeinschaft."

Sind denn wirklich die notwendigen Voraussetzungen einer solchen Gemeinschaft gegeben? Wie steht es denn um das Amt für den gültigen Vollzug der Eucharistie in den Gemeinschaften der Reformation? Eine andere Voraussetzung schaut auf die wirklich vorhandene Einheit im Sinne dessen, was zu den ersten Thesen gesagt wurde.

Aus ähnlichen Gründen muß man auch *gegen eine Kanzelgemeinschaft* Bedenken erheben. Kann der Katholik seine volle und unverkürzte Wahrheit in einer anderen Teilkirche verkündigen? Ist man sicher, daß ein Prediger aus diesen Teilkirchen recht lehrt und wenigstens die volle Offenheit auf die ganze katholische Wahrheit hat?

Die Gegenwart Christi im Wort der Heiligen Schrift (142) sollte genauer als eine Gegenwart im lebendigen Glauben des gläubigen Hörers beschrieben werden.

Wenn Fries (144) Lumen gentium (n. 15) zitiert und betont, es werde dort gesagt, daß auch andere Sakramente als die Taufe in den getrennten Kirchen und Gemeinschaften empfangen werden, so müßte er zeigen, daß für die anderen Sakramente auch die protestantischen Gemeinschaften gemeint sind. Nein, sie sind nicht gemeint. Die Aussage über die anderen Sakramente, abgesehen von der sakramentalen Ehe zwischen Getauften, *bezieht sich nur auf die Ost- und Bischofskirchen,* wie das der folgende Satz näher erklärt. Zugegeben, die Formulierung hätte klarer sein können, aber als jemand, der dabei war, kann ich nur sagen, daß die Erklärung von Fries völlig außerhalb des Gesichtskreises der Theologen gelegen hat und damit antihistorisch und unhaltbar ist.

Fries kommt (147) nochmals auf Ratzinger zu sprechen. An Ratzinger wäre es, zu erklären, wie er zu dieser seiner Meinung heute steht.

Nach lutherischer Überzeugung wäre (154) anzustreben, daß eine Meßfeier ohne Beteiligung des Volkes nicht geschieht. Nach katholischer Auffassung und Lehre bleibt eine Meßfeier als Opfer Christi und der Kirche auch ohne eine Teilnahme des Volkes sinnvoll.

Wir schließen, erkennen nochmals das heiße und ehrliche Bemühen der beiden bekannten Theologen an, aber das hindert nicht den *Widerspruch,* den wir hier zu artikulieren versucht haben. Das von uns Gesagte mag Teil der Kontroverse sein, die die Schrift von Fries und Rahner ohne Zweifel auslösen wird.

ARCHIMANDRIT MSGR. JEAN-CHRISTOPH DUMONT O. P.

Kritische Analyse des nachkonziliaren Ökumenismus

Rückblick und Ausblick *(Schluß)*

IV. Der Dialog als Methode des Ökumenismus: plurilaterale und bilaterale Gespräche.

16. Der Weltkirchenrat hat, wie schon bemerkt, das Verdienst, als erste Institution empfohlen zu haben, die sterilen Polemiken der Vergangenheit durch den irenischen, friedfertigen Dialog zu ersetzen, um so den Abbau von Hindernissen aller Art zu begünstigen, die sich der Wiederannäherung und der Einheit aller Christen in den Weg stellen. Die römisch-katholische Kirche griff ihrerseits zu diesem Mittel, als sie unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil daran dachte, ihre eigenen Bemühungen mit denen des Weltkirchenrats zu verbinden, um die Wiedervereinigung aller Christen zu fördern. Ich habe indessen auch bereits gesagt, daß diese Methode des Dialogs vom Weltkirchenrat und von der römisch-katholischen Kirche sehr unterschiedlich gehandhabt wird und daß dem *plurilateralen* Dialog der *bilaterale* gegenübersteht. Wir werden sehen, daß in der Gemischten Arbeitsgruppe des Weltkirchenrats und der römisch-katholischen Kirche, von der ich bereits gesprochen habe, eine dritte Form des Dialogs eingeführt werden mußte.

17. Der Weltkirchenrat hielt es ohne Zweifel für realistischer, sich auf den Zustand einzustellen, in dem sich die Gesamtheit der getrennten Kirchen, global gesehen, heute befindet, und wählte deswegen – übrigens vom Grundprinzip der Reformation inspiriert – die Methode des plurilateralen Dialogs, bei dem dieselbe Frage, die auf die Tagesordnung der Diskussionen gesetzt wird, gleicherweise allen Mitgliedskirchen vorgelegt ist. Die Erfahrung hat schnell bewiesen, was bei logischer Überlegung vorauszusehen war: wenn man ein und dieselbe Frage mit allen diskutieren will, kann das Ergebnis nur Verständigung auf einen mehr oder weniger großen Nenner sein, aber niemals auf das Ganze des anvisierten Gegenstandes.

18. Die römisch-katholische Kirche geht ihrerseits nicht von einer nicht weiter untersuchten und globalen Vorstellung der heute getrennten Kirchen aus, sondern findet es besser, jede von ihnen mit Blick auf das zu sehen, was im Laufe der Jahrhunderte die Trennung verursacht hat und was bis auf den heutigen Tag Hauptgegenstand des theologischen Konfliktes geblieben ist, den es mit ihr zu lösen gilt. So läßt sich der springende Punkt gleich klarer erfassen, auch mit mehr Methode diskutieren, und kommt man schließlich sicherer zu positiven und konkreten Resultaten. Hier handelt es sich um den bilateralen Dialog, der, wenn er auch nicht mit jeder einzelnen der getrennten Kirchen geführt werden kann, die existieren – sie sind zu zahlreich –, doch leicht mit Gruppen von Kirchen zustandekommt, die in ihrem Glaubensbekenntnis und ihrer Struktur verhältnismäßig homogen sind.

So hat die römisch-katholische Kirche denn sofort nach dem II. Vatikanum, von den Beobachtern, die etliche Kirchen oder Föderationen von Kirchen an das Konzil entsandt hatten, ermutigt, vorrangig die folgenden bilateralen Dialoge aufgenommen: mit den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft, des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes, der Weltkonferenz der Methodistischen Kirchen, mit sogenannten Monophysitischen Kirchen und – zuletzt – auch mit den Griechisch-orthodoxen Kirchen, die in Form eines Solidaritätsverbundes in der einen Orthodoxen Kirche des Orients lose zusammengeschlossen sind.[8])

19. Es ist wichtig zu bemerken, daß die Wahl zwischen diesen beiden unterschiedlichen Formen, den irenischen Dialog zu praktizieren, nicht willkürlich war. Die Wahl des plurilateralen Dialogs war dem Weltkirchenrat durch die große Bedeutung vorgegeben, die er dem Prinzip der Gewissensfreiheit beimißt, auf dem seine (denominationelle) Struktur und sein individuelles Stimmrecht beruhen. Er konnte kaum anders entscheiden, wenn er – und das war von Anfang an sein Ziel – alle Kirchen aufnehmen wollte, die sich auf dieses Prinzip berufen. Man fragt sich allerdings, wieso er nicht gesehen hat, daß es ein gewisser Nonsens war zu erwarten, daß diese Kirchen sich wiedervereinigen würden, wenn man – um sie wiederzuvereinigen – dasselbe Prinzip anwandte, das am wirksamsten dazu beigetragen hatte, sie voneinander zu spalten.

20. Aber noch weiter: Wenn diese beiden Formen des Dialogs beharrlich und systematisch angewandt wurden, mußten sich unerwartete, wiewohl leicht voraussehbare Resultate ergeben. Ein Beispiel: während die „Kommission für Glaube und Kirchenverfassung" des Weltkirchenrats das Ergebnis langer und mühseliger pluralistischer Studien über *„Taufe, Eucharistie, Amt"* vorlegte, ein mittelmäßiges Resultat, voller Vorbehalte (Lima, Januar 1982), unterbreitete die „Gemischte Anglikanisch-katholische Kommission" ihren beiderseitigen hierarchischen Autoritäten Ergebnisse, die – ohne schon einen völligen Konsens zu bringen – als außerordentlich vielversprechend begrüßt wurden. Das Thema war ein ähnliches: *„Eucharistie, Weihe, Autorität"* (Windsor, September 1981).

21. Es tritt noch ein erschwerender Umstand hinzu: die Kirchen, die die Gesprächspartner in den bilateralen Dialogen der römisch-katholischen Kirche sind, gehören *alle* dem Weltkirchenrat als Mitglieder an. Nun werden diese Dialoge aber, eben weil sie bilateral sind, nicht im Rahmen des Weltkirchenrates geführt, was auch von entsprechenden Dialogen gilt, welche diese Kirchen aus eigener Intiative untereinander führen. Die Gespräche sind also der unmittelbaren Kontrolle des Weltkirchenrates entzogen, was unvermeidlich Bitterkeit und Eifersucht hervorruft. Hier ergibt sich ein neuer Anlaß zur Spannung zwischen den beiden Brennpunkten der Ellipse (Genf und Rom), um die sich heute der Ökumenismus bewegt. Das war aber seit der Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII. leicht abzusehen, lag es doch „in der Natur der Dinge". – Durch die Entwicklung, die die ökumenische Bewegung sowohl durch die Impulse von Rom wie durch jene von Genf nahm, hat sich ihr Schwerpunkt langsam von Genf nach Rom verlagert. Das ist eine Tatsache, die auch spektakuläre Manifestationen nicht verdecken können, ob es gefällt oder nicht.

22. Mit diesen Überlegungen will ich beileibe nicht Öl ins Feuer gießen und den neuen, im Entstehen begriffenen Konflikt schüren. Ganz im Gegenteil! Ich möchte, nachdem ich versucht habe, die tieferen Gründe für das einhellig bedauerte Auf-der-Stelle-treten und Im-Treibsand-versinken der ökumenischen Bewegung aufzudecken und zu analysieren, zum Schluß nur noch in konstruktiver Weise die Wege suggerieren, die dieser Bewegung die Einheitlichkeit zurückgeben könnten, die der Weltkirchenrat 1948 in Amsterdam projektiert hat

und die es gleichzeitig der römisch-katholischen Kirche erlauben würden, ihm in seinem eigenen Zentrum zu begegnen aufgrund von neuen Bedingungen, die man für ihre volle Mitarbeit aufstellen müßte.

V. Einer ökumenischen Bewegung entgegen, die wahrhaft einig ist.

A. Die Trümpfe des II. Vatikanums

23. Wer gut verstanden hat, was ich oben von den drei vorrangigen Anliegen des Ökumenismus gesagt habe, der muß sich davon überzeugt haben, daß das schwerste Hindernis für entscheidende Fortschritte auf dem Wege gegenseitiger Annäherung in dem Umstande liegt, daß der wesentliche theologische Punkt in unserem Streit mit den Kirchen der Reformation – die Frage der Gewissensfreiheit – nicht nur im Programm der mit ihnen geführten bilateralen Dialoge fehlt, sondern daß bisher nicht einmal der Gedanke daran ins Bewußtsein getreten zu sein scheint, er müsse eines Tages notwendig auf die Tagesordnung kommen. Man ist von diesem Gedanken so weit entfernt, daß es geradezu unschicklich wirken muß, bar der elementarsten „ökumenischen Gesinnung" – jedenfalls völlig utopisch –, einen diesbezüglichen Vorschlag zu wagen.

24. Indessen würde die römisch-katholische Kirche, wenn sie den Weltkirchenrat bäte, bereit zu sein, das Schlüsselprinzip der Reformation, auf dem seine (denominationelle) Struktur und seine ganze Tätigkeit beruhen, einer brüderlichen Debatte zu unterwerfen, nicht mit leeren Händen dastehen. Was sie im Gegenzug anbieten kann, ist nicht ein bloß vages Versprechen auf eine unbestimmte Zukunft, für die noch alles offen gehalten wird, sondern etwas ganz Greifbares aus ihrer allerjüngsten Vergangenheit: es sind die vor nunmehr fast 20 Jahren feierlich promulgierten Dokumente des II. Vatikanischen Konzils.

25. Wenn sich am Ende des vorgeschlagenen Austausches von Sehweisen eine eventuelle Revision der Rolle abzeichnen würde, welche die Reformation bei der Spaltung der Christen gespielt hat (eine Revision, die notwendig von sehr vielen ihrer Erben als schmerzhaft empfunden werden wird, weil sie ja in voller Aufrichtigkeit des Gewissens an alledem hängen können), dann kann die römisch-katholische Kirche ihrerseits die Bedeutung des Schrittes geltend machen, der mit dem II. Vatikanischen Konzil getan worden ist, sei es durch seine dogmatische Konstitution über die Offenbarung *(Dei Verbum)*, oder durch seine Konstitution über die Kirche *(Lumen gentium)* und das Dekret über den Ökumenismus *(Unitatis Redintegratio)*. In diesen Dokumenten wurde ein tief in der Tradition verankertes, leider sehr in Vergessenheit geratenes Prinzip wieder zu Ehre und Geltung gebracht: nämlich das Prinzip der Mitverantwortung aller Bischöfe bei der *ordentlichen* Ausübung des Dienstamtes des Bischofs von Rom in Gemeinschaft mit ihm. Es ist bekannt, welch schneidenden Schmerz diese Rückkehr zur ältesten, vollständigsten und gesichertsten Tradition unserer Kirche in den Herzen vieler Gläubigen hervorgerufen hat. Sie schien ihnen die Lehre des Konzils von Trient in Frage zu stellen, während sie doch in Wahrheit die Elemente wieder zu Ehren brachte, die eine lückenhafte Katechese allzu lange vernachlässigt hatte.

26. Die Punkte, die ich hervorgehoben habe und die für die Leistung von Vatikan II charakteristisch sind, wurden von vielen unserer getrennten Brüder voll Freude und Hoffnung begrüßt, wogegen sie bei vielen der Unsern zu wenig Beachtung fanden, was sehr dazu beigetragen hat, die Geister zu verwirren. An allem Unglück sollte nun der Ökumenismus schuld sein. Dieses Nichtbeachten wichtiger Punkte ist ohne Zweifel auf der einen Seite der fehlenden Kompetenz allzuvieler unserer religiösen Informatoren zu verdanken. Noch mehr aber

vielleicht der Tatsache, daß das Konzil selbst es nicht für opportun gehalten hat, in seinen eigenen Texten die Bedeutung der besagten Punkte zu unterstreichen. Auf diese Weise ließ es hingehen, daß man in ihnen simple Anpassungen (aggiornamenti) sah, anscheinend harmlos und nur von pastoralem Interesse, während ihre lehrmäßige Bedeutung und ihre theoretische Tragweite beträchtlich waren. Ich glaube kaum, daß wir aus diesem bedauerlichen Dunkel herauskommen, solange sich unsere lehramtlichen Instanzen nicht entschließen, ausdrücklich darzulegen, in welcher Hinsicht und aus welchem Grunde das lehrmäßige Erbe von Vatikan I in seiner tragenden Bedeutung für den Lehrbeitrag des II. Vatikanums gesehen werden muß – und nicht umgekehrt.

27. Unser Lehramt würde damit übrigens nur der ältesten, voll verifizierten Tradition der Kirche Christi folgen. Denn seit fernsten Zeiten hat niemals eines der allgemein als „ökumenisch" anerkannten Konzilien die dogmatischen Formulierungen eines vorangegangenen Konzils aufzuheben oder auch nur zu modifizieren brauchen.

So hat das I. Konzil von Konstantinopel (381) nicht abändern müssen, was im *Credo* des Konzils von Nicäa (325) von der Göttlichkeit des Sohnes und seiner Wesenseinheit mit dem Vater ausgesagt wird. Da aber eben dieses *Credo* von Nicäa den Heiligen Geist nur erwähnt hatte, ohne etwas über seinen göttlichen Charakter zu sagen, mußte etwas hinzugefügt werden, um diesen Aspekt, dieses Element unseres trinitarischen Glaubens zu verdeutlichen: so entstand das Nicäno-konstantinopolitanische *Credo,* das wir jeden Sonntag in der Messe beten.

Ebenso hat das Konzil von Ephesus (431) durch eine weitere Definition die irrige Auslegung überwunden, die Nestorius und seine Anhänger – mit gutem Grund, wie sie meinten – der früher definierten christologischen Lehre gaben.

Oder nehmen wir das Konzil von Chalzedon (451): es hat, indem es definierte, daß die Vereinigung der beiden Naturen Christi, der göttlichen und der menschlichen, in der Person des WORTES vor sich ging (Hypostase), die gefährlichen Formulierungen abgewiesen, die eine theologische Schule, die „monophysitische" genannt, in dieser Frage vorschlug.

Im III. Konzil von Konstantinopel (680) wurde die sogenannte „monotheletische" Strömung ausgeschaltet, indem man präzisierte, daß – weil jede der beiden in Christus vereinigten Naturen „vollkommen" ist – man in IHM auch zwei *in sich* unterschiedene Willen annehmen müsse, wiewohl in Wirklichkeit diese *faktisch* immer übereinstimmten. Damit wurde die dogmatische Definition des Konzils von Chalzedon nicht nur respektiert, sondern bekräftigt.

28. Und so gelangen wir von Konzil zu Konzil bis zum II. Vatikanum (1962–1965), das – durch die Bestätigung oder Heranziehung der *Glaubens*lehren der früheren Konzilien, das Tridentinische (1545–1563) eingeschlossen – den teils überzogenen, teils mangelhaften *theologischen* Interpretationen ein Ende setzte, welche viele unserer Kleriker und unserer Gläubigen, nachdem die Theologie der sogenannten „Gegenreformation" allzu lange eine wacklig zusammengebaute Synthese dieser Interpretationen dargeboten hatte, zum Schluß für die göttliche Offenbarung selbst hielten. Die Erschütterung, die das in ihnen ausgelöst hat, ist sicher nicht geringer als die, welche unsere protestantischen Brüder erleben würden bei der Vorstellung einer eventuellen Revision des Prinzips, durch das die Reformatoren gehofft hatten, den früheren Ursachen der Kirchenspaltungen ein Ende zu bereiten, wogegen ihre Nachfolger feststellen konnten, daß seine Anwendung dahin geführt hatte, die Spaltungen zu beschleunigen wie in einer Kettenreaktion.

B. Ein weiterer positiver Faktor: die Gemischte Arbeitsgruppe

29. Seit 50 Jahren sind viele gute historische und theologische Studien über die Reformation und ihre Lehren erschienen, besonders solche über das Luthertum. Gewiß sind sie nicht alle von gleicher Qualität, und außerdem bleibt ihr Wert solange begrenzt, wie unsere lehramtlichen Instanzen sich nicht zu ihrem Gegenstand geäußert haben. Dasselbe gilt für viele Teilresultate der verschiedenen bilateralen Dialoge, die im Gange sind. Was ich übrigens noch sagen möchte: die von mir vorgeschlagene Diskussion soll noch nicht den Offenbarungswert des Schlüsselprinzips der Reformation untersuchen. Ich denke lediglich an eine freimütige Auseinandersetzung innerhalb der Gemischten Arbeitskommission (s. o. Nr. 8), die sich bemüht zu erkennen, ob – ja oder nein – trotz der Basisformel, die davon kein Wort sagt, das wahre „Fundament" (auf dem die denominationelle Struktur und der Abstimmungsmodus beruhen), das sich der Weltkirchenrat gegeben hat und an dem er so zäh festhält, nicht das Schlüsselprinzip der Reformation ist: der freie und beharrliche Rekurs auf den Text der Schrift allein. Eine solche Untersuchung gehört als eine der ersten Aufgaben, die ihr anvertraut sind, in die Charta der Gemischten Theologischen Kommission.

C. Die Unterstützung von seiten der konfessionellen Weltverbände

30. Die konfessionellen Zusammenschlüsse, von denen oben schon die Rede war (Nr. 11), können, da sie nicht im strengen Sinne „Kirchen" sind, vielmehr freie Vereinigungen von Kirchen, nicht als solche Vollmitglieder des Weltkirchenrates sein, was den Kirchen vorbehalten ist, aus denen sie sich formieren. Daraus ergibt sich, daß sie – wiewohl eng an die konfessionellen Unterschiede gebunden, die sie auszeichnen – ihre Stimme nicht direkt in den Organisationen und Ausschüssen dieses Rates zu Gehör bringen können. Sie sind also die Hauptleidtragenden des von Grund auf akonfessionellen Charakters der Genfer Organisation.

Diese Malaise hat ein autorisierter Wortführer des Weltkirchenrates, der Pastor John Bluck, offen zur Sprache gebracht in seinen Ausführungen, die das Informationsbulletin des orthodoxen Zentrums in Chambésy bei Genf, *Episkepsis*, in der Nr. 286 vom 25. Januar dieses Jahres, zitiert: „Die 6. Generalversammlung des Weltkirchenrats[9]), die vom 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver (Kanada) stattfindet, wird eine unglaubliche Instabilität zu Tage treten lassen." Die Gründe, die er dafür anführt, sind dieselben, die diese Analyse der ökumenischen Bewegung als sicher gegeben ansieht.

Wie es gängiger Usus des Weltkirchenrates ist, setzt Pastor Bluck die ökumenische *Bewegung* mit dem Ökumenischen *Rat* gleich, auf den er sie sehr zu Unrecht beschränkt. Denn in Wirklichkeit wird weniger die ökumenische *Bewegung* als vielmehr der *Weltkirchenrat* in Vancouver seine unerhörte Fragilität offenbaren. So ist der Vorschlag, der am Schluß dieser Analyse gemacht wurde, nicht etwa als ein auf den Weltkirchenrat gerichteter giftiger Pfeil zu sehen, sondern könnte er sich ganz im Gegenteil, sofern man ihn ernst nimmt, als Träger einer Rettungsboje erweisen.

Anmerkungen des Übersetzers:

1) Wortlaut der von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzung.
2) „Weltmissionskonferenz".
3) Life and Work = „Bewegung für praktisches Christentum", gegr. 1925 in Stockholm
4) Faith and Order = „Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung", gegr. 1927 in Lausanne.
5) Meistens kurz „Weltkirchenrat" genannt.
6) Es handelt sich um die „Gemischte Kommission der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen".
7) Konferenz der „Kommission für Glaube und Kirchenverfassung" des Weltkirchenrates. Diese Kommission kann eigene Weltkonferenzen abhalten.
8) Über 20 Einzelkirchen.
9) Mit (2500 erwarteten, etwa 900 erschienenen) Delegierten aus 305 Mitgliedskirchen.

PROF. DR. REMIGIUS BÄUMER

Eine wertvolle Hilfe für die hagiographische Forschung

Wilhelm Schamoni, *Inventarium Processuum Beatificationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis provenientium ex Archivis S. Rituum Congregationis typis mandatorum inter annos 1662–1809 quod digessit. Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1983, 251 S.*

*

Als Napoleon I. 1810 die Bestände der päpstlichen Archive von Rom nach Paris bringen ließ, wurden gleichzeitig die gedruckten Selig- und Heiligsprechungsprozesse aus dem Archiv der Ritenkongregation nach Frankreich geschafft. Nach dem Sturz Napoleons blieben sie *in Paris* und bilden heute den sog. „Fonds des Canonisations" der Bibliothèque Nationale. Es handelt sich um 796 Bände, von denen Schamoni in dem vorliegenden Werk ein Inventar vorlegt, das den Inhalt jedes einzelnen Buches wiedergibt. Daneben hat er dankenswerterweise auch die Bestände *deutscher* Bibliotheken an Selig- und Heiligsprechungsakten in sein Inventar aufgenommen.

Aufschlußreich ist der Hinweis, daß im hagiographischen Studienzentrum in *Paderborn,* das sich in der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek befindet, 2100 Kanonisationsprozesse gesammelt sind, die dort für die wissenschaftliche Forschung zugänglich sind. Die in Paderborn gesammelten Quellen sind für die Profan- und Kirchengeschichte, die Landes- und Lokalgeschichte, die Diözesan- und Ordensgeschichte von größtem Interesse. Von *deutschen Heiligen und Seligen* sei nur hingewiesen auf die Akten von Petrus Canisius, Abt Ulrich, Maria Creczentia Höß, Fidelis von Sigmaringen, Bernhard von Baden. Erwähnt seien auch die Akten von Papst Pius V., Robert Bellarmin, Laurentius von Brindisi, Johannes Nepomuk, Johanna Franziska von Chantal, Johannes Ruysbroek.

Eine *aufschlußreiche Einführung,* in der u. a. über die geschichtliche Entwicklung der Heiligsprechung und die vorbereitenden bischöflichen Prozesse, das Verfahren der Ritenkongregation und die nachkonziliare Entwicklung berichtet wird, gibt reiche Anregungen.

Man darf sagen, daß das Werk von Schamoni für die Beschäftigung mit Fragen der Heiligsprechung und der Heiligsprechungsprozesse grundlegend ist und eine wertvolle Hilfe für die hagiographische Forschung darstellt.

WILHELM SCHAMONI

Von der Kirche in neuester Zeit anerkannte Wunder

Die Sentenzen der in den Jahren 1962–1982 erlassenen Dekrete über in Heiligsprechungsprozessen anerkannte Wunder. – Fortsetzung von Nr. 160, Sp. 5392.

33. 34. Die 17 Iulii 1967, AAS, 876

Constare de perfecta et instantanea sanatione puellarum Mariae Tomaselli et Palmae Staccioli a meningite tuberculari, intercessioni Venerabilis Servae Dei *Mariae Fortunatae Viti,* monialis conversae Ordinis S. Benedicti, tributa.

35. 36. Die 17 Iulii 1967, AAS, 878

Constare de perfecta instantaneaque sanatione Fratris Augustini Subirana Piqué ab occlusione intestinali cum adhaesionibus postoperatoriis *et* Dominae Luciae Prat, viduae Arbousset, a cancro diffuso lethali, intercessioni *Beati Benildi,* Confessoris, Instituti Fratrum Scholarum Christianarum, tributa.

37. 38. Die 4 Iulii a. D. 1968, AAS, 594

Constare de duobus miraculis, Venerabili Serva Dei *Maria ab Apostolis* intercedente a Deo patratis, *scilicet de primo:* Instantaneae perfectaeque sanationis Domini Antonini Di Mauro ab embolia pulmonari septica; *et de altero:* Instantaneae perfectaeque sanationis Dominae Rosae Dattlaff a pemphigo gravi.

39. 40. Die 19 septembris a. D. 1968, AAS 598

Constare de duobus miraculis, Venerabili *Clelia Barbieri* intercedente, a Deo patratis, *de primo nimirum:* instantaneae perfectaeque sanationis domini Arduini Bussolari ab ascite, a cirrhosi hepatica hypertrophica proveniente, in subiecto aethylico (Eine ausführliche Dokumentation dieses Wunders bei Schamoni, Wunder sind Tatsachen, S. 149–153); *et de altero:* instantaneae perfectaeque sanationis ab ileo post-operatorio dominae Victorinae Ansaloni, chirurgico interventui subiectae ob fistulam stercoraceam caecalem ex praecedenti interventu ob appendicitem acutam.

41. 42. Die 30 Ianuarii a. D. 1969, AAS, 345

Constare de duobus miraculis, *Beata Iulia Billiart* Virgine intercedente, a Deo patratis, *scilicet de primo:* instantaneae perfectaeque sanationis ab occlusione imi intestini Domini Otacilii Ribeiro, megacolo affecti; *et de altero:* instantaneae perfectaeque sanationis a comate gravi et persistenti Domini Homeri Rhodius, insufficientia hepatica et renali affecti.

43. 44. Die 10 novembris 1969, AAS, 813

Constare de duobus miraculis, Beato *Leonardo Murialdo* intercedente, a Deo patratis, scilicet: instantaneae perfectaeque sanationis pueri Fabritii Miglio ab acuta pericardite staphylococcica ullo absque exitu percarditis adhaesivae-constrictivae; et instantaneae perfectaeque sanationis infantis Titianae Briccarello a gastro-enterite et encephalopathia probabilis naturae viralis.

45. 46. Die 10 novembris 1969, AAS, 814

Constare de duobus miraculis, Beata *Maria Desolata Torres Acosta* intercedente, a Deo patratis, scilicet: instantaneae perfectaeque sanationis cum pueri Emmanuelis Arribas Matesanz ab hernia inguinali dextera iugulata cum syndrome occlusiva, dishydratatione ac statu toxico, tum dominae Petronae Peñaranda de Reinaga a volvulo et necrosi ansae sigmoideae.

47. 48. Die 10 novembris 1969, AAS, 816

Constare de duobus miraculis, Beata *Maria Victoria Teresia Couderc* intercedente, a Deo patratis, scilicet: instantaneae perfectaeque sanationis Sororis Mariae Ioannae Fondu a gravi oto-mastoidite chronica per 29 annos perseverante; et instantaneae perfectaeque sanationis Sororis Mariae Magdalenae Delattre, ab arthrite cervicali tuberculari seu morbo Pottiano.

49. Die 4 Maii a. D. 1970, AAS, 560

Constare de uno miraculo, *Beatis Cuthberto Mayne et Sociis Martyribus* intercedentibus a Deo patrato, *scilicet* de perfecta constantique sanatione dominae Ioanne Matthewman a fibrosarcomate scapulae laevae.

50. Die 19 Novembris 1970, AAS (1971), 390

Constare de duobus miraculis, Venerabili *Michaële Rua* intercedente, a Deo patratis, *scilicet:* instantaneae perfectaeque sanationis *tum* sacerdotis Andreae Pagliari ab ampla effusione umoris pleurici, tum puellae Benedictae Vaccarino a gravi morbo comitiali seu epileptico focali dextero cum foco haud definito.

51. 52. Die 14 mensis Iunii a. D. 1971, AAS, 787

Constare de duobus miraculis, Venerabili Servo Dei *Maximiliano Maria Kolbe* intercedente, a Deo patratis, *nimirum:* instantaneae, perfectae constantisque sanationis Angelinae Testoni ab ileite stenosanti et perivisceritide chronica cum syndrome subocclusiva in subiecto pulmonaria tuberculosi affecto; *et de altero, nimirum:* instantaneae, perfectae constantis-

que sanationis domini Francisci Luciani Ranier a gravi statu toxico-infectivo, qui consecutus est amputationem coxae atque trunci cruris infectionem, effectam ob gangraenosum inferioris artus dexteri processum exortum ex obliteranti endoarteritide arteriosclerotica multiplici.

53. 54. Die 22 Iunii a D. 1972, AAS

Constare de duobus miraculis, Venerabili *Augustina Pietrantoni* intercedente, a Deo patratis, nimirum: instantaneae perfectaeque sanationis *tum* puellulae Catharinae Monzeglio a gravi ustione corneae oculi sinistri, *tum* pueri Victorii Berti a gravissima contusione abdominali, gravi et producto statu traumatico.

55. 56. Die 18 Octobris a. D. 1973, AAS, 682

Constare de duobus miraculis, Beata *Teresia a Iesu Jornet Ibars* intercedente, a Deo patratis, videlicet: instantaneae perfectaeque sanationis cum domini Eliae Elún Vives, herniam inguinalem deferntis, a necrosi ansarum intestinalium, tum domini Emmanuelis Torres Esteve a maligno tumore afficiente alveum pyloricum, adiunctum pancreas et fellis canalibus.

57. Die 18 Octobris a. D. 1973, AAS (1974), 103

Constare de uno miraculo, Venerabili *Maria Francisca Schervier* intercedente, an Deo patrato, scilicet de instantaneae perfectaeque sanatione domini Ludovici Braun an pancreatite acuta, quam graviorem reddiderunt suppuratoria inflammatio parotidis et chemica peritonaei inflammatio, progrediens in ileo paralytico.

58. Die 1 Martii a. D. 1974, AAS, 509

Constare de miraculo, Venerabili Serva Dei *Eugenia Maria a Iesu* intercedente, a Deo patrato, scilicet de instantanea perfectaeque sanatione Sororis Mariae Kevin a metroannessite subacuta, pelviperitonite et cystite, in subiecto chrirugico iam obnoxio ob ovarium sclerocystium bilaterale, latore ulceris gastroduodenalis.

59. Die 4 Octobris a. D. 1974, AAS, 666

Constare de uno miraculo, Beato *Iustino De Iacobis* intercesore, an Deo patrato, nimirum de instantanea, perfecta ac diutina sanatione Sororis Carharinae D'Innocenzo ab incurabili neoplasia gastrica seu maligno carcinomate gastrico.

60. 61. Die 4 Octobris a. D. 1974, AAS (1975), 125

Constare de duobus miraculis, Venerabili Servo Dei *Caesare De Bus* intercedente, a Deo patratis, videlicet de instantanea, perfecta constantique sanatione tum domini Paschalis Favino a syndrome pulmonari acuta cum insufficientia, quam medici vocant, cardiaco-respiratoria, in viro septuagesimum secundum aetatis annum agente aliisque gravibus corporis membrorum vitiis affecto; tum dominae Mariae Bianco a tumore vexatae thyroidis fibrae, qui rapidum initium rapidumque incrementum praeseferebat, adiecta notabili corporis tabe cum gravi suspicione tumoris naturae.

62. Die 4 Octobris a. D. 1974, AAS (1975), 132

Constare de uno miraculo, *Beato Ioanne Macias* intercedente, scilicet de mira oryzae multiplicatione die 23 mensis Ianuarii, anno 1949 a Deo patrata.

63. Die 4 Octobris a. D. 1974, AAS (1975), 144

Constare de uno miraculo, Venerabili Servo Dei *Iosepho Freinademetz* intercedente, a Deo patrato, scilicet de instantanea, perfecta ac firma sanatione pueri Hernici Mutschlechner ab empyemate metapneumonico cum gangraena pulmonari.

64. Die 9 Decembris a. D. 1974, AAS (1975), 146

Constare de uno miraculo, a Deo patrato, *Beato Oliverio Plunkett,* Martyre, Archiepiscopo Armachano, intercedente, scilicet: de instantanea, perfecta constantique sanatione dominae Ioannae Marchese Martiriggiano a fractura vesicae, inadequate reparatae, in subiecto statu „shock" letali affecto ob gravem anaemiam posthaemorrhagicam.

65. Die 9 Decembris a. D. 1974, AAS (1975), 149

Constare de uno miraculo, *Beata Elisabeth Anna Bayley Vidua Seton* intercedente, a Deo patrato, nimirum de instantanea, perfecta ac constanti sanatione domini Caroli Kalin an meningo-encephalitide acutissima in subiecto ad comam pervento et secundaria bacteriohaemia staphilococcica affecto.

66. 67. Die 9 Decembris a. D. 1974, AAS (1975), 212

Constare de duobus miraculis, Venerabili Servo Dei *Carolo Iosepho Eugenio de Mazenod,* intercedente, a Deo patratis, scilicet de instantanea perfectaque sanatione cum pueri Davidis Courteoreille a lymphoadenite laterocervicali bilaterali indolis phtysicae cum gravi statu septico atque haemorrhagiis membranularum, tum infantis Rolandi Rodier a plena caecitate bilaterali, consequenti ex trauma cranii cum fractura temporali-parietali-occipitali sinistra, propagata ad cranii basim, cum cerebri commotione et haemorrhagia intracranica.

68. Die 9 Decembris a. D. 1974, AAS (1975), 214

Constare de uno miraculo, intercedente *Beata Vincentia Maria Lopez Vicuña,* a Deo patrato, scilicet et instantanea perfectaque sanatione pueri Genesii Muñoz Jimenez a comate urhaemico cum insufficientia cardiovasculari lethali, ob nephritem acutam diffusam.

69. 70. Die 9 Decembris a. D. 1974, AAS (1975), 216

Constare de duobus miraculis, Venerabili Serva Dei Maria Teresia Ledóchowska intercedente, a Deo patratis, videlicet de instantanea perfectaque sanatione tum dominae Iudithae De Rivo a fractura pelvica, tum dominulae Vincentiae Mazzeotti a phlegmone profundo femoris sinistri.

71. 72. Die 1 Februarii a. D. 1975, AAS, 231

Constare de duobus miraculis, Venerabili Servo Dei *Ioanne Henrico Carolo Steeb* intercedente, a Deo patratis, *scilicet de primo:* instantaneae perfectaeque sanationis Linae Callegaro a phthisi pulmonari excavata cum pleuritide parapneumothoracica et a peritonitide phtisica plastica; *et de altero:* instantaneae perfectaeque sanationis Annae Boccarossa a carcinomate pancreas.

73. 74. Die 23 Maii, Sacri Iubilaei 1975, AAS, 409

Constare de duobus miraculis, Veneralibi Servo Dei *Arnoldo Janssen* intercedente, a Deo patratis, videlicet: de instantanea, perfecta constantique sanatione tum Fratris Kostka, in saeculo Iosephi Wasel, a congelatione membrorum inferiorum, ulceribus ac necrosibus affectorum, in subiecto flebopathico; tum de instantanea, perfecta atque constanti sanatione domini Iosephi Miehlich, antea Fratris Pancratii, a trombophlebite in statu chronico postoperatorio venarum imarum cruris sinistri.

75. Die 23 Maii, Anno Iubilaeo 1975, AAS, 412

Constare de uno miraculo, Venerabili Servo Dei *Ezechiele Moreno Diaz,* Episcopo Pastopolitano intercedente, a Deo patrato, nimirum instantaneae, perfectae constantisque sanationis dominae Mariae Carmelitidis Jurado a carcinomate veli palati.

76. Die 23 Maii, Anno Sacro 1975, AAS, 504

Constare de uno miraculo intercedente Venerabili Serva Dei *Ioanna Francisca a Visitatione Sanctae Mariae,* a Deo patrato, nimirum de instantanea perfectaque et constanti sanatione Sororis Mariae Victoriae Vezzoli a carcinomate oesophageo.

77. Die 3 Octobris, Anno Maximi Iubilaei 1975, AAS, 737

Constare de uno miraculo a Deo patrato, *Beato Sarbelio Makhlouf* intercedente, nimirum: de instantanea, perfecta atque constanti sanatione dominae Mariae Assaf Aouad a tumore mali moris dexterae tonsillae.

78. 79. Die 3 mensis Octobris, Anno Sacro 1975, AAS, 744

Constare de duobus miraculis, Venerabili *Vincentio Grossi* intercedente, a Deo patratis, scilicet de instantanea perfectaque ac constanti sanatione cum Sororis Carolae Marasi ab osteoperiostite chronica magni trochanteri sinistri cum statu

toxico infectivo ac gravi condicionis generalis compromissione, tum dominulae Luciae Sabbioni a tuberculosi peritoneali fibrocaseosa diffusa.

80. 81. Die 3 Octobris, Anno Sacro 1975, AAS, 746

Constare de duobus miraculis, Venerabili *Iosepho Moscati* intercedente, a Deo patratis, scilicet: de instantanea perfecta atque constanti sanatione cum domini Constantini Nazzaro a morbo quem ab Addison vocant, tum pueri Raphaëlis Perrotta a meningite cerebrospinali meningococcica.

82. Die 3 Octobris, Anno Sacro 1975, AAS (1976), 236

Constare de uno miraculo, Venerabili Servo Dei *Gaspare Bertoni* intercedente, a Deo patrato, scilicet de instantanea perfecta constantique sanatione clerici religiosi Iosephi Anselmi ab ulcere duodenali iampridem secto ex gastro-entero-anastomasi, implicato quidem ob gravem hematemesim et melenam in subiecto per circiter novem annos aegrotante.

83. Die 3 Octobris, Anno Sacro 1975, AAS (1976), 286

Constare de uno miraculo, Venerabili Serva Dei *Maria a Divino Corde* intercedente, a Deo patrato, nimirum: instantaneae, perfectae constantisque sanationis uivenis Elisabeth dos Santos a gravissima peritonitide et meningite terminali.

(Schluß folgt)

P. LOTHAR GROPPE S J

Frieden - aber welchen und wie?

Gedanken zu den Friedenspapieren der deutschen und amerikanischen Bischöfe

(Schluß)

• Beide bischöfliche Schreiben sprechen übrigens, dem üblichen Sprachgebrauch folgend, von einem *„Rüstungswettlauf"*. Dieser Begriff hat sich zwar inzwischen eingebürgert, ist aber nichtsdestoweniger unzutreffend. So beträgt beispielsweise die Zahl der Kampfflugzeuge beim Warschauer Pakt 7240, bei der NATO 2975 (davon nuklerarfähig: WP 2500, NATO 750). Der WP verfügt in Europa über 42500 Kampfpanzer, die NATO über 13000. Bei Artillerie/Mörsern in Europa ist das Zahlenverhältnis 31500 beim WP gegenüber 10500 bei der NATO. Bei Mittelstreckenraketen über 1000 bis 5500 km ist das Mißverhältnis noch eklatanter: 599 dieser Raketen auf seiten des WP steht keine einzige auf seiten der NATO gegenüber. (Die sowjetische Rüstung 1983/Pentagon-NATO-Studie, S. 95, 104).

Eine Lieblingsidee schon des II. Vatikanischen Konzils hat sich in beide Schreiben hinübergerettet: *Die Weltautorität*. Dieses Desiderat taucht im Zusammenhang mit dem Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung auf. Die praktische Realisierung dürfte freilich auf unüberwindbare Schwierigkeiten stoßen. Man denke nur an das an sich mit Recht geforderte „internationale Gewaltmonopol mit Sanktionsvollmachten" (Gerechtigkeit, S. 41, 48). Wenn diese Weltautorität tatsächlich Sanktionsvollmachten haben sollte, müßte deren Gewaltmonopol noch effektiver sein als das selbst der Supermächte. Sonst würde man an die zynische Frage Stalins erinnert, wieviele Divisionen denn der Papst habe. Man denke nur an die Ohnmacht und die vielfach ideologisch bedingte Einseitigkeit der Vereinten Nationen. Wo sollte diese Hyper-Supermacht beispielsweise stationiert sein, wer sollte sie befehligen usw.? Mehr Fragen als selbst theoretisch schlüssige Antworten.

In beiden bischöflichen Dokumenten findet sich *jeweils noch ein Schönheitsfehler*. So ist es sicher nicht Aufgabe der Soldaten, „Konflikte auf dem Weg von Verhandlungen zu lösen", wie das deutsche Bischofswort nahezulegen scheint. (S. 69) Hierfür sind unbestrittenermaßen die Politiker zuständig.

Im amerikanischen Pastoralbrief wird verschiedentlich der Begriff „Nicht-Kombattant" mit dem des „Unschuldigen" unterschiedslos verwendet bzw. einfach falsch gebraucht. So auf den Seiten 12, 73, 106, 112; besonders falsch und ärgerlich auf S. 50. Soldaten sind nicht deswegen „schuldig", weil sie im Auftrag ihres Landes und ihrer Regierung notgedrungen kämpfen müssen. Nicht-Soldaten sind nicht deswegen „unschuldig", weil ihnen dieses Los erspart geblieben ist. Man sollte sauber zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten unterscheiden, wie dies auf S. 49 geschieht.

So begrüßenswert es ist, daß der amerikanische Brief ein gründliches Nachdenken über die „Nicht-Kombattanten" anregt, so schlecht gewählt ist bei den „militärischen Zielen" die Munitionsfabrik inmitten einer Stadt. Diese Frage ist längst hinreichend geklärt, auch, wer für den Tod von Nicht-Kombattanten verantwortlich ist, falls ausgesprochen militärische Ziele in Wohngebieten angesiedelt werden. (S. 52)

• Im Kapitel „Umfassender Friedensauftrag" erinnern die deutschen Bischöfe an das „Recht auf Leben" und betonen, daß für die Kirche „der Schutz des menschlichen Lebens unteilbar ist". (S. 44) Sie „erinnern mit Nachdruck an das Wort Papst Pauls VI.: ‚Die Tötung eines menschlichen Lebewesens, sei es vor der Geburt, sei es danach, verletzt in erster Linie das unantastbare Moralprinzip, auf das sich die Auffassung von der menschlichen Existenz immer beziehen muß: das Leben des Menschen ist unantastbar und heilig vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an bis zum letzten Augenblick seines natürlichen Lebens in dieser Zeit.'"

Noch deutlicher betonen die amerikanischen Bischöfe den Zusammenhang von Frieden und Abtreibungsfrage: „Keine Gesellschaft kann in Frieden mit sich und der Welt leben, ohne sich des Wertes und der Würde jedes Menschen und der Heiligkeit alles menschlichen Lebens (Jak 4, 1-2) voll bewußt zu sein. Wenn wir Gewalt akzeptieren, wird auch der Krieg selbstverständlich ... Besonders die Abtreibung stumpft das Gefühl für die Heiligkeit des Menschenlebens ab. Wenn in einer Gesellschaft Ungeborene mutwillig getötet werden, - wie können wir da erwarten, daß die Menschen sich abgestoßen fühlen, wenn es darum geht, unschuldige Zivilisten im Krieg zu töten oder mit dem Tod zu bedrohen?" (S. 105)

Die amerikanischen Bischöfe sind sich bewußt, daß es einen Unterschied gibt zwischen der Abtreibung und der Vernichtung menschlichen Lebens im Krieg. Sie räumen ein, daß selbst im Fall gerechtfertigter Verteidigung unbeabsichtigt Verluste an unschuldigen Menschen eintreten können, aber nichts kann „den direkten Angriff auf das Leben unschuldiger Menschen im Krieg oder außerhalb des Krieges rechtfertigen. Abtreibung ist ein solcher Angriff." (S. 106)

Ähnlich wie bei uns gibt es auch in den Vereinigten Staaten eine wirkliche Perversion des Denkens, die lauthals gegen den Krieg protestiert, aber ungerührt dem Mord an Ungeborenen zustimmt, ja, ihn als Selbstbestimmungsrecht der Frau fordert. So befindet sich unter den 340 Frauen und Männern, die gegen die „frauenfeindliche Politik" der CDU/CSU, die dem nahezu wahllosen Massenmord an Ungeborenen wenigstens in etwas wehren will, auch eine der engagiertesten Vertreterinnen der sog. Friedensbewegung: Petra Kelly, die in der Nr. 25 vom 15. Juni 1983 des „Stern" in den Schlachtruf (im eigentlichen Sinn des Wortes) einstimmte: „Schwangerschaftsabbruch weiterhin auf Krankenschein!"

Man mag vielleicht geteilter Ansicht darüber sein, ob die sog. Nachrüstung ihren Zweck erreicht, den Frieden sicherer zu machen. Aber selbst die Gegner einer Aufstellung von Raketen seitens der USA, die die gewaltige Übermacht der sowjetischen Mittelstreckenraketen in etwa ausgleichen sollen, behaupten für gewöhnlich nicht, die USA wollten mit

ihren Raketen einen Krieg vom Zaun brechen. Aber Ungeborene sollen wahllos gemordet werden dürfen, wenn ihre „Mütter" sich hiervon einen Gewinn an „Lebensqualität" versprechen. „Viele stehen nicht mehr an unserer Seite, wenn wir uns bemühen, die Schrecken der Abtreibung zu vermindern und Nein zum Krieg gegen unschuldiges menschliches Leben im Mutterleib sagen, das nicht indirekt, sondern direkt getötet wird", sagen die amerikanischen Bischöfe zu dieser Schizophrenie des Denkens.

„Wir müssen uns fragen, wie lange eine Nation, die bereit ist, das ‚Recht' zur Tötung wehrlosen menschlichen Lebens durch Abtreibung verfassungsmäßig zu garantieren, sich wahrscheinlich zurückhalten wird bei der Anwendung strategischer Kriegführungsmaßnahmen, die bewußt darauf aus sind, Millionen wehrloser Menschen zu töten, wenn es ‚vorteilhaft' erscheint. Seit 1973 sind in den Vereinigten Staaten schätzungsweise 15 Millionen Abtreibungen erfolgt, Symptom einer Krankheit des menschlichen Geistes." (S. 106)

Jedermann ist bekannt, daß auch in der Bundesrepublik Jahr für Jahr zahlreiche, oder besser, zahllose Ungeborene auf Grund einer „sozialen Indikation" getötet werden: Dies in einem der reichsten Länder der Welt!

*

Während die amerikanischen Bischöfe möglichst konkrete Antworten auf konkrete Fragen geben wollen, wobei sie unseres Erachtens doch gelegentlich ihre fachliche Kompetenz überschritten haben, halten sich hier die deutschen Bischöfe in weiser Selbstbescheidung zurück. Es ist keine Drückebergerei, wenn sie nicht versuchen, auf schwierige Fragen einzugehen, über die selbst bei militärischen Fachleuten unterschiedliche Meinungen bestehen. Sie sind sich bewußt, daß es dem kirchlichen Amt aufgetragen ist, „die Prinzipien und Normen des sittlich Verpflichtenden zu verkündigen, sei es gelegen oder ungelegen. Dadurch werden dem Gewissen der Gläubigen und aller Menschen guten Willens Orientierungshilfen für das Handeln gegeben. Die Verantwortung für die Anwendung moralischer Grundsätze trägt der Handelnde selbst, sie kann ihm nicht abgenommen werden." (S. 64 f)

Beide Bischofsworte rufen die Mahnung des II. Vaticanums in Erinnerung, daß es auch unter Christen Fragen gibt, in denen selbst sittlich hochstehende Persönlichkeiten unterschiedliche Auffassungen vertreten können: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge den Christen eine bestimmte Lösung in der konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein." (S. 9)

Beide Bischofskonferenzen fordern zum Dialog in der schwierigen Frage der Friedenssicherung und Friedensförderung auf. Wenn der Dialog aber zu einem echten Gedankenaustausch führen und nicht in parallel verlaufenden Monologen versanden soll, ist neben der Bereitschaft, aufeinander zu hören und die Argumente des anderen wirklich zu prüfen, auch *solide Sachkenntnis nötig*. Nicht jeder, der sich berufen fühlt, auf diesem komplexen Gebiet mitzureden, verfügt über das nötige Rüstzeug. Die beiden bischöflichen Dokumente bieten hier wichtige Entscheidungshilfen. Deshalb „ist es nötig, die Kenntnis der kirchlichen Friedenslehre zu vertiefen, wie sie in den Äußerungen der Päpste, den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland niedergelegt ist. Auch das Studium der päpstlichen Botschaften zum Weltfriedenstag und der entsprechenden Arbeitshilfen ist zu empfehlen; sie bieten mit ihren thematischen Schwerpunkten einen guten Einstieg in Einzelaspekte des Friedens und der Friedensarbeit." (Gerechtigkeit ..., S. 64)

So bleibt zu hoffen, daß der Eifer für die Sache des Friedens nicht zum „Kampf um den Frieden" führt. Mit den amerikanischen Bischöfen ist der Verfasser „der Ansicht, daß die Meinungsverschiedenheiten so ausgedrückt werden sollen, wie es der Rahmen der katholischen Morallehre erlaubt. Wir brauchen in der Kirche nicht nur Überzeugung und Hingabe, sondern auch Höflichkeit und Nächstenliebe." (S. 8)

PROF. DR. REMIGIUS BÄUMER

Ein neues Galilei-Bild

Die Gestalt Galileis steht seit langem in Diskussion. Sein Name ist weithin zum Symbol geworden. Wo immer der Name Galilei genannt wird, werden die durch seinen Fall ausgelösten Konflikte zwischen Naturwissenschaft, Freiheit der Forschung, Freiheit des Geistes und Theologie und Kirche sichtbar. Auf diese Tatsachen hat **Walter Brandmüller** in seinem Buch: *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum (Regensburg 1982)* nachdrücklich hingewiesen.

Es ist auch verständlich, daß sich um Galilei Legenden ranken. Trotz des Nachweises, daß es sich um Legenden handelt, werden sie in der herkömmlichen Literatur immer wieder zitiert. So z. B. das angebliche Wort Galileis: „Und sie bewegt sich doch", das Galilei, mit dem Fuße trotzig aufstampfend, gesprochen habe, als er nach seiner Anhörung das Gebäude der Inquisition verließ. Zu den Legenden gehört auch das Wort von dem Kerker der Inquisition, in dem angeblich Galilei gefangen gehalten wurde. Diese Fabeln hat man, ähnlich wie die Legende vom Thesenanschlag Luthers, auch auf eindrucksvollen Bildern dargestellt.

Von einer Kerkerhaft Galileis kann man keineswegs reden. Während der Tage, die Galilei im Inquisitionspalast verbringen mußte (vom 10.–30. April 1633), sowie der knappen Stunden am 10. Mai und der Zeit vom 21.–24. Juli für Schlußverhör und Abschwörung, wohnte er in der Wohnung eines höheren Beamten der Inquisition, der ihm mehrere Räume abgetreten hatte, wo ihn sein Diener betreuen und aus der Küche des Florentinischen Gesandten verpflegen konnte. Während der übrigen Zeit seines römischen Aufenthaltes war Galilei Gast des Florentinischen Botschafters in dessen Palast bei S. Trinità dei Monti. Später bestand sein „Gefängnis" im bischöflichen Palast seines Freundes Ascanio Piccolomini in Siena sowie in seiner eigenen Villa in Arcetri bei Florenz.

Ebensowenig wie Galilei eingekerkert worden ist, wurde er, wie Brandmüller nachweist, gefoltert. Die Prozeßakten sprechen zwar von einem strengen Verhör. Aber Personen über 60 Jahre wurden niemals dieser grausamen Prozedur unterworfen.

In das Reich der Legende gehört auch die eindrucksvolle Schilderung, nach der Galilei halb nackt, nur mit einem Büßerhemd bekleidet, seine Abschwörungsformel verlas.

Diese angeführten Beispiele machen bereits deutlich, mit welchen Zügen das Geschichtsbild breitester Kreise von dem

Fall Galilei geformt worden ist. Sie zeigen zugleich, welcher Methoden man sich bedient hat, um das Bild Galileis in einseitiger Weise zu verfälschen. *Die Tendenz war klar: Man versuchte im Fall Galilei die intolerante Haltung der Kirche gegen die Wissenschaft aufzuzeigen bzw. die Irrtumsfähigkeit der Kirche nachzuweisen.*

• Wie stark dieser Versuch gelungen ist, zeigt ein Blick selbst in bischöfliche Aussagen auf dem 2. Vatikanischen Konzil. So erklärte z. B. Kardinal Suenens am 30. April 1964 bei der Beratung des Schemas 13 über „Die Kirche in der Welt von heute": „Folgen wir dem Fortschritt der Wissenschaft! Ich beschwöre Sie meine Brüder, vermeiden wir einen neuen Galilei-Prozeß. Ein einziger genügt für die Kirche". Auch sonst wurde auf dem Konzil der Name Galilei für Fortschritt der Wissenschaft und menschlicher Kultur angeführt. Am 4. November 1964 forderte Bischof Elchinger von Straßburg eine durch die höchste kirchliche Autorität zu vollziehende Rehabilitation Galileis. Er erblickte darin ein Mittel, der Welt zu beweisen, daß die Kirche der modernen Kultur keineswegs ängstlich und abwehrend gegenüberstehe, wie dies viele glaubten.

Papst Paul VI. entsprach diesen Wünschen, als er bei einem Besuch in Pisa am 10. Juni 1965 empfahl, das katholische Volk solle den Glauben Galileis, Dantes und Michelangelos nachahmen. Der Papst nannte die Namen der drei Männer in dieser Reihenfolge. Am 7. Dezember 1965 wurde die Konstitution „Gaudium et spes" verabschiedet, in der es heißt: Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern. Die durch sie entfachten Streitigkeiten und Auseinandersetzungen schufen in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft.

Der verabschiedete Text war bei den Beratungen heftig diskutiert worden. Man wies darauf hin, daß man den Fall Galilei in seinem historischen Zusammenhang sehen müßte. Andere Konzilsväter äußerten die Empfehlung, sich dazu gar nicht zu äußern. Durch solche Ausführungen werde nur ein Minderwertigkeitskomplex der Kirche gegenüber der Wissenschaft offenbar.

Die Formulierung der Konzilskonstitution macht das Trauma sichtbar, das der Fall Galilei auch in Kreisen von Bischöfen hinterlassen hat.

*

Umso wichtiger ist es nach Brandmüller, daß man unbefangen versucht, den Fall Galilei zu diskutieren. Man muß den Fall Galilei aus den Voraussetzungen seiner eigenen Zeit zu verstehen suchen. Das setzt voraus, daß man einmal ganz bewußt, all das zu ignorieren versucht, was seit dem Jahre 1633 an Erkenntniszuwachs geschehen ist. „Wir müssen versuchen, Galilei und seine Richter mit den Augen eines Zeitgenossen zu sehen, der all das noch gar nicht wissen kann, was dem später Geborenen selbstverständlich erscheint."

Zur geschichtlichen Verfaßtheit von Mensch, Gesellschaft und Kirche gehört nun einmal das Fortschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit, ebenso wie der Verlust schon gewonnener Einsichten. Wer dies im Auge hat, wird beim Urteil über Galilei und seine Richter vorsichtig, weil er sich der Begrenztheit eigener Einsicht und eigenen Urteils bewußt ist.

• Brandmüller gibt anschließend einen geschichtlichen Überblick über Leben und Werk von Galilei. Eingehend berichtet er über *Galileis Reise nach Rom im März 1611.* Damals waren 24 Jahre vergangen, seitdem er zum ersten Mal die Ewige Stadt besucht hatte. Was Galilei diesmal anzog, war das gelehrte Rom, das in dem Collegio Romano der Jesuiten und

in der Accademia dei Lincei seine Brennpunkte hatte. Besonders die Jesuiten im Collegium Romanum befaßten sich in diesen Jahren mit der Astronomie. Am Kontakt mit ihnen war Galilei gelegen. Auch in Kreisen des Kardinalskollegiums interessierte man sich für Astronomie. Man war begierig, den berühmten Erforscher des Sternenhimmels zu sehen und von seinen Forschungen zu hören, als er am 29. März 1611 in Rom eintraf.

Den Höhepunkt bildete eine Audienz bei Paul V., der den Gelehrten aus Florenz mit Zeichen außerordentlicher Hochschätzung ehrte. Im Kardinalskollegium fand er große Anerkennung. Am 25. April 1611 wurde er von der Accademia dei Lincei in feierlicher Sitzung empfangen und als Mitglied aufgenommen. Das Collegium Romanum hielt am 13. Mai zu Ehren Galileis eine wissenschaftliche Akademie ab, in der er als der hochberühmte und meistbeglückte Sternenforscher gefeiert wurde.

Inzwischen trat *Robert Bellarmin* auf den Plan, eine Persönlichkeit von wissenschaftlichem und menschlich-religiösem Rang. Er legte seinen Ordensbrüdern am 19. April 1611 fünf Fragen vor: Er wollte wissen, ob die im einzelnen aufgeführten Beobachtungen Galileis den Tatsachen entsprächen. Die Antwort erfolgte binnen fünf Tagen. Sie enthielt mit geringfügigen Unterschieden die Bestätigung der Observationen Galileis. Nun kam es darauf an, welche Folgerungen aus diesen Entwicklungen gezogen würden. Damit begann die *Auseinandersetzung um Kopernikus* und Bellarmin übernahm dabei die führende theologische Rolle.

Die Bilanz des römischen Aufenthalts Galileis, den er am 4. Juni 1611 beendete, war für ihn erfolgreich, nicht ohne weiteres für die kopernikanische Sicht, denn Galileis Beobachtungen vermochten wohl Zweifel am System des Ptolemäus zu wecken, nicht aber Kopernikus zu beweisen.

• Um die jetzt einsetzenden theologischen Diskussionen in ihrer historischen Bedeutung zu erfassen, muß man auf das Jahr 1543 zurückblenden. Damals erschien das bahnbrechende Werk „De revolutionibus orbium celestium" des Frauenburger Domherrn Nikolaus Kopernikus. Seine Lehre von der feststehenden Sonne und der sich um diese bewegenden Erde war nicht so revolutionär wie oft angenommen wird. Vor ihm hatte bereits um die Mitte des 14. Jahrhunderts der Pariser Professor *Nikolaus von Oresme* die Achsendrehung der Erde gelehrt. Ein Jahrhundert später vertrat *Kardinal Nikolaus von Kues* die gleiche Ansicht und 1520 hatte *C. Calcagnini* ein Werk veröffentlicht, das den Titel trug „Der Himmel steht fest und die Erde bewegt sich". Kopernikus hatte bereits mit Widerspruch zu seiner These gerechnet, in der Vorrede hatte er geschrieben: Sollten etwa leere Schwätzer, die allen mathematischen Wissens bar sind, sich dennoch ein Urteil anmaßen und durch absichtliche Verdrehung irgendeiner Stelle der Heiligen Schrift mein Werk tadeln und angreifen, so werde ich mich nicht um sie kümmern, sondern ihr Urteil als unbesonnen mißachten.

Interessanterweise kam jedoch ein *Widerspruch* gegen Kopernikus nicht aus Rom, sondern *aus Wittenberg.* Luther erklärte bereits am 4. Juni 1539 in seinen „Tischgesprächen": „Es ward gedacht eines neuen Astrologi, der wollte beweisen, daß die Erde bewegt würde und umginge, nicht der Himmel oder das Firmament, Sonne und Monde ... der Narr will die ganze Kunst astronomiae umkehren. Aber wie die Heilige Schrift anzeiget, so hieß Josua die Sonne stillstehen, und nicht das Erdreich". Melanchthon meinte: man dürfe die Hypothesen des Ptolemäus, welche durch das Zeugnis so vieler Jahrhunderte bestätigt seien, nicht in verwegener Weise beseitigen. Es gebe Leute, die allem Anschein zum Trotz allerlei Possen über die Bewegung der Himmelskörper erdichteten,

wo doch physikalische und biblische Gründe solchen Neuerungen in der Astronomie entgegenstünden.

Eine Ausnahme machte *Andreas Osiander,* der Reformator der Stadt Nürnberg. Er besorgte 1543 den Druck der Schrift des Kopernikus und bezeichnete in einem Vorwort das System des Kopernikus als eine mathematische Arbeitshypothese. Solche Hypothesen brauchten keineswegs wahr, ja nicht einmal wahrscheinlich zu sein, wenn sie nur ihrem Zwecke dienten. Es sei klar, daß die Astronomie die Ursachen der Himmelsbewegungen gar nicht kenne.

Trotzdem: Die Angriffe gegen Kopernikus blieben nicht aus. In Tübingen bekam *Johannes Kepler* die Opposition gegen Kopernikus zu spüren. Er mußte als Anhänger des Kopernikus Tübingen verlassen und fand sein Wirkungsfeld daraufhin im katholischen Raum.

Die Bewußtseinslage der damaligen Welt gab der Generalvikar von Padua Cualdo mit den Worten Ausdruck: „Daß die Erde sich drehe – bislang habe ich weder einen Philosophen noch einen Astrologen angetroffen, der diese ihre Meinung unterschreiben wollte. Viel weniger werden es die Theologen tun", schrieb er am 6. Mai 1611 an Galilei. Er fuhr fort: „Überlegen Sie es sich darum gut, bevor Sie diese Ihre Meinung als wahr behaupten und veröffentlichen."

• Die Opposition gegen Galilei formierte sich noch im gleichen Jahr. Es kam zu einer literarischen Auseinandersetzung und 1615 zu einem ersten Zusammenstoß mit der Inquisition.

Im Prozeß gegen Galilei ging es um die Frage, wie sich die Kirche zum kopernikanischen Weltsystem stellen solle. Den Gutachtern des Heiligen Offiziums wurden am 23. Februar 1616 zwei Thesen zur Begutachtung vorgelegt, die den wesentlichen Inhalt der Lehren des Kopernikus wiedergaben. Sie lauteten: „1. Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und ohne jede Bewegung von einem Ort zum anderen. 2. Die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt und auch nicht unbeweglich. Sie bewegt sich vielmehr als Ganzes und dies Tag für Tag."

Das Ergebnis der Gutachter lautete: Die erste These von der Bewegungslosigkeit der Sonne sei töricht, philosophisch ungereimt und formell häretisch, insofern sie sowohl dem Wortlaut als auch der allgemeinen üblichen Erklärung vieler Stellen der Heiligen Schrift ausdrücklich widerspricht. Hinsichtlich der These von der Erdbewegung kam man zu dem Schluß, sie verdiene die gleiche Zurückweisung vom philosophischen Standpunkt aus, theologisch gesehen sei sie mindestens als irrig im Glauben zu bezeichnen. Den Männern des Heiligen Offiziums ging es also um die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, die man durch die Behauptung des kopernikanischen Systems – wenn auch zu unrecht – in Frage gestellt sah.

Galilei versprach, die Lehre des Kopernikus nicht mehr zu verbreiten. Trotzdem konnte Galilei an seiner Hypothese weiterarbeiten. Am 11. März 1616 empfing Papst Paul V. Galilei zu einer dreiviertelstündigen Unterredung. In Italien breiteten sich übertreibende Gerüchte über eine Maßregelung Galileis durch die Inquisition aus. Daraufhin stellte ihm Kardinal Bellarmin am 26. Mai 1616 eine Ehrenerklärung aus. Galilei sei nur die päpstliche Entscheidung mitgeteilt worden über die Schriftwidrigkeit der Kopernikus zugeschriebenen Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne.

In den nachfolgenden Jahren setzte Galilei seine Forschungen fort. Erst 1632 kam es dann nach Veröffentlichung weiterer Schriften zu einem Prozeß gegen Galilei. Das Heilige Offizium untersuchte seine Schrift ‚Dialogo' und faßte am 23. September den Beschluß, Galilei nach Rom vorzuladen. Er bereitete eine schriftliche Verteidigung vor. Am 22. Juni 1633 wurde das Urteil verkündet. Die Lehre des Galilei wurde als schriftwidrig verurteilt. Galilei schwor seiner Lehre ab.

Im Prozeß waren übrigens die Ansichten des Kardinalskollegiums geteilt. Von zehn Kardinälen verweigerten drei die Unterschrift unter das Urteil gegen Galilei.

• Brandmüller skizziert den damaligen Stand der Wissenschaft und die geistesgeschichtliche Situation. Über Form und Inhalt des Galilei-Urteils stellt er fest, daß die Urteile von 1616 und 1633 widerruflich waren. Es handelte sich hier um eine Entscheidung nachgeordneter kurialer Behörden, nicht um eine unfehlbare Entscheidung der Kirche, die nur von einem allgemeinen Konzil oder vom Papst als Kathedralentscheidung gefällt werden kann.

Nach Brandmüller irrte sowohl die Kurie als auch Galilei. Die Kurie irrte und Galilei erwies sich mit seiner Forderung nach einer Unterscheidung des buchstäblichen und des eigentlichen Sinnes der Heiligen Schrift als der theologisch klarere Kopf. Galilei irrte, weil die kopernikanische Lehre nur eine Arbeitshypothese war. Das Recht auf Irrtum kann man nach Brandmüller weder den verantwortlichen Kardinälen noch Paul V. und Urban VIII. bestreiten. Daß sie in dem scheinbaren Dilemma die Unantastbarkeit der Bibel für ein höheres und darum schutzbedürftiges Gut hielten als ein astronomisches Weltsystem, ist ihnen nicht zu verargen, es war dies ihr Tribut an die Geschichtlichkeit menschlichen Erkennens.

Das herkömmliche Urteil über Galilei lautet jedoch eindeutig zuungunsten der Kirche. Sie habe jede naturwissenschaftliche Erkenntnis verurteilt und sich somit ins Unrecht gesetzt. Galilei sei zur Gallionsfigur einer bewußt atheistischen Wissenschaft geworden.

*

In einem Nachwort urteilt Brandmüller: „Was das Verhältnis von Naturwissenschaft und Kirche anlangt, erleben wir derzeit einen tiefgreifenden Wandel". Er erinnert an die Erklärung von zwölf Nobelpreisträgern in ihrer Adresse vom 22. 12. 1980 an Papst Johannes Paul II., den er als Text von säkularer Bedeutung bezeichnet, der im Prinzip den oft beklagten Graben zwischen Naturwissenschaft und Religion überbrücke. Brandmüller schließt sein Buch mit der Feststellung: „War Galilei bislang Symbolfigur für den Konflikt zwischen Wissenschaft und Glauben, so mag in Zukunft sein Name für den Einklang beider zeugen".

Das Buch ist verständlich geschrieben, geistvoll und gut belegt. Er versucht den Fall Galilei mit neuen Überlegungen und Argumenten zu bewerten, kann herkömmliche Pauschalurteile zurückweisen und eine Reihe von bisher unberücksichtigen Aspekten vorbringen. Eine anregende und diskussionswürdige Untersuchung.

PROF. DR. WOLFGANG KUHN

Christuswärts – der Weg aus der Sackgasse moderner Wissenschaftsgläubigkeit

Georg Siegmund nennt in seinem Geleitwort zu Max Thürkaufs neuem Buch ‚Christuswärts' den für seine Forschungsarbeiten im Bereich der Isotopentrennung und Massenspektrographie mit dem Ruzicka-Preis ausgezeichneten Baseler Physikochemiker einen ‚Bußprediger in unserer Zeit'. In der Tat: das offene, mutige Bekenntnis, das der international bekannte und geachtete Naturwissenschaftler ungeachtet aller Repressalien hier gewagt hat, ist eine echte ‚Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus', wie es im Untertitel heißt. (**Max Thürkauf: Christuswärts – Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus.** Christia-

na-Verlag Stein am Rhein, 1983, 144 Seiten, DM 12,–). Ja mehr noch: eine Hilfe zum Beten, zu jenem ‚Sehen mit dem Herzen' im Sinne des großen Blaise Pascal, das Thürkauf gerade in unserer gegenwärtigen Situation mit Recht als unendlich wichtiger erachtet denn das nur oberflächliche Sehen der Naturwissenschaftler mit all ihren Mikro- und Teleskopen! Führt es doch lediglich zu einer ‚schreckliche(n) Verengung der Weltanschauung durch den Totalitätsanspruch der Wissenschaft' (S. 13) – die Folge jener **‚eigentlichen Sünde' des Galilei, alles ‚meßbar' machen zu wollen** und dogmatisch zu behaupten, das ‚Buch der Natur' sei ausschließlich ‚in der Sprache der Mathematik' geschrieben.

*

Aber, so mahnt Thürkauf, „das Unmeßbare kann nicht meßbar gemacht werden. Der größte Teil der Welt ist unmeßbar und überdies unermeßlich" (S. 50). Daher gehört ‚die beschränkteste Form der Erkenntnis einer Wissenschaft, die nur nach dem W i e fragt' (S. 12), die lediglich das ‚know how' interessiert, das ‚wie geht es?' – und deren Vertreter deshalb keine Wissenschaftler, sondern eben nur ‚Wisser' sind. „Die moderne Naturwissenschaft hat das Wissen gemehrt, nicht aber die Weisheit" (S. 97) klagt Thürkauf. Jedoch: Wissen veraltet, Weisheit hingegen nie (S. 29). Diese moderne Naturwissenschaft hat mit ihrer ausschließlichen Beschränkung auf die Frage ‚wie' die uralte Reihenfolge des Fragens ‚Wer – Was – Wie' auf die letzte, für alle echte Kultur unwichtigste Frage, auf die Frage ‚wie' – die verstümmelte Frage aller Technokraten eingeengt. Thürkauf erklärt die kulturträchtige, zur Weisheit und Wahrheit hinleitende Reihenfolge dieser Fragen: „Wer hat die Welt erschaffen? Was hat Gott geschaffen? Wie hat Gott geschaffen?" Die moderne Naturwissenschaft hat es sich mit ihrer Beschränkung bequem gemacht, denn „die Gottessuche ist schwer, weil dabei weder auf die Welt, noch auf die Wüste verzichtet werden kann". Diese Wüste – das ist das Verlassen wirtschaftlicher Sicherheit „um in der Wüste des Materialismus das Was des Wie der modernen Naturwissenschaft zu erkennen. Das Was, das zum Wer, zu Gott führt". Nur um diesen hohen Preis ist die Antwort auf die Frage ‚Was ist die moderne Naturwissenschaft?' zu erhalten – und er setzt sowohl jahrzehntelange Arbeit im Forschungslaboratorium als auch ein mindestens ebenso langewährendes freiwilliges Verlassen des Wissenschaftsbetriebes voraus. Daß er selbst dieses opfermutige Beispiel vorlebt, aus Gewissensgründen auf Amt und Gehalt verzichtet hat, um ein glaubwürdiger ‚Rufer in dieser Wüste' sein zu können, das verschweigt Max Thürkauf in seiner Bescheidenheit und preist allein den Mut eines Charles de Foucauld oder Carlo Carretto (S. 137).

Unbarmherzig rechnet Thürkauf mit dieser modernen Naturwissenschaft ab, die es uns mit ihrer Menge an Wissen so schwer macht „nach der Art des Sokrates weise zu werden, weil man heute viel mehr wissen muß, um zu wissen, daß man nichts weiß" (S. 137). Denn das Wissen ist für die Weisheit zwar eine notwendige, jedoch nicht hinreichende Voraussetzung. Mit Hermann Hesse charakterisiert er die ‚Macher' dieser Wissenschaft, die allein am ‚Wie', am ‚know how', am ‚Zweck' und nicht am ‚Sinn' interessiert sind und niemals nach dem ‚Was' ihres Tuns fragen, die lediglich die ‚hervorbringende Urteilskraft' anerkennen und den Erkenntniswert der ‚anschauenden Urteilskraft' leugnen, treffend als Menschen, die alles erklären und nichts verstehen! Sie werden damit zu willkommenen Wegbereitern des Materialismus, jener dürftigen Ideologie, die – peinlicherweise! – des Geistes bedarf, um den Geist zu leugnen! Thürkauf nennt die Folge dieser Leugnung des Geistes durch den Geist ‚die Sünde wider den Heiligen Geist' (S. 103).

Nirgends zeigt sich die Kurzschlüssigkeit dieses Denkens moderner Naturwissenschaftler, die niemals ü b e r Naturwissenschaft (und ihre methodischen Grenzen!) nachdenken wohl eindrucksvoller als in den *Zirkelschlüssen, auf denen der materialistische Neodarwinismus mit allen Teildisziplinen beruht.* Ist es doch sogar mit Hilfe dieser Evolutionstheorie wissenschaftsgläubigen Theologen gelungen „die Erbsünde abzuschaffen und damit Christus von seinem Erlösungsopfer zu erlösen" (S. 138). In der Tat ist Naturforschung ohne Gebet ein schneller, vor allem jedoch ein bequemer Weg, um von Gott abzukommen, aber „mit Theologie ohne Gebet geht es noch schneller" meint Thürkauf und kritisiert an ‚modernen' Theologen, daß sie zu viel ü b e r Gott reden, statt mit ihm, also beten. Er empfiehlt daher dem Naturwissenschaftler, was Benedikt von Nursia seinen Mönchen aufgetragen hat: ora et labora – nicht umgekehrt! Die Frage nach Gott, das Gebet muß wieder an erster Stelle stehen – vor der Frage nach dem ‚Was' und dem heute allein noch interessierenden ‚Wie' zum technokratischen ‚Zweck' materieller Macht.

Einer Wissenschaft, der nur an dem ‚Zweck', nicht aber am ‚Sinn' etwas liegt, hält Max Thürkauf den nicht-meßbaren Wert der Liebe entgegen, die das „im letzten Zwecklose und im Eigentlichen Sinnvolle der Welt" beinhaltet. Da in unserer zweckvollen Zeit die Liebe fehlt, das Pascal'sche Sehen mit dem Herzen, wird diese ihre Zweckfülle sinnlos. Sitz der Liebe ist nun einmal das Herz und nicht der Kopf!

„Was wir brauchen" fordert Thürkauf, „ist eine Freiheit für Verantwortung, also eine Freiheit für Gott, statt der Freiheit von Gott, welche die Materialisten wollen und damit in die Gefangenschaft ihrer Götzen geraten: der Maschinen ... Tatsächlich wurzelt der Mißbrauch, von dem hier die Rede ist, in einer Verkopfung, Verzweckung, eigentlich Entmütterlichung des Christentums, dessen Zentrum das Herz Christi als das Gefäß der Liebe der Welt ist" (S. 138). Der einzige Weg, der uns vor dem sicheren Verderben durch den Mißbrauch der modernen Naturwissenschaft bewahren kann, ist: „Unsere Herzen müssen Ebenbilder des Herzens Christi werden!".

*

Auch in ‚Christuswärts' wieder erweist sich Max Thürkauf als ein Meister des geistsprühenden und geistkonzentrierten Aphorismus. Wer diese bewegende Lektüre aus der Hand legt, wird jedoch in erster Linie Dankbarkeit empfinden. Dankbarkeit gegenüber einem Verfasser, der – getreu seinen eigenen Erkenntnissen und Grundsätzen – nicht allein dem Kopf, dem Intellekt eine wissenschaftlich fundierte ‚Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus' bietet, sondern gerade dem so vernachlässigten und abgewerteten ‚Sehen mit dem Herzen' den gebührenden höheren Rang einräumt. Daß ein verdienstvoller, bekannter Naturforscher nicht nur das Beten als einzig wirksamen Ausweg aus einer verzweifelten Situation empfiehlt, sondern seine Leser zugleich selbst zum Gebet hinführt, ja gemeinsam mit ihnen betet – das darf gerade heute im positivsten Wortsinne als ‚sensationell' angesehen werden! Es ist diese Bekennertat umso dankenswerter, als „ein Wissenschaftler ... zur Erlangung religiöser Wahrheiten mindestens so viel geistige Arbeit (benötigt), wie er zur Erkennung physikalisch-chemischer Richtigkeiten leisten muß. Wer diese Arbeit nicht aufbringen will" so mahnt Max Thürkauf, „betrachte seine Ignoranz nicht als einen Beweis für die Nichtexistenz Gottes" (S. 75).

Religiös interessierte Laien, besonders wenn sie Religionsunterricht geben, sind oft sehr dankbar für die Hilfe, die sie in „Theologisches" finden. Es wäre deshalb ein seelsorgliches Anliegen, gerade die Religionslehrer auf die Offerten-Zeitung mit ihrer Beilage aufmerksam zu machen.

PROF. DR. JOHANNES STÖHR

Der Bischof: Zeuge der göttlichen und katholischen Wahrheit

Rudolf Graber, *Dienst am Wort. Predigten-Ansprachen-Literarische Beiträge. Veröffentlicht vom Bischöflichen Domkapitel Regensburg als Ehrengabe zum 80. Geburtstag des H. H. Bischofs em. Dr. Rudolf Graber. Verlag des Bischöflichen Ordinariats Regensburg.*

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek: Graber, Rudolf: [Sammlung] Dienst am Wort: Predigten-Ansprachen-Literarische Beiträge von Rudolf Graber. Veröff. vom Bischöfl. Domkapitel Regensburg als Ehrengabe zum 80. Geburtstag von Bischof em. Dr. Rudolf Graber. - Furth b. La.: Maristen Druck 1983. 334 Seiten.

*

Die Verkündigung des Evangeliums gehört zu den hauptsächlichsten Ämtern des Bischofs, so erklärt die Konzilskonstitution Lumen gentium (Nr. 25). Die Bischöfe sind Glaubensboten, „authentische, d. h. mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer. Sie verkünden dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben ... die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren". Papst Johannes Paul II hat am 31. 10. 1982 näher erläutert, daß der Bischof „diesen Dienst an der Wahrheit und am christlichen Glauben ohne alle Zweideutigkeiten leisten muß". Das Regensburger Domkapitel hat seinem Oberhirten insbesondere für dieses Zeugnis gedankt und als Ausdruck seiner Verehrung den sechsten Band seiner Predigten, Ansprachen, Vorträge und Betrachtungen zum 80. Geburtstag, den er am 13. September 1983 feiern konnte, dem Episkopus emeritus vorgelegt.

Mehrere Register erleichtern die Benutzung dieses Bandes. Inhaltlich gesehen steht nach der Verkündigung der großen Glaubensmysterien die gelebte Nachfolge Christi im Blickpunkt der Aufmerksamkeit, wie sie vor allem auch am Beispiel der Heiligen deutlich wird. Es fehlt auch nicht der Dienst an der Una Sancta und das Bemühen um ein geeintes Europa. Erzbischof Elmar Maria Kredel bezeugt in seinem Vorwort, daß das Wirken Grabers als Diözesanbischof nicht nur im eigenen Bistum tiefe Spuren hinterlassen hat, sondern auch viele Menschen über die Bistumsgrenzen hinaus aufhorchen ließ. Der vorliegende Band sei mehr als die Festgabe an einen verdienten Jubilar; die Sammlung der Predigten, Ansprachen und Vorträge gibt einen Einblick in die Schwere der Verantwortung, mit der das Schiff der Kirche durch die Zeitströmungen gesteuert werden müsse.

„Aus Freude am Glauben und in Liebe zu Christus und seiner Kirche ist eine überzeugende Verkündigung gewachsen, die Priester und Laien brüderlich stärkt. Auch im vorliegenden Band mit einem breiten Spektrum aktueller und bleibender Themen wird die Verwurzelung in biblischer und patristischer Theologie deutlich, aber auch die Sorge, daß Gottes Wort in den Herzen der Menschen von heute Raum findet."

WILHELM SCHAMONI

Cäsar Gnasti

*** 4. IX. 1822 zu Prato, † 12. II. 1889 zu Florenz**

Nach seinem humanistischen Studium arbeitete Cäsar Gnasti in der Druckerei seines Vaters, beschäftigte sich aber zugleich sehr intensiv mit philologischen Arbeiten, die er, noch nicht 20 Jahre alt, zu publizieren begann. Er wurde 1850 als Domarchivar nach Florenz gerufen, 1852 heiratete er – der Ehe entsprossen vier Kinder –, 1854 übernahm er die Aufsicht über die staatlichen Archive der Toscana. Seine wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigten sich mit Geschichte, besonders auch Kunstgeschichte, mit Textkritik, Philologie und Lexikographie. Er war ein Meister der Sprache, übersetzte gern und liebte es, über Heilige zu schreiben. Sein Lieblingsheiliger war der hl. Franz von Assisi. Mit 20 Jahren war er Mitglied des Dritten Ordens dieses Heiligen. Das Geheimnis seines religiösen Strebens war, „immer in der Gegenwart Gottes zu stehen, alles zu seiner Verherrlichung zu tun, in allen Dingen sich gern dem Willen Gottes zu überlassen und sich um die irdischen Dinge keine großen Sorgen zu machen." Wie sehr er hinter dem Vordergründigen des geschichtlichen Verlaufes Gott als den Herrn und das Ziel aller Geschichte sah, zeigt dieses Wort, das man über ihn geschrieben hat: Gnasti findet die Religion in der Geschichte und in der Religion die Geschichte.

Porträt aus seinen gesammelten Werken.

RESPONDEO-Hinweise

RESPONDEO – Nr. 2 »Vom Evangelium zu den Evangelien«, zusammengestellt von Wilhelm Schamoni, mit Beiträgen von Prof. P. Gaechter, Prof. Th. Boman, Prof. L. Bouyer, Prof. J. A. T. Robinson, Prof. H. Staudinger, W. Schamoni, behandelt eine zentrale Frage der geschichtlichen und inhaltlichen Glaubwürdigkeit der Offenbarungsquelle Bibel. Bitte beim Verlag (u. a. Adresse) bestellen. Die Schrift (Unkostenbeitrag 6.– DM erbeten) wird zugeschickt.

RESPONDEO – Nr. 1 von Prof. Henri van Straelen kann ebenfalls noch nachbestellt werden. Bitte vergessen Sie nicht einen Unkostenbeitrag für die beigelegte Broschüre zu überweisen. RESPONDEO – Nr. 3 wird im nächsten Heft angekündigt.

Diese Beilage der „Offerten-Zeitung" kann von Interessenten zusammen mit dieser bezogen werden. Das Jahresabonnement der „Offerten-Zeitung" beträgt einschließlich Porto DM 12,50. Bestellungen werden erbeten an den Verlag Josef Kral, Postfach 1180, 8423 Abensberg. – Postscheckkonto München 58 156-804, Raiffeisenbank Abensberg Kto.-Nr. 201200.