

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 40, Nr. 07/08

Juli/August 2010

INHALT

Manfred Hauke – Editorial	234
Paix Liturgique [„Liturgischer Friede“] Umfrage über das Interesse der praktizierenden Katholiken in Deutschland an der Heiligen Messe in der außerordentlichen Form des römischen Ritus	235
Sven Conrad Ein Ritus in zwei Formen? Über die Frage der Einheit des Römischen Ritus	239
Heinrich E. Bues 100 Jahre ökumenische Bewegung und die verwirrende „Viel- heit“ der Ökumene	261
Impressum	270
Joseph Schumacher Der katholische Kirchenbegriff als Verlängerung des Verständ- nisses des apostolischen Amtes in der katholischen Kirche	271
Johannes Stöhr Verba inordinata	283
Franz Prossinger Staat und Kirche in der Bibel – Ist der Staat eine Institution göttli- chen Rechts? Teil II	293
Josef Spindelböck Karol Wojtyła als Ethiker. Eine Einführung in sein Denken	309
Walter Hoeres Totale Reflexivität? Schnädelbachs Deutung der Aufklärung	323
Reinhard Dörner Der Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.	331
BUCHVORSTELLUNG	
Manfred Hauke Benedikt XVI.: Leidenschaft für die Wahrheit. Augustinus	334

MANFRED HAUKE

Editorial

Die Schwerpunkte des vorliegenden Heftes betreffen ein Jubiläum und ein jüngeres kirchliches Ereignis. Zunächst einmal gedenken wir des dreijährigen Jahrestages des Motu proprio „*Summorum Pontificum*“, das am 7. Juli 2007 veröffentlicht wurde und am 14. September 2007 in Kraft trat. Im laufenden Jahr sollen die Bischöfe des römischen Ritus Bericht erstatten über die durch das Motu proprio entstandene neue Situation.

Papst *Benedikt XVI.* unterscheidet die „ordentliche“ von der „außerordentlichen“ Form des römischen Ritus. In seinem Schreiben an die Bischöfe anlässlich des Motu proprio betonte der Heilige Vater, dass sich beide Formen des römischen „gegenseitig befruchten“ können. Als stärkeren Vorzug der älteren Form hob Benedikt XVI. namentlich die Sakralität hervor. Des weiteren geht es um „eine innere Versöhnung in der Kirche“. „Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des Missale Romanum. In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch. Was früheren Generationen heilig war, bleibt auch uns heilig und groß, es kann nicht plötzlich rundum verboten oder gar schädlich sein. Es tut uns allen gut, die Reichtümer zu wahren, die im Glauben und Beten der Kirche gewachsen sind ...“.

Unser Heft beginnt mit einer Umfrage im Auftrag der in Frankreich entstandenen *Organisation „Paix liturgique“* („Liturgischer Friede“) über das Interesse an der Liturgie in der „außerordentlichen“ Form. Dabei tritt ein bemerkenswerter Trend zutage. Ähnliche Untersuchungen hat es bereits für andere Länder gegeben. Danach gibt es vor allem bei der jüngeren Generation der katholischen Christen, die mit der Kirche verbunden sind, ein nicht zu unterschätzendes Interesse, an der außerordentlichen Form des römischen Ritus in ihrer eigenen Pfarrei teilzunehmen.

Ein weiterer Beitrag, aus der Feder des Liturgiewissenschaftlers *Sven Conrad*, befasst sich mit einigen grundsätzlichen Fragen über die Einheit des römischen Ritus, die sich aus dem Motu proprio ergeben. Darin finden sich auch konkrete Anregungen über die gegenseitige Bereicherung der beiden Formen der Liturgie.

Ein zweiter Schwerpunkt unseres Heftes liegt auf dem „Ökumenischen Kirchentag“, der vom 12.-16. Mai 2010 in München stattfand. *Heinrich E. Bues* bietet eine kritische Bestandsaufnahme, welche die konkreten Ereignisse in einen weiten Horizont ökumenischer Erfahrung hineinstellt. Die Situation der Ökumene in Deutschland lädt dazu ein, einige grundsätzliche Bemerkungen zur Wirklichkeit der Kirche darzulegen. Das geschieht in dem Beitrag von *Joseph Schumacher*, wäh-

rend der Artikel von *Johannes Stöhr* einige Fehlformen binnenkirchlicher Kommunikation kritisch unter die Lupe nimmt („Verba inordinata“). *Franz Prossinger* bietet dann einen zweiten Teil seiner bibeltheologischen Darlegungen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

Der Moralthologe *Josef Spindelböck* untersucht die Lehre von Karol Wojtyła als Ethiker, die zum Verständnis der päpstlichen Lehrverkündigung Johannes Pauls II. hilfreich ist. *Walter Hoeres* informiert uns über die Anliegen eines „frommen Atheisten“, des Berliner Philosophieprofessors *Herbert Schnädelbach*. Dabei zeigen sich die Gefahren einer „totalen Reflexi-

vität“, in der die elementaren seelischen Akte nicht mehr zum Zuge kommen. Die kritische Distanz darf nicht zur philosophischen und theologischen Grundhaltung werden.

Mit dem heutigen Heft beginnt eine Reihe kurzer Selbstvorstellungen katholischer Organisationen und Internetseiten, die für eine stärkere „Vernetzung“ der glaubenstreuen Kreise von Nutzen sein können. Die Serie beginnt mit dem „*Kardinal-von-Galen-Kreis*“ aus dem Bistum Münster, der sich in einer Zeit, in der Standhaftigkeit und Mut nicht immer zu den Tugenden katholischer VIPs gehören, auf den „Löwen von Münster“ beruft, den seligen Clemens August Graf von Galen.

PAIX LITURGIQUE [„LITURGISCHER FRIEDE“]

Umfrage über das Interesse der praktizierenden Katholiken in Deutschland an der Heiligen Messe in der außerordentlichen Form des römischen Ritus

Vorbemerkungen des Herausgebers: Im Juli 2010 jährt sich zum dritten Mal die Veröffentlichung des päpstlichen Motu proprio „Summorum Pontificum“, das die Möglichkeiten erweitert, die Heilige Messe im römischen Ritus nach dem Messbuch Papst Johannes' XXIII. zu feiern bzw. daran teilzunehmen. Diese Maßnahme von Papst Benedikt XVI. ist nicht nur als Entgegenkommen gegenüber der Piusbruderschaft anzusehen, sondern als Ermunterung für die ganze lateinische Kirche, die Schätze ihrer Überlieferung in ihr alltägliches Leben neu und vertieft aufzunehmen. Dabei geht es nicht um eine polemische Gegenüberstellung zwischen „alter“ und „neuer“ Messe, sondern um die Vorbereitung einer „Reform der Reform“, die ohne eine erneute Rezeption der im Kern auf Papst Gregor den Großen zurückgehenden Messliturgie nicht denkbar ist. Die folgende Umfrage bekundet ein Interesse, das die Verantwortlichen der Kirche nicht übersehen sollten. Wir danken „Paix liturgique“ für die Erlaubnis, den in deren Rundbrief veröffentlichten Text abdrucken zu dürfen (die deutschsprachigen Rundbriefe finden sich auf www.paixliturgique.at).

Für die Umfrage ist deren Methodik zu berücksichtigen: Sie wurde „online“ durchgeführt, also über Internet und Email. Aus diesem Grunde sind diejenigen Personen nicht erfasst worden, die kein Internet benutzen, also ein großer Teil der älteren Bevölkerung und ein gewichtiger Teil der regelmäßigen Kirchgänger; die Befragten sind demnach vorwiegend mittleren und jüngeren Alters. Auf diese Weise erklärt sich wohl der für manche schockierende, aber leider doch recht realistische Hinweis in der ersten Frage, dass nur 5,9 Prozent der befragten Katholiken wöchentlich (jeden Sonntag) an der Heiligen Messe teilnehmen. Umso interessanter ist dann die Auskunft unter Frage 5, wonach jeder vierte Katholik unter den Internetbenutzern sein Interesse bekundet, an der Messfeier in der außerordentlichen Form teilzunehmen, falls sie in der eigenen Pfarrei gefeiert wird. Ähnliche Umfrageergebnisse hat es in anderen Ländern gegeben (vgl. dazu www.paixliturgique.com). Das mit der Umfrage beauftragte Institut (Harris Interactice) ist international verbreitet

und hat eine jahrzehntelange Erfahrung (zur Vorgehensweise vgl. die Internetseiten der Firma). Die Zahl der Befragten ist relativ gering, scheint aber doch repräsentativ für einen allgemeinen Trend.

Bevor wir die Ergebnisse der Umfrage wiedergeben, seien die Anliegen von „Paix liturgique“ geschildert:

1. Präsentation von „Paix liturgique“

Wer sind wir?

Gläubige, die der römisch-katholischen Kirche tief verbunden sind Katholiken, die dem Heiligen Vater in Treue ergeben sind. Katholische Christen, die ihren Bischöfen aufrichtigen Respekt entgegenbringen und eine hohe Erwartung an sie haben, gleich Kindern gegenüber ihrem Vater. Personen, die danach streben, dem Lehramt der Kirche zu folgen, wie es im „Katechismus der Katholischen Kirche“ von Papst Johannes Paul II. 1992 erneut zusammenfassend dargelegt wurde. Christen, die in immer größerer Zahl wünschen, ihren katholischen Glauben innerhalb der Kirche und in Einklang mit ihrer traditionellen Liturgie zu leben, entsprechend den Bestimmungen und Intentionen des von Papst Benedikt XVI. promulgierten Motu Proprio *Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007.

Worum bitten wir?

Eine „weite und großzügige“ Auslegung und Anwendung der Privilegien und Bestimmungen, welche die Kirche den Gläubigen, die der außerordentlichen Form des Lateinischen Ritus verbunden sind, gewährt. Kirchen, wo diese traditionelle Liturgie nach dem Missale von 1962 wenigstens jeden Sonn- und Feiertag und in Einheit mit dem Ortsbischof zelebriert werden kann. Die Verkündigung des Katholischen Glaubens nach der Ordnung des „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 1992. Die Möglichkeit, in Frieden und Einklang mit der kanonischen Ordnung der Kirche all jene christlichen Werke entwickeln zu dürfen, welche für die Gläubigen unserer Tage von Nutzen sind.

Aufmerksame Priester, die, auf Frieden und Versöhnung bedacht, danach streben, allen, die gerechter Weise darum bitten, den Zugang zu den Sakramenten zu eröffnen.

Was motiviert uns?

Die endlosen und unfruchtbaren Querelen innerhalb der Kirche müssen ein Ende finden. Nachdem der Papst gefordert hat, dass die Sensibilität jener Gläubigen, die sich der außerordentlichen Form der römischen Liturgie verbunden wissen, geachtet und angenommen werden muss, bitten wir darum, den Reichtum dieses Schatzes für die ganze Kirche fruchtbar zu machen und in ihr Leben einzubringen. Zu einem historischen Zeitpunkt, da sich das kirchliche Leben in Europa (Frankreich/ Deutschland ...) in einer schwerwiegenden Krise befindet, ist es notwendig, die Versöhnung zwischen allen Gläubigen zu befördern: zwischen denjenigen in den diözesanen Pfarreien, denjenigen, die ihren Glauben durch ihre Verbindung zu den sogenannten „traditionellen“ Gemeinschaften, die mit dem Heiligen Stuhl verbunden sind, leben, und denjenigen, die sich aus den verschiedensten Gründen gegenwärtig nicht in voller Gemeinschaft mit Rom befinden. Diese Versöhnung ist das einzige Mittel, um die Bande des Dialogs, der brüderlichen Liebe und des gegenseitigen Respekts wieder zu knüpfen und um die Verdächtigungen und Beschimpfungen der Vergangenheit zu überwinden. Sie bedeutet vor allem eine Antwort auf die Mahnung des Evangeliums, in allem die Einheit der Glaubenden zu suchen, ungeachtet der Unterschiede und einer berechtigten Vielfalt. Diese Versöhnung wäre auch ein hervorragendes Mittel, um gemeinsam jene Neuevangelisierung zu betreiben, zu der die Kirche uns fortwährend aufruft.

2. Die Ergebnisse der Umfrage

Exklusiv-Umfrage von Paix Liturgique; 44% der praktizierenden Katholiken in Deutschland würden regelmäßig an der traditionellen Messfeier teilnehmen, sollte das Motu Proprio angewendet werden! (Brief 5 - 22 April 2010)

In Deutschland, dem Heimatland von Papst Benedikt XVI, wie auch in Frankreich, übt die Messfeier in der außerordentlichen Form des römischen Ritus auf die Gläubigen eine besondere Anziehungskraft aus.

Die Petrusbruderschaft unterhält in Deutschland ein internationales Priesterseminar (ebenso wie die Piusbruderschaft); zahlreiche Vereinigungen von Gläubigen (insbesondere Pro Missa Tridentina und Una Voce) setzen sich seit langem für die überlieferte lateinische Liturgie ein. Auch das Institut Christus König ist in Deutschland tätig. Immer mehr Artikel der nicht-kirchlichen Presse erscheinen zur Frage der Liturgie; Diözesanpriester lernen, die Liturgie in dieser Form zu zelebrieren; Pfarreien öffnen sich langsam, aber sicher der Anwendung des Motu Proprio, und nach dem Vorbild der Trappisten von Mariawald (siehe Rundschreiben PL 162) knüpfen manche Orden wieder an die über tausendjährige Liturgie der Kirche an.

Allerdings steht, wie in Frankreich auch, ein großer Teil der deutschen Kirchenoberhäupter dem Bestreben des Papstes im Hinblick auf eine liturgische „Versöhnung“ sehr reserviert, wenn nicht ablehnend gegenüber. In Deutschland kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass mancherorts alles unternommen wird, um die Initiativen zur Anwendung des Motu Proprio zu bremsen. Paix Liturgique hat – angeregt durch zahlreiche Freunde in Deutschland – eine Umfrage über die Anwendung des Motu Proprio im Land des hl. Albertus Magnus und der hl. Hildegard in Auftrag gegeben.

Dazu haben wir Harris Interactive beauftragt, für uns eine Umfrage nach dem Muster der bereits in Frankreich und in Italien stattgefundenen Umfragen durchzuführen. Die Umfrage wurde vom 18. bis 25. Februar 2010 bei 2611 Personen mit Wohnsitz in Deutschland und ab dem Alter von 18 Jahren online durchgeführt.

Hier sind nun die Ergebnisse dieser Umfrage, die wir dem Hl. Vater gerne anlässlich der 5-Jahres-Feier seines Pontifikates als symbolisches Geschenk überreichen möchten. Die Fragen richten sich ausschließlich an eine Auswahl von 640 Deutschen, die sich als katholisch bezeichnen.

Frage 1: Wie oft nehmen Sie an der Hl. Messe teil?

Jede Woche: 5,9%

Einmal im Monat: 4,1%

Anlässlich der großen Kirchenfeste: 18,9%

Gelegentlich (anlässlich von Hochzeiten...): 42,3%

Nie: 28,8%

Frage 2: Papst Benedikt XVI. hat im Juli 2007 daran erinnert, dass die Hl. Messe sowohl in der modernen, sogenannten „ordentlichen“ Form bzw. der Form nach Paul VI. in deutscher Sprache zelebriert werden kann, wobei der Priester mit dem Gesicht zu den Gläubigen zelebriert und die Kommunion stehend entgegen genommen wird, als auch in der traditionellen, sogenannten „außerordentlichen“ Form bzw. der Form nach Johannes XXIII. – in lateinischer Sprache und nach gregorianischem Ritus - wobei der Priester zum Altar hin gewandt zelebriert und die Kommunion von den Gläubigen im Knien entgegen genommen wird. Haben Sie das gewusst?

Ja: 43,1%

Nein: 56,9%

Frage 3: Würden Sie es als normal betrachten, wenn die Hl. Messe in beiden liturgischen Formen regelmäßig in Ihrer Pfarrei zelebriert wird (ja oder nein)?

Ja: 50,6 %

Nein: 24,5 %

Keine Meinung dazu: 24,9 %

Frage 4: Wenn die Hl. Messe in lateinischer Sprache und nach gregorianischem Ritus in der außerordentlichen Form in IHRER Pfarrei zelebriert würde, ohne die sogenannte „ordentliche“ Messe in deutscher Sprache zu ersetzen, würden Sie daran teilnehmen?

Antworten der praktizierenden Katholiken, die regelmäßig (wöchentlich oder monatlich) die Messe besuchen:

- 25% würden jede Woche an der Messe teilnehmen

- 19% einmal monatlich

- 9% anlässlich der großen Kirchenfeste

- 40% gelegentlich

- 7% nie

KOMMENTARE VON PAIX LITURGIQUE

1/ Diese Umfrage bringt lediglich das zutage, was in Deutschland bereits allgemein (und auch innerhalb des Klerus) bekannt ist, nämlich, dass ein konsequentes Festhalten an der außerordentlichen Form des römischen Ritus festzustellen ist und dass die Nachfrage danach weitgehend unbefriedigt ist: 25% der praktizierenden Katholiken, das sind 1 von 4, würden JEDEN SONNTAG an der traditionellen Messe teilnehmen, wenn sie in ihrer Pfarrei zelebriert wird. 19% würden dann einmal monatlich teilnehmen.

Dies ergibt insgesamt 44%. Das ist mehr als in Paris, wo unsere Umfrage vom letzten Monat, die ebenfalls von Harris Interactive mit dem gleichen Fragebogen durchgeführt wurde, ein Gesamtergebnis von 33% ergeben hat!

Dies entspricht einem besonders schwerwiegenden pastoralen Hinweis, der die Ergebnisse aller Umfragen, die im Folgenden erwähnt werden, bestätigt.

2/ Die Zahlen? Deutschland hat ca. 82,000.000 Einwohner, von denen sich 20,090.000 als katholisch bezeichnen, von denen wieder 1,185.310 jeden Sonntag und 823.690 einmal monatlich an der Messe teilnehmen. Aus dieser Umfrage geht konkret hervor, dass ca. 300.000 deutsche Gläubige jeden Sonntag an der Messfeier in der traditionellen Form teilnehmen würden, wenn sie in IHRER Pfarrei zelebriert würde ...

3/ Es handelt sich zwar nur um eine Umfrage, die wie alle Umfragen nur die großen Trends erkennen lässt, ohne Anspruch auf absolute Genauigkeit zu erheben. Infolge dieser großen Trends, die sich hier zeigen, sollte diese Umfrage jedoch unserer Ansicht nach zumindest alle Katholiken guten Willens zum Nachdenken führen.

Wir stellen fest, dass diese Umfrage lediglich die Bestätigung aller von Paix Liturgique seit 2001 in Auftrag gegebener Umfra-

gen ist (Umfrage Paris, durchgeführt von Harris Interactive im Januar/Februar 2010, Umfrage Versailles, durchgeführt vom Institut JLM Etudes im Dezember 2009, Umfrage Italien, durchgeführt von DOXA im September 2009, Umfrage Frankreich, durchgeführt von Institut CSA im September 2008, Umfrage Frankreich, durchgeführt vom Institut CSA im November 2006, Umfrage Frankreich, durchgeführt von IPSOS im April 2001), zusätzlich zur Umfrage von Sofres, die von Le Pèlerin im Dezember 2006 in Auftrag gegeben wurde.

4/ Nur 24,5% der deutschen Katholiken sind nicht damit einverstanden, dass die beiden Formen des römischen Ritus friedlich in den Pfarreien nebeneinander bestehen (34% waren es in Frankreich als Ergebnis der Umfrage, die vor der Veröffentlichung des Motu Proprio von Le Pèlerin durchgeführt wurde, 30% waren es aufgrund der Umfrage von Paix-Liturgique/ CSA).

Der Widerstand gegen die Anwendung des Motu Proprio in Deutschland ist vielleicht auf einige Geistliche zurückzuführen, man muss jedoch anerkennen, dass dieser Widerstand bei den Gläubigen wesentlich geringer ist und gänzlich marginal werden könnte, wenn alle Gläubigen von der Existenz des Motu Proprio wissen sowie auch, dass es allen Pfarreien freigestellt ist, die Messe in der außerordentlichen Form des römischen Ritus zu zelebrieren.

SVEN CONRAD

Ein Ritus in zwei Formen? Über die Frage der Einheit des Römischen Ritus

Einleitung

Papst Benedikt XVI. bezieht sich in seinem Motu Proprio „Summorum Pontificum cura“ auf die bis über das II. Vatikanische Konzil hinaus allgemein geltende Form des Missale Romanum und jene im Jahr 1969 durch Papst Paul VI. neu promulierte. Dazu stellt der Papst ganz allgemein fest: „Es ist nicht angebracht, von diesen Fassungen des Römischen Meßbuches als von ‚zwei Riten‘ zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um einen zweifachen Usus ein und desselben Ritus.“¹

Papst Bendikt XVI. überwindet damit die nicht theologische Sprachweise vom „alten“ und „neuen“ Ritus, die sich de facto in den Jahren seit der Liturgiereform eingebürgert hatte. Er definiert beide Liturgieformen prinzipiell vom ihrem Sein her: Sie sind beide römische Liturgie.

Wie aber ist diese Ausdrucksweise zu verstehen und was meint sie genau?

Die Feststellung, beide Formen seien Formen desselben Ritus, hat eine starke Kontroverse hervorgerufen. Anhänger der Verfügungen des Papstes verweisen darauf, dass es sich doch offensichtlich um unterschiedliche Riten handle. Kritiker interpretieren das Motu proprio als „faktische Gleichstellung zweier Entwicklungsstufen ein und desselben Ritus“². Damit wollen sie betonen, dass es sich hierbei um ein Novum in der Liturgiegeschichte handelt, um einen Rückgriff auf ein liturgisches Buch, über das eigentlich die Zeit bereits hinweggegangen ist.

Hintergrund beider Arten von Anfragen an das Motu proprio ist die Frage, inwieweit neues und altes Missale in Kontinuität zueinander stehen.

Die Frage der Definition. Was bedeutet Ritus?

Um das Apostolische Schreiben des Papstes besser zu verstehen, müssen wir uns zunächst der Frage zuwenden, was denn

¹ PAPST BENEDIKT XVI., *Begleitbrief an die Bischöfe zum Motu Proprio Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007.

² ALBERT GERHARDS, „Versuch eines Resümees“ in *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Benedikt XVI. zur Liturgie*, ALBERT GERHARDS (Hg.), Freiburg Basel Wien 2008, 173.

eigentlich der Begriff „Ritus“ meint. Dazu ist prinzipiell zu sagen, dass dieser Begriff eigentlich mehrdeutig ist.

Im kirchenamtlichen Sinne ist der Begriff Ritus zunächst ekklesiologisch zu verstehen. Er meint eine besondere Unterteilung der Gesamtkirche. Winfried Aymans stellt dazu fest: „In organisatorischer Hinsicht ist die fundamentale Gliederung der katholischen *Gesamtkirche* diejenige nach *Rituskirchen*. Dabei stehen die katholischen orientalischen Rituskirchen gleichberechtigt neben der Lateinischen Kirche des Westens.“³ Das II. Vatikanische Konzil setzt in diesem Sinne den Begriff des Ritus mit Teilkirche gleich.⁴ In diesem Sinne definiert auch das 1990 promulierte Ostkirchenrecht Ritus als „ein liturgisches, theologisches, spirituelles und disziplinäres Erbe, das der Kultur und Geschichte bestimmter Völker eigen ist, wodurch das Eigene des Glaubenslebens einer jeden Kirche *sui iuris* ausgedrückt wird.“⁵

Daneben gibt es einen anderen Begriff von Ritus. Diesen können wir mit dem *Annuario Pontificio* definieren als „Ordnung des offiziellen Gebets, d.h. maßgeblich fixierte Norm der liturgischen Handlung.“ Diese „findet ihren öffentlichen und konkreten Ausdruck in der Liturgie“.⁶ Hierbei handelt es sich also um eine Definition im Kontext der Liturgie. Dabei ist aber zu bemerken, dass man auch bei dieser primär liturgischen Begriffsbestimmung von „Ritus“ die ekklesiologische Bedeutung nicht ganz ausblenden kann. So sagt das II. Vaticanum generell über die Teilkirchen „seien es die östlichen oder westlichen“, sie „unterscheiden sich in gewissem Grade durch ihre sogenannten Riten, d.h. durch ihre Liturgie, ihr kirchliches Recht und ihr geistiges Erbgut.“⁷

Wir können mit Blick auf die Definition des Wortes also festhalten: Die hl. Liturgie ist Ausdruck des Betens einer bestimmten Teilkirche oder – wie im Fall der Lateinischen Kirche – eines Teilkirchenverbandes.⁸ Nach Joseph Ratzinger ist Ritus in diesem Sinne „gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität.“⁹ Ein Ritus übersetzt also etwas vom Wesen der Kirche ins Sichtbare. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, wenn Ratzinger feststellt, „dass die einzelnen Riten sich auf die apostolischen Ursprungsräume des Christentums beziehen und so ihre Verankerung in Ort und Zeit des Offenbarungsereignisses suchen.“¹⁰

In diesem Sinne ist die alte Pentarchie von Bedeutung: Rom, Jerusalem, Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel. Von hier entstehen die großen Ritenfamilien.

Kann es zwei Formen des Römischen Ritus geben?

Mit dem Verweis auf den Begriff der „Ritenfamilie“ ist eigentlich schon der Weg zur Beantwortung unserer ursprünglichen Fragestellung geebnet. Auch beim Römischen Ritus handelt es sich letztlich um eine Ritenfamilie, um die Familie aller liturgischen Formen, mit denen die Kirche Roms ihren Kult ausdrückt.

Um dies besser zu verstehen, müssen wir einen Blick in die Geschichte werfen, die wir kurz skizzieren wollen.

Der Pionier vergleichender Liturgiewissenschaft, *Anton Baumstark*, hat nachgewiesen, dass ein entscheidender Faktor für die Ausbildung verschiedener, sich unterscheidender Ritenfamilien in der Sprache zu sehen ist.¹¹ Die Liturgie in der alten Hauptstadt des Römischen Reiches wurde seit den Anfängen des Christentums in griechischer Sprache gefeiert.¹² Mit Blick auf Baumstarks Bemerkung zur Sprache in ihrer Bedeutung für die Ausbildung von Riten bedeutet dies, dass wir während der frühen griechischen Phase zwar von einer Liturgie *in Rom*, nicht aber von direkten Wurzeln des Römischen Ritus sprechen können. Hans-Joachim Schulz bemerkt, es zeichne sich „*bodenständig*“ liturgische Eigenart in Rom ... erst seit Ende des 4. Jahrhunderts deutlich ab.¹³ In dieser Zeit lässt sich der allmähliche Übergang zur lateinischen Sprache feststellen.¹⁴ Auch *Hans Bernhard Meyer* bemerkt, in der griechischen Zeit der Liturgie in Rom könne man „noch nicht von einer oder gar ‚der‘ römischen Messe sprechen.“¹⁵

Als früheste Quellen des Römischen Ritus als solchen liegen uns hauptsächlich vor: der *Canon Romanus*, die alten Sakramentare und sonstige liturgische Bücher und der *Ordo Romanus I*. Diesen Quellen müssen wir uns kurz zuwenden.

Die Forschung über den Ursprung des *Canon Romanus* liegt zum Teil noch sehr im Dunkeln. Der Text ist natürlich nicht einfach „*ex nihilo*“ entstanden, wie wir ihn bis heute kennen. Er hat sich über gewisse Phasen bis zur Zeit Papst *Gregors des Großen* († 604) entwickelt. Man geht im allgemeinen davon aus, dass seinem Grundtext ein griechisches Original zugrundeliegt, das nach *Enrico Mazza* bereits „in der ersten Phase der Latinisie-

³ WINFRIED AYMANS, „*Gliederungs- und Organisationsprinzipien*“ in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, JOSEPH LISTL, HUBERT MÜLLER, HERIBERT SCHMITZ, Regensburg 1983, 242.

⁴ Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, Dekret über die katholischen Ostkirchen, *Orientalium Ecclesiarum 2*. (In Zukunft abgekürzt OE).

⁵ „Ritus est patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinaria cultura ac rerum adiunctis historiae populorum distinctum, quod modo fidei vivendae uniuscuiusque Ecclesiae sui iuris proprio exprimitur.“ CCEO 28,1.

⁶ „Il Rito significa comunemente l'ordinamento della preghiera ufficiale, ossia la norma dell'azione liturgica autorevolmente fissata e che la una espressione pubblica e concreta nella liturgia.“ *Annuario Pontificio* 2004, 1699.

⁷ OE 3.

⁸ Zur Lateinischen Kirche als Teilkirchenverband vgl. WINFRIED AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien ...*, Regensburg 1983, 243.

⁹ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2002⁶, 143.

¹⁰ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Der Geist ...*, 141.

¹¹ Vgl. ANTON BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, „*Ecclesia Orans*“ 10, Freiburg 1923, 80.

¹² Zeugnis davon geben heute noch wenige Relikte, wie etwa das Kyrie und die Gesänge zur Kreuzverehrung am Karfreitag.

¹³ HANS-JOACHIM SCHULZ, „*Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens*“ in *Handbuch der Ostkirchenkunde II*, „ed.“ WILHELM NYSSSEN, HANS-JOACHIM SCHULZ und PAUL WIERTZ, Düsseldorf 1989, 6f.

¹⁴ „Dennoch gibt es klare Anzeichen dafür, dass sich seit dem 2. Jh. das Latein unter den Christen durchzusetzen begann – zuerst offenbar bei der Initiation, in Bibelübersetzungen und beim Wortgottesdienst –, während die eigentliche Eucharistiefeyer vielleicht bis ins 4. Jh. griechisch blieb.“ HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989* (Gottesdienst der Kirche. *Handbuch der Liturgiewissenschaft 4*), Regensburg 1989, 167f.

¹⁵ HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie ...*, 168.

rung¹⁶ der Liturgie in Rom übersetzt wurde. Diese Phase beginnt nach Mazza, der sich auf die Studien von Christine Mohrmann stützt, „bereits im 2. Jahrhundert.“¹⁷ Uns interessiert der Canon Romanus besonders deshalb, weil er das Herzstück römischer Liturgie wurde und sich Spuren von ihm sogar im außer-römischen, aber westlich-lateinischen Liturgiebereich nachweisen lassen, auf die wir nicht näher eingehen können. Die Sprache jedenfalls, in der er nun vorliegt, ist klassisch römisch.

Salvatore Marsili stellt fest: „Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache geschah nicht durch eine einfache Übersetzung der vorherigen Texte ..., sondern es war eine Anpassung und oft eine wahre Schöpfung, mit Blick auf die eigenen Erfordernisse der lateinischen und römischen Mentalität.“¹⁸ Es ist bezeichnend für Marsili als Vertreter der Liturgiewissenschaft der Konzils-Generation, dass gerade dieses klassisch-römische abgewertet wird. Er stellt fest, der Inhalt des Canons wurde der römischen Mentalität angepaßt. Dies ist für ihn eine Verarmung. Er beklagt eine einseitige Fokussierung auf das Opferelement und eine rechtlich-formale Struktur.¹⁹

In Bezug auf die liturgischen Texte bilden neben dem Canon die Sakramentare die hauptsächlichen Quellen der römischen Liturgie. Zu nennen ist zunächst – aber im uneigentlichen Sinne – das Veronese vom Beginn des 7. Jahrhunderts.²⁰ Dann finden wir als echte Sakramentarien das Gelasianum vetus aus dem 7. Jahrhundert²¹ sowie die verschiedensten Versionen des Gelasianums und des Gregorianums aus dem 8. Jahrhundert. Die Geschichte der Manuskripte ist relativ kompliziert.²² Die Sakramentarien eines Typs unterscheiden sich in den Handschriften. Dabei waren die Formen des Gregorianums, wie Meyer bemerkt, „von entscheidender Bedeutung für die Geschichte der abendländischen lateinischen Meßliturgie.“²³ *Cassian Folsom* macht in Bezug auf das Gregorianum die interessante Bemerkung: „Wenn auch keine ausreichenden Beweise vorliegen, die die Meinung unterstützen, Papst Gregor der Große selbst habe dieses Sakramentar zusammengestellt, so kann man doch zeigen, wie er Orationen verfaßt hat, und vielleicht hat er eine erste, weniger gegliederte Version dieses Textes geschrieben.“²⁴

Die Ordnung für die Lesungen findet sich in den sogenannten „comes“. Korrespondierend haben wir zum Gelasianum vetus den comes von Würzburg und zum Gregorianum jenen des Hoftheologen Karls des Großen, *Alkuin*.²⁵

Für den liturgischen Gesang finden wir als Quellen die Antiphonarien. Die ältesten erhaltenen sind in Bezug zum Gelasianum des 8. Jahrhunderts zu sehen.²⁶

Als entscheidendes Quellendokument des rituellen Verlaufs und der zeremoniellen Gestalt des frühen Römischen Ritus ist der Ordo Romanus I. anzusehen. Dieser Ordo Romanus wird gewöhnlich ins ausgehende 7. bzw. beginnende 8. Jahrhundert datiert.²⁷ Er ist also, und dies sei betont, älter als die meisten erhaltenen Sakramentartypen. Es handelt sich hierbei, wie Johannes Nebel feststellt, um das relativ spät aufgezeichnete „spätantike Meßritual der päpstlichen Stationsfeier“, das „Ergebnis einer langen Entwicklung.“²⁸ Bestimmt waren die Ordines Romani im allgemeinen für den Zeremoniar, „sammeln sie doch alle Informationen, die zur Feier einer liturgischen Handlung notwendig sind.“²⁹ Johannes Nebel betont: „Über die genauere Vorgeschichte des Ordo I sind wir jedoch nicht durch literarisch vergleichbare schriftliche Zeugnisse unterrichtet; vielmehr ist hierzu eine mühsame und bisweilen über Hypothesen nicht hinausgehende Auswertung verschiedener Quellen nötig.“³⁰ An einer anderen Stelle stellt er bezüglich der außerordentlichen Bedeutung des Ordo Romanus I fest, „dass es für die Entwicklung des *genus litterale* des Ordo Romanus jenseits der Alpen, für den Ritus der Messe kein anderes Fundament über den Ordo I hinaus gibt, ausgenommen nur Dinge, die relativ nebensächlich sind.“³¹

Josef Andreas Jungmann stützt sich in diesem Sinne bei seiner Beschreibung des römischen Stationsgottesdienstes um das 7. Jahrhundert hauptsächlich auf den OR I.³²

Es kann nur als tragisch angesehen werden, wenn in der Liturgiewissenschaft der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts auch dieses liturgische Zeugnis zum Gegenstand weitgehender

¹⁶ „potremmo enunciare l'ipotesi che all'origine de Canone Romano possa essere collocata nella prima fase della latinizzazione della lingua della chiesa romana.“ ENRICO MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992, 307.

¹⁷ „Secondo C. Mohrmann, dunque, all' inizio dell' uso del latino nella chiesa di Roma abbiamo le traduzioni, e questo avviene già nel secondo secolo.“ ENRICO MAZZA, *L'anafora ...*, 307.

¹⁸ SALVATORE MARSILI, „Verso una teologia della liturgia“, in *Anamnesi 1*, a cura di BURKHARD NEUNHEUSER, Torino 1974, 54.

¹⁹ „Ma se il contenuto risulta sotto questi aspetti, mancante, esso si è accresciuto di un elemento nuovo, fornito dalla mentalità giuridico formale, che il romano porta anche nel culto.“ SALVATORE MARSILI, *Verso una teologia ...*, 54f.

²⁰ Vgl. HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie...*, 189.

²¹ Vgl. HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie...*, 190.

²² Vgl. CASSIAN FOLSOM, „I libri liturgici Romani.“ in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia I*, ANSGAR J. CHUPUNGCO OSB „ed.“, Cassale Monferrato 1999², 268-273.

²³ HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie ...*, 190.

²⁴ „Sebbene non esistano prove sufficienti per sostenere che papa Gregorio Magno stesso abbia compilato questo sacramentario, si può dimostrare come egli abbia composto orazioni, e forse abbia scritto

una prima versione di questo testo meno strutturata.“ CASSIAN FOLSOM, *I libri liturgici Romani ...*, 270.

²⁵ Vgl. ILDEBRANDO SCICOLONE, „Libri liturgici“ in *Liturgia „ed.“* DOMENICO SARTORE, ACHILLE M. TRIACCA, CARLO CIBIEN, Cinisello Balsamo (Milano), 2001, 1014.

²⁶ Vgl. ILDEBRANDO SCICOLONE, *Libri liturgici ...*, 1014.

²⁷ vgl. JOHANNES NEBEL, *Die Entwicklung des Römischen Meßritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani – eine synoptische Darstellung – Dissertatio ad Doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico*, Romae 2000, 14.

²⁸ JOHANNES NEBEL, *Die Entwicklung des Römischen Meßritus ...*, 14.

²⁹ CASSIAN FOLSOM, *I libri liturgici Romani ...*, 317.

³⁰ JOHANNES NEBEL, *Die Entwicklung des Römischen Meßritus ...*, 14. vgl. auch dazu HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie ...*, 168.

³¹ „Dallo studio delle edizioni di Michel Andrieu risulta chiaramente che, per lo sviluppo del genere letterario dell' Ordo Romanus al di là delle Alpi, per il rito della Messa non c' è nessun altro fondamento all' infuori dell' Ordo I, eccettuate soltanto cose assai particolari.“ JOHANNES NEBEL, *Il rito della Messa romana*, 723⁴⁸.

³² Vgl. JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I*, Wien – Freiburg – Basel 1962², 88.

Kritik wurde. *Salvatore Marsili* schreibt etwa: „Man kann eine Idee von dem bekommen, was das Zeremoniell einer Papstmesse im VI.-VII. Jahrhundert geworden ist, indem man den *Ordo Romanus I* liest: Er ist nichts anderes als ein sehr verworrenes Gewirr von Namen und Bewegungen, bei dem der Wille ‚ein Schauspiel aufzuführen‘ nicht weniger offensichtlich ist als die Intention, einen Heiligenschein von ‚Sakralität‘ über die Personen und Dinge zu legen, die in die Kulthandlung eingehen.“ Marsili klassifiziert dies als „liturgische Mentalität alttestamentarischen Typs“, die dem ursprünglich geistigen Kult der Christen entgegengesetzt sei.³³

Wenn wir die *forma extraordinaria* des Römischen Ritus inhaltlich mittlerweile auch als Gregorianische Liturgie definieren, so hat dies seine Berechtigung mit Blick auf jene ursprünglichen Quellen des Römischen Ritus, die wir gerade gesehen haben.

Nach dem Blick auf die Quellen folgt ein kurzer Abriss des weiteren geschichtlichen Verlaufs.

Die Zeit vom 4. bis zum 6. Jahrhundert³⁴ bezeichnen wir im allgemeinen als die „Phase der klassischen römischen Liturgie.“³⁵ Ab der Zeit der *Ordines Romani* verbreitet sich die römische Liturgie auch im Frankenreich, also nördlich der Alpen. Hier ergibt sich eine Wechselwirkung mit der dort heimischen gallikanischen Liturgie.³⁶ Jungmann bemerkt, wie „einzelne Bischöfe“ die Anpassung der Liturgie an Rom „schon vor dem 8. Jahrhundert“³⁷ erstrebten. Diese Tendenz wird durch das Wirken der Merowinger gefördert. Karl der Große erbittet offiziell römische Liturgiebücher zur Einführung in seinem Reich und erhält eine Abschrift des *Sacramentarium Gregorianum*. Manche Elemente der alten gallikanischen Liturgie verbanden sich mit den aus Rom kommenden Bräuchen. *Joseph Ratzinger* hat diese Elemente einmal als „kostbar“³⁸ bezeichnet.

Die Liturgie ist in dieser Zeit aber noch sehr von lokalem Charakter geprägt, und auf dieser Grundlage verändert sie sich weiter. Es bilden sich drei Grundtypen des sog. „*Ordo Missae*“³⁹ heraus.

Ordo Missae in diesem ursprünglichen Sinn meint nach *Bonifaas Luykx* alle „persönlichen Gebete für den Priester, mit denen er den Verlauf der Messe zu einem subjektiven Erlebnis macht.“⁴⁰ In der Folge ging man aufgrund verschiedener Faktoren zu den sog. Plenarmissalien als liturgischen Büchern über. Hier schrieb man zum ursprünglichen Text der Sakramentare die Gebete des *Ordo Missae*. Luykx zufolge besteht hierin „der wichtigste Grund für die Tatsache, dass von jetzt ab unser *Ordo Missae* gemäß örtlicher Anpassungen in verschiedenen örtlichen Traditionen sich weiterentwickelte.“⁴¹

Von den drei Grundtypen der *Ordines Missae* wurde der Typ des rheinischen Meßordo der beherrschende. Er wird sich in der weiteren Folge zu dem entwickeln, was wir heute als die feststehenden Teile der Messe bezeichnen.

Der römisch-fränkische Liturgietypus findet schließlich auch in Italien Verbreitung, und zwar so sehr, dass er die alte römische Usance ganz verdrängt.⁴² Papst Gregor VII. hielt diesen fränkisch-römischen Liturgietyp irrtümlich für den älteren römischen und suchte ihn durchzusetzen.⁴³ In Rom bildete sich durch die Reformarbeit der Päpste Gregor VII. und Innozenz III. der Brauch *secundum usum Romanae Curiae*.⁴⁴ Diesen kurialen Brauch übernimmt der Franziskanerorden, der ihn schließlich überall hin verbreitet.⁴⁵ Dabei müssen wir betonen, dass es auch hier wie in der ganzen bisherigen Entwicklung der römischen Liturgie noch keine starre Einheitlichkeit gab. Burkhard Neunheuser betont, wie die Kopisten manches änderten „gemäß dem konkreten Ortsbrauch und auch nach Geschmack des einzelnen.“⁴⁶

Eine weitere Zäsur in der Liturgiegeschichte stellt der Buchdruck dar, da auch die liturgischen Bücher nun viel weiter und schneller verbreitet wurden. In dieser Zeit des Spätmittelalters liegt der Wille zur Reform in der Luft⁴⁷, und die Drucke sind leichter der Kritik ausgesetzt als die Manuskripte zuvor.⁴⁸

Zu diesem Reformwillen im „Herbst des Mittelalters“ kommt das ganze Problemfeld der protestantischen Reformation hinzu, die ihre Ideen auch sofort in der Liturgie umzusetzen sucht.⁴⁹

Es ist das Konzil von Trient, das diese ganze Problematik aufgreift. Man öffnet sich in der nachkonziliaren Kommission legitimen Korrekturvorschlägen. Dazu stellt man die sog. „200-Jahresregel“ auf. Diese besagt, dass alle Diözesen und Orden, die nicht nachweisen konnten, dass ihre liturgischen Bräuche äl-

³³ „Che cosa è diventato il *ceremoniale* di una messa papale al secolo VI-VII si può avere un' idea leggendo l' *Ordo Romanus I*: non è null' altro che un groviglio intricatissimo di nomi e di movimenti, dove la volontà di 'fare spettacolo' non è meno evidente dell' intenzione di imporre un' aureola di 'sacralità' sulle persone e sulle cose, che entrano nell' azione culturale.“ ... „... questa mentalità 'liturgica' a tipo veterotestamentario, che va prendendo il posto del 'culto spirituale' cristiano ...“ SALVATORE MARSILI, *Verso una teologia* ..., 58f.

³⁴ Vgl. BURKHARD NEUNHEUSER, *Liturgie in steter Reform* ..., 107.

³⁵ Als Formelemente des Genius der römischen Liturgie können wir mit Neunheuser die „präzise Einfachheit, Nüchternheit, Kürze“ bezeichnen. Der klassische römische Ritus der Frühzeit ist „nicht wortreich und wenig geneigt zum Gefühl.“ „notiamo subito la loro semplicità precisa, sobria, breve, non verbosa, poco incline al sentimento“ BURKHARD NEUNHEUSER, *Storia della liturgia* ..., 88.

³⁶ Vgl. BURKHARD NEUNHEUSER, *Storia della liturgia* ..., 95ff.

³⁷ JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia I* ..., 98.

³⁸ Vgl. JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* ..., 140.

³⁹ Vgl. BONIFAAS LUYKX, „*Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe (Ordinarium Missae)*“, in *Priestertum und Mönchtum*, „ed.“ THEODOR BOGLER (*Liturgie und Mönchtum* 29), Maria Laach 1961, 72-119.

⁴⁰ BONIFAAS LUYKX, *Der Ursprung* ... , 80.

⁴¹ BONIFAAS LUYKX, *Der Ursprung* ..., 117.

⁴² Vgl. JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, ..., 126ff.

⁴³ Vgl. BURKHARD NEUNHEUSER, *Storia della liturgia* ..., 112.

⁴⁴ Vgl. BURKHARD NEUNHEUSER, *Liturgie in steter Reform* ..., 110.

⁴⁵ Vgl. BURKHARD NEUNHEUSER, *Liturgie in steter Reform* ..., 110.

⁴⁶ BURKHARD NEUNHEUSER, *Liturgie in steter Reform* ..., 110.

⁴⁷ Vgl. JOSEF A. JUNGSMANN, „*Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie*“ in *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken I*, „ed.“ GEORG SCHREIBER, Freiburg 1951, 325f.

⁴⁸ Vgl. JEAN MARIE POMMARÈS, *Trente et le Missel* ..., 49.

⁴⁹ Die Reformatoren hatten – wie Jungmann schreibt – aus „Anklagen gegen die Kirche ... das Recht zu grundstürzenden Änderungen hergeleitet, die selbst vor dem innersten Kern des Meßopfers nicht Halt machten.“ JOSEF A. JUNGSMANN, *Das Konzil von Trient* ..., 325.

ter als 200 Jahre sind, das römische Messbuch annehmen müssten. Dies war von Trient her keineswegs eine Absage an die traditionelle liturgische Vielfalt. Mit dieser Zeitspanne von 200 Jahren konnte man vielmehr sicher ausschließen, dass sich protestantische Ideen im katholischen Raum erhalten würden.

Erst das 19. Jahrhundert hat mit seiner Mentalität das Ende vieler diözesaner Eigenliturgien bedeutet.⁵⁰ Dies kann nur tragisch sein, denn hier wurde nun ein Verständnis geprägt, dass uns auch nach dem II. Vaticanum zu schaffen machen mußte: Es muß alles einheitlich – uniformistisch – sein. Die Orden gaben Ende der 60er Jahre ihre jahrhundertealte Ordensliturgie auf, und die kirchliche Autorität versuchte, überall das neue Meßbuch durchzusetzen, wenn sie es auch nicht offiziell abrogierte, wie wir seit „*Summorum Pontificum*“ wissen. Tragisch ist nur, dass der alte Ritus de facto mit Pochen auf den Uniformismus geopfert wurde und quasi zeitgleich sich eine ganze Subkultur liturgischer Missbräuche frei entwickelte.

Wie bewerten wir diese geschichtliche Darstellung im Rahmen unserer Themenstellung?

Es ist von nicht geringer Bedeutung, dass der Römische Ritus sich die längste Zeit seiner Geschichte immer auch über lokale Unterschiede hin entwickelt hat. Die Kirche schreitet im wesentlichen erst dann grundlegend in die Entwicklung ein, wenn die liturgische Form Ausdruck einer Häresie würde.

Übrigens hat sich die Kirche im II. Vaticanum vom Prinzip wie nie zuvor für eine legitime liturgische Vielfalt eingesetzt. Zunächst „zuerkennt“ das Konzil im berühmten Artikel 4 von *Sacrosanctum Concilium* „allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre“. Schließlich widmet sich das II. Vaticanum auch speziell dem Römischen Ritus in dieser Frage. Artikel 37 und 38 der Liturgiekonstitution stellen Regeln zur Anpassung der Liturgie an die Eigenart der Völker auf. Betont wird dabei bei aller Adaption die „substantielle Einheit des Römischen Ritus“ und gefordert wird die Vereinbarkeit „mit dem wahren und echten Geist der Liturgie“.

Man ist diesen Punkt allerdings – von den vielen Missbräuchen abgesehen – auch vom Prinzip her zu professoral vom „grünen Tisch“ her angegangen. Eine Rückbesinnung auf das alte liturgische Erbe der Diözesen und Orden wäre zielführender gewesen. Hier gab es bereits vor dem Konzil einige Ansätze, wie etwa jenen der Abtei Hauterive, die auf die alte Ordensliturgie zurückgreifen wollte.

Der Begriff des Römischen Ritus nach dem Motu proprio „*Summorum Pontificum cura*“?

Einen gewissen Hintergrund zum Verständnis des Motu Proprio bietet uns die *Liturgische Tagung von Fontgombault* im Jahr 2001.⁵¹ Unter den Vorträgen findet sich auch jener von Casian Folsom, der die Frage stellt: Römischer Ritus oder Römi-

sche Riten? Auch dieser Vortrag widmet sich historischen Aspekten des Römischen Ritus. Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt Folsom fest: „Innerhalb des Römischen Ritus hat die liturgische Tradition viele Variationen gekannt. ... Innerhalb des Römischen Ritus gibt es Platz für eine legitime Verschiedenheit der unterschiedlichen Bräuche.“⁵² Kardinal Joseph Ratzinger greift die Ausführungen Folsoms in seinem eigenen Resümee zur Tagung auf. Er akzeptiert dabei die prinzipielle Möglichkeit liturgischer Vielfalt im Römischen Ritus. Dabei verweist er aber zugleich auf andere Probleme, indem er sagt: „Die Tatsache dieser Koexistenz ist evident, wie Pater Folsom sehr schön und auf sehr überzeugende Weise gezeigt hat, und auch Prof. Spaemann. Pater Folsom hat klar zwei Konsequenzen ausgesprochen: Es gibt keine liturgischen Gründe gegen diese Pluralität, aber es gibt das Problem der kanonischen und – wie er gesagt hat – der politischen Kriterien; ich würde eher sagen: der pastoralen Kriterien. Und das ist hier wirklich das Problem für die Kirche: Welches sind die Kriterien?“⁵³

Wenn der Kardinal zwei Jahre später in einem Brief an Dr. Barth den Wunsch nach nur einem einzigen Römischen Ritus äußert, dann ist dies ein Indiz, dass er damals die Lösung einer prinzipiellen Koexistenz noch nicht gefunden hatte. Da er die liturgischen Gründe der Ermöglichung verschiedener Formen des Römischen Ritus aber schon akzeptiert hatte, kann er sie – auf den Stuhl Petri erhoben – umsetzen.

Einige andere Äußerungen von *Kardinal Ratzinger* in Fontgombault sind für unseren Kontext noch interessant, etwa wenn er sagt: „Ich persönlich war von Anfang an für die Freiheit, das alte Missale weiter benutzen zu dürfen, aus einem sehr einfachen Grund; man begann schon damals vom einem Bruch mit der vorkonziliären Kirche zu sprechen und von der Herausbildung verschiedener Kirchenmodelle: eine überholte vorkonziliäre Kirche und eine neue konziliäre Kirche. Das ist übrigens jetzt das Schlagwort der Lefebvristen, zu behaupten, dass es zwei Kirchen gibt; der große Bruch ist für sie sichtbar in der Existenz von zwei Messbüchern, die zueinander im Gegensatz stehen. Es ist meines Erachtens von wesentlicher und fundamentaler Bedeutung anzuerkennen, dass die beiden Messbücher Messbücher der Kirche sind, und zwar der Kirche, die immer dieselbe bleibt. ... Und um zu unterstreichen, dass es keinen essentiellen Bruch gibt, dass Kontinuität und Identität der Kirche bestehen, scheint es mir unabdingbar, die Möglichkeit aufrechtzuerhalten, gemäß dem alten Missale zu zelebrieren, als Zeichen der fortdauernden Identität der Kirche.“⁵⁴

Dazu nennt der Kardinal damals noch einen weiteren Beweggrund: „Bei der Beobachtung der Anwendung des neuen Missale habe ich sehr bald einen zweiten Grund gefunden ...: Das alte Missale ist ein Referenzpunkt, ein Kriterium ... Das scheint

⁵⁰ Für die Diözese Trier hat dies Andreas Heinz genauer untersucht: ANDREAS HEINZ, „Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, (Römische Quartalschrift 79) 1984, 37-92.

⁵¹ „Journées liturgiques“. Dokumente im Original in *Autour de la Question Liturgique avec le Cardinal Ratzinger. Actes des Journées liturgique de Fontgombault 22-24 Juillet 2001*. Deutsche Übersetzung in JOSEPH RATZINGER, *Gesammelte Schriften 11. Theologie der Liturgie*, Freiburg – Basel – Wien 2008, 663-682.

⁵² „à l’interieur du rite romain la tradition liturgique a connu beaucoup de variations. ... à l’interieur de l’unité du rite romain il y a place pour une légitime diversité d’usages différents.“ *Autour de la Question Liturgique avec le Cardinal Ratzinger. Actes des Journées liturgique de Fontgombault 22-24 Juillet 2001*, 89.

⁵³ Zitiert nach der Übersetzung in JOSEPH RATZINGER, *Gesammelte Schriften 11. Theologie der Liturgie*, Freiburg – Basel – Wien 2008, 667.

⁵⁴ Zitiert nach der Übersetzung in JOSEPH RATZINGER, *Gesammelte Schriften 11 ...*, 667f.

mir für alle sehr bedeutsam, dass dieses Missale durch seine Präsenz ... ein Bezugskriterium vorgibt.⁵⁵

So verstehen wir auch besser, wenn Papst Benedikt XVI. in *Summorum Pontificum* betont, dass beide Missalien Ausdruck derselben „Lex orandi“ der Kirche sind und damit beiden dieselbe „lex credendi“ zugrundeliegt. Er will damit betonen, dass sich der Glaube der Kirche in Bezug auf die Feier des Meßopfers nach dem Konzil nicht im Wesentlichen geändert hat, und dass auch das neue Buch im alten nicht zum Gegensatz gebracht werden darf.

Von daher kommen wir zu einem ersten wichtigen Ergebnis: Die Definition der beiden Formen desselben Römischen Ritus lässt prinzipiell liturgische Vielfalt zu, aber sie ist eine eindeutige Absage an Änderungen in der Glaubenssubstanz. Das bedeutet in der Konsequenz, dass auch jene Wahrheiten, die durch die neuen Bücher weniger ausgedrückt werden, dennoch definierter Glaube der Kirche bleiben. Es darf sich also niemand auf die neue Liturgie berufen und beispielsweise sagen, die Kirche habe mit der Reform oder mit dem Konzil den Glauben an den Priester als den, der das Opfer vollzieht, zugunsten einer Begründung des Amtes in der Gemeinde aufgegeben.

Mit seiner Formulierung von dem einen Römischen Ritus unterstreicht der Papst also die Kontinuität in der Lehre. Mit Recht betont Norbert Lüdecke dabei, dass das *Motu proprio* alle Generalverdächtigungen aufhebt, wenn er sagt: „Anhänger des alten Ritus dürfen nicht als solche des Ungehorsams gegenüber dem Konzil und seiner autoritativen Umsetzung durch die nachkonziliaren Päpste, der Sympathie oder gar Übereinstimmung mit der schismatischen Bruderschaft St. Pius X. verdächtigt werden. ... Umgekehrt dürfen die Anhänger des neuen *Usus* nicht der Abweichung von verbindlichen Traditionen oder gar der Häresie beschuldigt werden. Niemand darf allein wegen der Bevorzugung einer der beiden Ritusgestalten als solcher eine Verletzung der *communio* unterstellt werden. Es wäre bis zum Beweis des Gegenteils eine *illegale* Schädigung des guten Rufes dieser Gläubigen (c. 220).“⁵⁶ Wenn man bedenkt, dass zur Zeit des *Indultes* von 1984 die Teilnehmer an Feiern der Messe im traditionellen Ritus noch positiv ihre Anerkennung des Konzils bekunden mussten, sieht man, welche gewaltigen Schritt *Summorum Pontificum* darstellt.

Übrigens blendet Ratzinger in Fontgombault wie in seinem sonstigen theologischen Werk Probleme im neuen Messbuch selbst keineswegs aus. Er stellt behutsame Forderungen nach einer auch äußerlich sichtbaren, besseren Rückkoppelung an die Tradition und zugleich an die Glaubensnorm.

Paul Badde hat die Rede geprägt vom Ur-Meter, den das alte Missale in *liturgicis* darstellt, und trifft damit ziemlich gut den Punkt. Er sagt: „Benedikt XVI. gibt der katholischen Liturgie nur ihr Urmeter zurück, an dem sich fortan auch der vielfach orientierungslos gewordene neue Ritus von 1969 wieder entscheidend neu ausrichten kann.“⁵⁷

Man könnte einwenden, dass mit der Rede von den zwei Formen des Römischen Ritus Benedikt XVI. eigentlich dem Theologen Joseph Ratzinger widerspreche. Denn Ratzinger hatte ja gerade immer wieder dieses Neue des neuen Missale kritisiert, ja es als „Neubau gegen die gewachsene Geschichte“⁵⁸ bezeichnet. Aber gerade mit Blick auf dieses Zitat bleibt der Papst seinem vorherigen theologischen Schaffen durchaus treu. Ratzinger hatte nämlich damals auch gesagt: „Man brach das alte Gebäude ab und baute ein anderes, freilich weitgehend aus dem Material des Bisherigen und auch unter Verwendung der alten Baupläne.“⁵⁹ Das Material des Bisherigen – so könne wir sagen – war römisch, und die Baupläne sind es irgendwie auch. Was also entstand, ist etwas Neues, ein Neubau, der sogar gegen die gewachsene Geschichte positioniert wurde, der aber römisch ist, nicht zuletzt deshalb weil er die Unterschrift des Römischen Papstes trägt. Wir müssen hierbei berücksichtigen, was wir über die Frage des Begriffes Ritus gesehen hatten. Ritus der Kirche Roms ist jener, wie die Kirche Roms die hl. Liturgie feiert. Die römische Kirche ist eben auch eine Rituskirche. Die neuen Bücher sind als von der legitimen römischen Autorität approbierte, eben Bücher des Römischen Ritus. Damit ist nicht notwendigerweise gemeint, dass sich hier ritengeschichtlich eine Kontinuität fände, wie wir nun sehen werden.

Folgerungen

Aus unserem bisherigen Ergebnis ergeben sich Folgerungen auf verschiedenen Ebenen, die wir nun ansprechen wollen.

Folgerungen für die Bewertung der Reform

Allein die Tatsache, dass der ältere *usus* auch 40 Jahre nach der Liturgiereform immer noch Menschen in der Kirche anzieht, sie fasziniert und – wenn sie ihn erst kennenlernen – auf neue Weise mit dem Glauben konfrontiert, ist ein Beweis dafür, dass er sich eben stark von seinem Nachfolger unterscheidet. Ganz offensichtlich sind die Unterschiede greifbarer als bei allen unmittelbar aufeinanderfolgenden liturgischen Entwicklungsstadien zuvor. Sonst wäre allein schon auf natürliche Weise diese liturgische Form in der neuen aufgehoben gewesen.

Man kann sich die Frage stellen, warum dies so ist. Alcuin Reid hat die Prinzipien einiger der Hauptvertreter der neueren Liturgischen Bewegung untersucht und kommt zu dem Ergebnis, dass wir hier sowohl auf den Archäologismus treffen, wie auch auf das Postulat der Erneuerung im Wesentlichen, schließlich die Prinzipien der Pastoral und der Autorität.⁶⁰ Reid betont, wie letztlich alle diese Prinzipien die Liturgie versubjektivieren und fordert als einzig legitimes Prinzip liturgischer Entwicklung jenes des organischen Wachstums.

Dieses Prinzip hatte die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums besonders vor Augen, wenn sie fordert, bei der Reform „die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie zu beachten“ und dann weiter ausführt: „Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist

⁵⁵ Zitiert nach der Übersetzung in JOSEPH RATZINGER, *Gesammelte Schriften II* ..., 669.

⁵⁶ NORBERT LÜDECKE, „Kanonistische Anmerkungen zum *Motu Proprio Summorum Pontificum*“ in LJ 1 / 2008, Münster 2008, 8.

⁵⁷ PAUL BADDE, *Urmeter der katholischen Liturgie* in Die Welt, 28. März 2007, zu lesen unter http://www.welt.de/welt_print/article781135/Urmeter_der_katholischen_Liturgie.html

⁵⁸ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998², 173f.

⁵⁹ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Aus meinem Leben* ..., 173f.

⁶⁰ Vgl. ALCUIN REID, *The Organic Development* ..., 287ff.

Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen.⁶¹

Das Konzil wollte damit gewährleisten wissen, dass der Römische Ritus sich selbst treu bleibt, die ihm eigene Logik nicht verlässt, sondern erneuert.

Woran kann man bewerten, ob es sich bei der Liturgiereform um eine organische Entwicklung handelt oder nicht? Auf die Außenwirkung haben wir bereits verwiesen. Alte und neue Liturgie werden nach außen hin sehr gegensätzlich wahrgenommen. Allerdings ruft *Summorum Pontificum* – wie wir bereits in Bezug auf die Generalverdächtigungen sagten – zu einer Versachlichung auf. Es ist durchaus nicht wahrhaftig, der korrekt gefeierten alten Liturgie „Karikaturen des neuen Ritus“ entgegenzusetzen, wie Albert Gerhards nach Erscheinen des *Motu Proprio* bemerkte. *Forma ordinaria* und *forma extraordinaria* müssen zunächst einmal nach dem bewertet werden, was sie selbst sein wollen.

Aber man kann sich zudem die Frage stellen, warum sich der Phänotyp zwischen alter und neuer Form so oft unterscheidet. Ein Grund mag darin liegen, dass man aus Angst vor dem teilweise in der Tat manchmal geistlosen Rubrizismus auf Festlegung kleiner Details verzichtet hat. Details, die den Handlungs-ort genau festlegen, die bestimmen, wie man schreitet und welchen Gestus man ausführt.

Aber hat man damit nicht zugleich auch im rein Äußeren eine Form aufgegeben, die eben mehr war als das, was ihre zu manchen Zeiten vielleicht geistlos-buchstabenfixierte Umsetzung ahnen ließ?

Über die alte Form kann man mit Joseph Ratzinger sagen, es sei das „Missale, das alle Jahrhunderte hindurch seit den Sakramentaren der alten Kirche kontinuierlich gewachsen war.“⁶²

Dieses Missale kennt natürlich verschiedene Entwicklungsstufen, auf die wir eben verwiesen haben. Es handelt sich hierbei aber tatsächlich um einen Wachstumsprozeß, der sowohl im textlichen Bestand als auch im rituellen Apparat durch eine große Kontinuität geprägt ist. Dies zeigt ein Vergleich zu den für den Römischen Ritus frühesten zugänglichen Quellen, die wir zu Beginn genannt hatten. Die *forma ordinaria* der römischen Liturgie wird sich auch an diesen Quellen – Dokumenten des Römischen Ritus – messen lassen müssen, nicht nur – wie dies mit Vorliebe heute geschieht – an Dokumenten des frühchristlichen Gottesdienstes überhaupt.

Nehmen wir als einfaches Beispiel bei der Frage der rituellen Kontinuität den Beginn der Messe. Der *Ordo Romanus I* bezeugt uns über die Riten zu Beginn der Feier u.a. folgende Details:

– Der Papst betritt nicht sofort die Kirche, sondern es folgt eine recht aufwendige Prozedur des liturgischen Ankleidens.⁶³

– Schließlich, nach Abschluss der Vorbereitungen, formiert sich die Prozession des Klerus zum Introitus. Vor dem Altar werden dem Pontifex die *Sancta*, d.h. die aus anderen Messen konsekrierten Hostien zur Verehrung dargeboten.⁶⁴

– Der Papst zieht weiter zum Altar, vor dem er betet und sich mit dem Kreuz bezeichnet, erteilt den Friedenskuß und gibt dann erst das Zeichen zur Beendigung des Introitus.⁶⁵

– Die Schola fährt mit dem *Kyrie eleison* fort.⁶⁶

In der *forma extraordinaria* des Römischen Ritus finden wir wesentliche Elemente aus dem *OR I* wieder.

Etwas grob beschrieben kann man sagen, dass die Riten der Ankleidung mit Texten unterlegt worden sind. Die Ankleidung wird aber prinzipiell schon als etwas Liturgisches gesehen und findet bei gewissen Formen des Pontifikalamtes auch am Altar statt.

Zu Beginn der Päpstlichen Liturgie in der *forma extraordinaria* besucht der Papst die Sakramentskapelle zur kurzen stillen Anbetung des *Sanctissimum*.⁶⁷

Aus dem stillen Kreuzzeichen und Gebet zu Beginn der Feier, dem der Friedenskuß eines Teils des Klerus folgte, ist das Stufengebet geworden. Wie im *OR I* während dieses Vorgangs, so singt auch noch heute in der *forma extraordinaria* die Schola den Introitus weiter. Das bedeutet, sowohl im *OR I* wie auch in der außerordentlichen Form beginnt die Messe anders für den Zelebranten und seine Assistenz als für die Mitfeiernden. Es ist ein doppelter Beginn. Wir können hier nicht auf die zum Teil komplizierte Entwicklung eingehen, sondern wollen nur die Identität im Wesentlichen betonen.

Zur *forma ordinaria* ist in dieser Beziehung zu sagen:

Zum Anlegen der Paramente finden wir nur bei der *Missa stationalis* des Bischofs, also jener Messe die der Diözesanbischof „ut sacerdos magnus sui gregis“ feiert, konkretere Anweisungen, die erlauben, die Ankleidung als einen liturgischen Akt zu sehen. Ansonsten werden die Paramente formlos in der Sakristei genommen.

Eine spezielle Verehrung des Allerheiligsten kennt die feierliche Papstmesse nicht mehr.

Der ursprüngliche doppelte Ritus der Eröffnung (Stufengebet des Zelebranten – Introitus der Schola und des Volkes, der ins *Kyrie* übergeht) wurde durch den gemeinsamen Bußakt ersetzt. Claudio Magnoli erklärt den Sinn dieser Änderung, wenn er sagt: „Ausgehend von der Überlegung, dass der erneuerte *Ordo Missae* als erstes analogatum die Messe mit dem Volk haben müsse, wurde der Eröffnungsritus als ein gemeinschaftlicher Ritus überarbeitet, bei dem gemeinsam das zweifache katholische Priestertum ausgeübt wird, das geweihte oder Amtspriestertum und das allgemeine der Taufe. Alles was im vorhergehenden *Ordo* dahin tendierte, eine ‚klerikale Beschlagnahme‘ zu wirken, wurde darum einem energischen Eingriff der Revision unterzogen.“⁶⁹

⁶¹ SC 23.

⁶² JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Aus meinem Leben ...*, 172f.

⁶³ *OR I*, 29ff, ANDRIEU, MICHEL, *Les ordines Romani du Haut Moyen Age II*, Leuven 1971, 76ff.

⁶⁴ *OR I*, 48, ANDRIEU, MICHEL, *Les ordines Romani ...*, 82.

⁶⁵ *OR I*, 49, ANDRIEU, MICHEL, *Les ordines Romani ...*, 83.

⁶⁶ *OR I*, 52, ANDRIEU, MICHEL, *Les ordines Romani ...*, 84.

⁶⁷ vgl. die Darstellung auf <http://coronationofblessedpopejohnxxiii.blogspot.com/>.

⁶⁸ *Caeremoniale Episcoporum. Editio typica*, Libreria Editrice Vaticana 1984, reimpresso 1995, Nr. 119.

⁶⁹ Vgl. „Partendo dalla considerazione che l’*Ordo Missae* rinnovato avrebbe dovuto avere come princeps analogatum la *Missa cum populo*, il Rito d’ Introduzione è stato elaborato come un *rito comunitario*, dove si esercita congiuntamente il duplice sacerdozio cattolico, quello ordinato o ministeriale e quello commune o battesimale. Tutto ciò che nell’ *ordo* precedente tendeva ad operare un ‘sequestro clericale’ è stato sottoposto di conseguenza a un energico intervento

Der das Opfer darbringende Priester und die Mitfeiernden beginnen also die Feier der Eucharistie auf derselben Stufe, in gleicher Weise. Der Überarbeitung liegt eine theologische Vorentscheidung zugrunde. Diese Änderung kann also keineswegs den Maßstab der kontinuierlichen Erneuerung beanspruchen, steht sie doch weder in ihrer theologischen Nuancierung noch in ihrer rituellen Ausformung in innerem Bezug zur vorhergehenden traditionellen Form.⁷⁰

Widmen wir uns ganz grob auch einem Beispiel, um die Kontinuität in der Eucharistie, der liturgischen Texte, zu hinterfragen. Dabei möchte ich auf die priesterlichen Amtsgebete der Totenmessen verweisen. Die nachkonziliare Liturgiereform hat in allen Amtsgebeten der lateinischen *Editio typica* den Begriff „anima“, Seele, getilgt. Einzige Ausnahme bildet die *Oratio* für verstorbene Wohltäter. Die deutsche Übersetzung hat auch bei diesem Gebet den Begriff der Seele getilgt.

Es ist nicht erstaunlich, dass wir in der Zeit, in der die Texte überarbeitet wurden, auch auf fragwürdige theologische Äußerungen stoßen, gegen die sich Joseph Ratzinger bereits als Professor gewandt hat. Er beschreibt diese Meinungen mit der Formulierung: „Biblich sei allein die Lehre, dass der Mensch im Tode ‚nach Leib und Seele zugrundegeht‘.“ Ratzinger stellt fest: „Der Gedanke, dass es unbiblich sei, von der Seele zu sprechen, setzte sich bis zu dem Grade durch, dass selbst das neue *Missale Romanum* von 1970 den Terminus *anima* aus der Totenliturgie verbannte; ebenso verschwand er aus dem Rituale für das Begräbnis.“⁷²

In unserem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, dass der Begriff *anima* in den Totengebeten der alten Sakramentare stark präsent ist, wenn auch nicht in allen Totengebeten.⁷³ Er wurde in den neuen Gebeten auch da gestrichen, wo ihn die Sakramentare verwenden.⁷⁴

di revisione.“ CLAUDIO MAGNOLI, „*La cornice rituale della messa*“ in *Il messale romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, „ed.“ CESARE GIRAUO (Centro liturgico Vincentiano Subsidia 125), Roma 2003, 91.

⁷⁰ Die Vorgängerform sah man noch dazu als rituell überlagert an. „Alla luce della migliore conoscenza di tuttal la sua tradizione, il Rito d'Introduzione andava liberato dal sovraccarico rituale intervenuto nel corso dei secoli.“ CLAUDIO MAGNOLI, *La cornice rituale ...*, 91.

⁷¹ JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Kleine Katholische Dogmatik IX, „ed.“ JOHANN AUER, JOSEPH RATZINGER, Regensburg 6. erweiterte Auflage 1990, 93.

⁷² JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie ...*, 93f.

⁷³ Vgl. z.B. *Sacramentarium Veronense*, „ed.“ LEO CUNIBERT MOHLBERG OSB in Verbindung mit LEO EIZENHÖFER und PETRUS SIFFRIN OSB, „*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*“ Series Maior Fontes I, Nachdruck 3. Auflage, verbessert und ergänzt von LEO EIZENHÖFER, Roma 1994, 1138-1163.

Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum), „ed.“ LEO CUNIBERT MOHLBERG OSB in Verbindung mit LEO EIZENHÖFER und PETRUS SIFFRIN OSB, „*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*“ Series Maior Fontes IV, Roma, 1960, 1607-1692.

⁷⁴ Vgl. die Schlußoration des neuen „*Ordo commendationis morientium*“, in der „*anima*“ wieder gestrichen ist. Die Quellen dieses Gebets habe ich zurückverfolgt bis zum Greg. 1415. Es handelt sich im Suppl. Anianense um eines der Gebete „*post sepultum corpus*“. In dieser urspr. Form kommt der Begriff der Seele vor. vgl. JEAN DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'*

Die *Editio tertia* des *Missale* Pauls VI. (2002) hat bei einigen Orationen bewußt wieder den Begriff der Seele ergänzt. Es bleibt offen, wie die offizielle deutsche Übersetzung damit umgehen wird.

In unserem Zusammenhang müssen auch noch einige Bemerkungen mit Blick auf die „Theologie der Liturgie“ gemacht werden.

Mit Recht betont die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils den Charakter der Liturgie als einer hierarchischen und gemeinschaftlichen Handlung und sagt dazu wörtlich: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung, je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme.“⁷⁵

Betrachten wir etwas näher die Liturgie in ihrem hierarchischen Charakter. Der alte Gregorianische Ritus denkt seiner Logik gemäß konsequent von oben nach unten. Norm der Liturgie sind die *Cappella Papale* des Papstes und – allerdings in bereits abgestufter Weise – das *Pontifikalamt* des Bischofs. Alle anderen Feiern sind vom Prinzip her Reduktionsformen dieser Idealzelebrationen.

Erzbischof *Annibale Bugnini* beschreibt uns in seinem Werk über die Liturgiereform, welche Form der Messe in der neuen Liturgie Norm sein sollte: „Der Ausgangspunkt der Reform darf nicht die ‚Privatmesse‘ sein, sondern die ‚Messe mit dem Volk‘; und nicht die gelesene Messe, sondern die gesungene. Aber welche gesungene: Pontifikalmesse, Levitenamt oder das Amt? Angesichts der konkreten Situation der Kirchen kann die Antwort nur lauten: Ausgangspunkt sei die Messe, die vom Priester zelebriert wird mit einem Lektor, Ministranten, einer Schola oder einem Kantor, und mit dem Volk. Alle anderen Formen: Pontifikalamt, Sollemnis, *Missa cum diacono*, mit einem Lektor, werden sein eine Erweiterung oder eine Beschneidung dieser Grundmesse (die später ‚normativa‘ genannt wurde).“⁷⁶ Mit diesem Prinzip entfernt man sich vom Erbe dessen, was die alten Quellen des römischen Ritus überliefern.

Auch bei der Frage der Liturgie als gemeinschaftlicher Handlung gibt es große Unterschiede zwischen der alten und der neuen Form. Die tätige Teilnahme der Gläubigen sieht die alte Form hinreichend ausgedrückt in dem, was das Konzil in Nr. 30 der

après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier, Le Sacramentaire, Le Supplément d'Aniane. Troisième édition revue et corrigée, „Spicilegium Friburgense 16“ „ed.“ A. HÄNGGI – P. LADNER – J. LEISIBACH – J. SIEGWART, Fribourg 1992, 1415.

⁷⁵ SC 26.

⁷⁶ „Il punto di partenza della riforma non dev' essere la messa ‚privata‘, ma la ‚messa col popolo‘; e non la messa letta, ma la messa in canto. Ma quale messa in canto: pontificale, solenne o cantata? a) Tenuito conto della situazione concreta delle chiese la risposta non può che essere questa: sarà la messa celebrata dal sacerdote con un lettore, ministranti, schola cantorum o un cantore, e il popolo. Tutte le altre forme: messa pontificale, solenne, col diacono, col lettore, saranno una amplificazione o una restrizione di questa messa basilare (che poi fu detta ‚normativa‘).“ ANNIBALE BUGNINI, *La riforma ...*, 338.

Konstitution über die hl. Liturgie schreibt: „Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden.“ In diesem Punkt ist es wieder *Erzbischof Bugnini*, der uns die Prinzipien der Reform erschließt, wenn er sagt: „Der vom Konzil eröffnete Weg ist bestimmt, radikal das Aussehen der traditionellen liturgischen Versammlungen zu verändern, in denen durch eine nun jahrhundertelange Gewohnheit, der liturgische Dienst fast in exklusiver Weise vom Klerus ausgeführt wird und das Volk ihm ‚beiwohnt‘, zu oft als fremder und stummer Zuschauer.“⁷⁷ Bugnini bricht aber hier mit der alt-römischen Tradition, wo uns im OR I nur der Klerus als im Altarraum handelndes Subjekt begegnet.⁷⁸

Diese Beispiele seien zunächst einmal einfach als Fakten vorgetragen. Es soll damit nur erklärt werden, dass es eben so gravierende Unterschiede zwischen beiden Formen gibt, die dafür verantwortlich sind, dass jene, die die alte liebten, sich nicht automatisch in der neuen beheimatet wissen.

Winfried Haunerland stellt fest: „Auch wenn die Substanz des verbindlichen Glaubens der Kirche nicht zur Disposition stehen darf, so hat die Kirche doch immer wieder unterschiedliche Akzente in der Verkündigung gesetzt, so dass in unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Kirchenbilder vorherrschend sein konnten, wechselnde Akzente der Sakramentenlehre im Mittelpunkt standen oder auf andere Weise die Wahrheit Gottes in verschiedene Zeiten hinein ausgesagt und ausgedeutet wurde. Deshalb gibt es natürlich theologische Akzentverschiebungen zwischen den beiden Ausdrucksformen des römischen Ritus.“⁷⁹

Man kann ihm zustimmen, wenn es um prinzipielle theologische Nuancen geht. Wenn aber ein wichtiger theologischer Fortschritt wie z.B. die Klärung des Amtspriestertums und des Messopfers beim Konzil von Trient im liturgischen Ausdruck stark relativiert wird, muss man die Frage stellen, ob dies nicht zur Gefahr werden kann. Der liturgiewissenschaftliche und sakramententheologische Diskurs sollte in der Zukunft helfen, diese Fragen sachorientiert aufzuarbeiten.

Der Vollständigkeit halber sei darauf verwiesen, dass es nicht genügt, auf die großen Strukturelemente des Gottesdienstes zu verweisen, um von der Einheit des Ritus zu sprechen. Mit Recht

sagt Michael Schneider, die Liturgie stelle „in und mit ihren zahlreichen Details ein Ganzes dar.“⁸⁰

Folgerungen aus der Einheit des Ritus

Die wichtigsten Folgerungen für diesen Punkt ergeben sich aus dem bislang Gesagten. Einheit des Ritus verweist uns im wesentlichen auf die eine Kirche Roms, die mit beide Formen ihre Liturgie feiert und damit ihren ganzen Glauben – dieselbe *lex credendi* – ausgedrückt sehen will.

Das hat konkrete Folgen. Man wird sich etwa nicht auf die neue Liturgie als „*locus theologicus*“ berufen können, wenn sich eine Glaubenswahrheit in ihr weniger differenziert ausgedrückt fände als in den Büchern der *forma extraordinaria*. Anders ausgedrückt: Die Kirche glaubt all das, was sie in der *forma ordinaria* feiert, aber sie glaubt es in manchen Punkten noch differenzierter. Die Eschatologie wird die Seele in der *forma extraordinaria* stärker bezeugt wissen als in der *forma ordinaria*. In diese Sinne schreibt Cantoni: „Dessen ungeachtet müssen wir als Konklusion festhalten ..., dass die ‚innere Einheit‘, von der Kardinal Ratzinger spricht, wesentlich im NOM enthalten ist, auch wenn ihr Ausdruck einigen Abschwächungen unterworfen war.“⁸¹ Für *Lüdecke* ergibt sich auf der Ebene des Kirchenrechtes in diesem Zusammenhang eine sehr wichtige Forderung, wenn er schreibt: „TheologInnen haben nach dem ihnen verordneten Selbstverständnis die Aufgaben, die amtliche Lehre zu erforschen, zu vertiefen, zu systematisieren und in verständlicher Weise an das übrige Gottesvolk weiterzugeben. Sie sind herausgefordert, die unterschiedlichen Akzentsetzungen der beiden Liturgiegestalten mit dem vom *MP SumPont* vorgegebenen hermeneutischen Schlüssel der wesentlichen Einheit des römischen Ritus zu erhalten und für alle Gläubigen akzeptabel zu machen.“⁸²

Michael Schneider bemerkt in diesem Kontext: „Hinter der ‚alten Messe‘ steht nicht nur eine Zeremonie, sondern auch ein bestimmtes Gottesbild und Glaubens- wie auch Theologieverständnis, ferner eine konkrete Kunstauffassung und religiöse Praxis (Fasten, Nüchternheit, Beichte etc.). Damit die alte Messe in Zukunft eine weitere Zukunft in den Gemeinden haben kann, ist es erforderlich, in ihre Theologie und in den umfassenden Horizont, in dem sie steht, neu einzuführen.“⁸³

Bei der Klärung des Begriffes „Einheit des Ritus“ müssen wir aber auch festhalten, dass er nicht bedeuten kann, den Blick vor manchen Diskontinuitäten einfach verschließen zu können. Diese erstrecken sich sowohl auf den Bereich der Texte als auch der rituellen Gestalt.

Der Punkt der Einheit des Ritus und damit der Kirchlichkeit der Römischen Liturgie ist aber noch in einer anderen Frage wichtig, nämlich jener, wie sich beide Formen zum II. Vatikanum verhalten, näherhin zur Konstitution über die hl. Liturgie.

⁷⁷ „La via aperta dal Concilio è destinata a cambiare radicalmente il volto delle tradizionali assemblee liturgiche, nelle quali, per consuetudine ormai secolare, il servizio liturgico è compiuto quasi esclusivamente dal clero, e il popolo vi ‚assiste‘ troppo spesso come estraneo e muto spettatore.“ ANNIBALE BUGNINI, *La riforma ...*, 55.

⁷⁸ Vgl. Johannes Nebel schreibt über den Charakter der Feier im OR I: „Es handelt sich um eine Feier, die von der Komplementarität (ergänzende Bezogenheit) der verschiedenen Dienste charakterisiert ist: Der Zelebrant, die Diakone, die anderen Kleriker, die Kantoren, die Lektoren und die niederen Diener, alle haben ihre präzise Aufgabe.“ „Si tratta di una celebrazione caratterizzata dalla complementarietà dei diversi ministri: Il celebrante, i diaconi, gli altri chierici, i cantori, i lettori ed i ministri inferiori, tutto hanno il loro compito preciso.“ JOHANNES NEBEL, *Il rito della Messa romana*, 723.

⁷⁹ WINFRIED HAUNERLAND, „Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen. Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem *Motu Proprio ‚Summorum Pontificum‘*“ in LJ 4 / 2008, Münster 2008, 190.

⁸⁰ Vorlesung an der Theologischen Fakultät Brixen 16. März 2009, 6.

⁸¹ „Ciononostante dobbiamo affermare, come conclusione che ci pare ampiamente dimostrata dal nostro studio, che l’ intima unità di cui parla il card. Ratzinger, sia sostanzialmente conservata nel NOM, anche se la sua manifestazione ha subito qualche attenuazione.“ PIERO CANTONI, *Novus Ordo Missae e Fede Cattolica*, Genova 1988, 133.

⁸² NORBERT LÜDECKE, *Kanonistische Anmerkungen ...*, 32.

⁸³ Vorlesung an der Theologischen Fakultät Brixen 16. März 2009, 10.

Generell müssen wir bei *Sacrosanctum Concilium* zwei Ebenen unterscheiden: einerseits die Ebene der allgemeinen Grundsätze der kirchlichen Lehre über die hl. Liturgie und andererseits die praktische Ebene der Reformen. In Bezug auf den ersten Punkt hatte Kardinal Ratzinger seinerzeit schon darauf verwiesen, dass es gegen die Anhänger der alten Liturgie den Vorwurf gäbe, sie verletzen die Treue gegenüber dem Konzil. Er antwortet auf diesen Einwand: „Das Konzil hat zwar nicht selbst die liturgischen Bücher erneuert, wohl aber hat es den Auftrag zu deren Revision erteilt und dafür einige Grundsätze festgelegt. Vor allem aber hat es eine Wesensbestimmung von Liturgie gegeben, die das innere Maß der einzelnen Reformen vorgibt und zugleich den beständigen Maßstab rechten liturgischen Feierns ausdrückt. Der Gehorsam gegenüber dem Konzil wäre dann verletzt, wenn diese wesentlichen inneren Maßstäbe missachtet und die *normae generales* beiseite geschoben würden, die in den Abschnitten 34–36 der Liturgiekonstitution formuliert sind. Nach diesen Maßstäben ist sowohl die Feier der Liturgie nach den alten wie nach den neuen Büchern zu beurteilen, denn das Konzil hat – wie schon gesagt – nicht Bücher vorgeschrieben oder abgeschafft, sondern Grundnormen gegeben, die in allen Büchern respektiert werden müssen. In diesem Zusammenhang ist an die Feststellung von Kardinal Newman zu erinnern, dass die Kirche nie in ihrer Geschichte rechtgläubige Formen von Liturgie einfach abgeschafft oder verboten hat – das wäre dem Geist der Kirche durchaus fremd.“⁸⁴ Auch als Papst weist er diese Befürchtung zurück.⁸⁵

Wenn wir an die praktische Seite der Liturgiekonstitution, also den Auftrag zur Reform des Ritus denken, dann kann man mit Norbert Lüdecke festhalten: „Auch wo das MP SumPont die vom II. Vaticanum initiierte Liturgiereform korrigiert, steht es nicht im Widerspruch zu ihm. Den verbindlichen Willen eines vergangenen Konzils gibt es römisch-katholisch nur in der vom jeweils nachkonziliaren Lehramt vorgetragenen bzw. vom universalkirchlichen Gesetzgeber praktizierten Auslegung. Die primatiale Deutungshoheit gehört zum spezifisch römisch-katholischen Begriff von ‚Konzil‘. Immer wieder unternommene Versuche, das II. Vaticanum als Hebel gegen päpstliche Verfügungen einzusetzen, gehen an der unverfügbaren Struktur der römisch-katholischen Kirche vorbei und können zu Hoffnungen verführen, für deren Erfüllung diejenigen nicht eintreten können, sie sie wecken.“⁸⁶

Als Folgerung erwächst aber auch die Forderung, dass in Zukunft sich auch die *forma ordinaria* wieder mehr auf die Aspekte der Tradition zubewegt, die sie bislang nur sehr abgeschwächt zum Ausdruck bringt. Eine Anregung wäre, zumindest die sakramentalen Wandlungsworte aus der alten Form zu nehmen, um ein Minimum an liturgischer Identität beider Formen aus-

drücken zu können.⁸⁷ Auch müsste die Stellung des Canon Romanus faktisch aufgewertet werden.

Folgerungen aus der Verschiedenheit der Formen

In diesem Punkt müssen wir zunächst auf eine sehr prinzipielle Folge des *Motu Proprio* verweisen. In Zukunft unterliegt die Entwicklung des Römischen Ritus – wie schon zur längsten Zeit seiner geschichtlichen Entwicklung – nicht mehr notwendigerweise dem Prinzip des Uniformismus. Dies kann auch eine Chance sein, eine Chance vielleicht auch, auf wertvolles Eigentum von Diözesen und Orden zurückzugreifen, das spätestens der Geist des 19. Jahrhunderts ausgelöscht hat. In diesem Sinne schreibt Haunerland über die Frage der Riten in *Sacrosanctum Concilium*: „Eine sorgfältige Exegese des einschlägigen Artikels 4 der Liturgiekonstitution belegt, dass die Konzilsväter grundsätzlich sogar mit der Möglichkeit rechneten, dass neben dem römischen Ritus und den andere lange bestehenden Riten auch neue Riten von der Kirche anerkannt werden könnten. Die Vielfalt der Riten wurde jedenfalls nicht als eine Gefahr für die Einheit der Kirche angesehen.“⁸⁸

Eine Folgerung, die sich direkt aus dem Begleitschreiben des Hl. Vaters ergibt, ist jene der beiderseitigen Bereicherung. Da der Papst beiden Formen das Lebensrecht bestätigt, zugleich aber auch die Einheit des Ritus nennt, sollte gewährleistet sein, dass sich beide Formen nicht zu sehr voneinander wegentwickeln, ja im Gegenteil: Es ist eher gefordert, dass sich die neue Form wieder mehr zu den Wurzeln des römischen Ritus hin orientiert. Prinzipielle Formenvielfalt darf also sein und ist eine Chance, aber die römischen Wurzeln müssen erkennbar bleiben und vor allem muss dieselbe *Lex credendi* noch stärker hervortreten. Bis in die Neuzeit war dies mit den verschiedenen Ordens- und Diözesanliturgien der Fall.

Der Hl. Vater stellt in Bezug auf das alte Missale die Forderungen, die er bereits als Kardinal 2001 in Fontgombault angeführt hatte. „Das alte Meßbuch kann und soll neue Heilige und einige der neuen Präfationen aufnehmen.“ Dies wäre eine Entwicklung, die ganz auf der traditionellen Linie läge. Dabei ist aber in Bezug auf das *Calendarium* unbedingt zu beachten, dass es in der außerordentlichen Form ein Mißverhältnis zwischen der Anzahl der Heiligenfeste und der Ferialtage gibt, auf die bereits die Reformkommission unter Papst Pius XII. hinwies. Die „*Memoria*“ von 1948, das Dokument für eine damals anvisierte vorsichtige Reform der Liturgie, erinnert daran, dass es bei der eigentlichen Reform Papst Pius V. „einen perfekten Ausgleich“ zwischen Feriale und Sanktorale gab (158:156). Zudem war der Großteil der Feste von niedrigem Rang.⁸⁹ Für das Jahr 1948 hatte sich das Verhältnis stark verschoben: (262:71). Der theologische Schwerpunkt des Kalenders muss aber auf dem Herrenjahr als solchem liegen. Die bloße Hinzufügung neuer Heiliger in

⁸⁴ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Rede zum zehnten Jahrestag des Motu Proprios Ecclesia Dei*, veröffentlicht z. B. <http://fssp.org/de/annivratz.htm>.

⁸⁵ vgl. *Brief an die Bischöfe* vom 7. Juli 2007: „Viele Menschen, die klar die Verbindlichkeit des II. Vaticanums annahmen und treu zum Papst und zu den Bischöfen standen, sehnten sich doch auch nach der ihnen vertrauten Gestalt der heiligen Liturgie, zumal das neue Missale vielerorts nicht seiner Ordnung getreu gefeiert, sondern geradezu als eine Ermächtigung oder gar als Verpflichtung zur ‚Kreativität‘ aufgefaßt wurde, die oft zu kaum erträglichen Entstellungen der Liturgie führte.“

⁸⁶ NORBERT LÜDECKE, *Kanonistische Anmerkungen ...*, 31.

⁸⁷ Anregung von Mag. theol. *Christoph Hagen*.

⁸⁸ WINFRIED HAUNERLAND, *Ein Ritus ...*, 180.

⁸⁹ „Nel 1568 il Feriale e il Sanktorale erano in perfetto equilibrio (158:156), la categoria di feste più sviluppata era il *simplex*, cioè il grado minimo; le feste di grado *duplex* erano molto poche e per questo ebbero una valutazione ben più alta del nostro *duplex minus*.“ *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I. La 'Memoria ...*, 100.

den schon recht dichten Kalender kann also keine Lösung sein.

Wenn man neue Präfationen hinzufügt, dann sollten diese den betreffenden Tagen und Festen eindeutig zugeordnet werden.

In Bezug auf die *forma ordinaria* sagt der Papst hinsichtlich der gewünschten Bereicherung: „In der Feier der Messe nach dem Missale Pauls VI. kann stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht.“ Dies klingt zunächst etwas unbestimmt.

In der Gregorianischen Form des Ritus ist in Bezug auf die Sakralität das Gesetz der Stilisierung wichtig. Stilisierung bedeutet, dass Gesten nie so ausgeführt werden wie im profanen Alltag. Deswegen finden wir minutiöse Details über das rituelle Verhalten. Dies lässt eine Aura des Sakralen, des Heiligen, für die Sinne spürbar werden, sowohl für den, der die Riten vollzieht, wie auch für den, der sie mitfeiert. Man könnte konsequent in den Punkten, wo die Rubriken der *forma ordinaria* unpräzise bleiben, sich rituell nach den alten richten, also etwa den Kelch bei der Opferung im Form des Kreuzes auf den Altar niederstellen. Ganz allgemein kennt ja auch das Kirchenrecht eine „historische Auslegung, die den Willen des Gesetzgebers (*mens legislatoris*) anhand der Entstehungsgeschichte eines Gesetzes zu ermitteln sucht.“⁹⁰

Die alte Liturgie wird die neue in ganz einfachen praktischen Details bereichern können, etwa in Bezug auf das Verhalten in der Sakristei, das Anlegen der Paramente, die Danksagung, die korrekte Reinigung der hl. Geräte und der Altarwäsche.

Eine Folgerung aus der Verschiedenheit der Form betrifft auch das Kirchenrecht. Norbert Lüdecke stellt fest: „Das Angebot beschränkt sich bei genauem Hinsehen nicht nur auf die liturgische Feiergestalt. Papst Johannes Paul II. hat bereits 1988 in seinem *MP Ecclesia Dei* ... seinen Willen bekundet, all jenen die Rückkehr leicht zu machen, die sich an einige frühere Formen ‚in der Liturgie und Disziplin‘ ... der lateinischen Kirche gebunden fühlen. Dem entspricht, dass mit den alten liturgischen Büchern Teile des geltenden Codex nicht anwendbar sind bzw. altes Gemeinrecht angewendet wird.“⁹¹

Ganz konkret muss schließlich auch eine Redeweise vermieden werden, die leider immer noch gebräuchlich ist, die Rede von den geltenden oder heutigen Büchern der Liturgie mit ausschließlichem Blick auf die nachkonziliaren Ausgaben.⁹² Geltende Bücher oder Bücher der aktuellen römischen Liturgie sind nach *Summorum Pontificum* prinzipiell sowohl jene der *forma ordinaria* wie jene der *forma extraordinaria*. Es muss dazu noch mit Lüdecke betont werden, dass diese beiden Begriffe nicht im Sinne ihrer kirchenrechtlichen Termini zu verstehen sind, die den Gebrauch der alten Liturgie nur ausnahmsweise zuließen, sondern es handelt sich einfach um faktische Bezeichnungen.⁹³

Schlusswort

Im Sinne eines Schlusswortes zu den Überlegungen bezüglich der Einheit des Ritus und der Verschiedenheit der Form möchte ich auf ein grundsätzliches Anliegen verweisen, dem sich der Hl. Vater bereits als Kardinal gewidmet hatte; gemeint ist das Anliegen einer neuen Liturgischen Bewegung.

Zeiten der Krise können auch als Chance verstanden werden, Verlorenes neu zu entdecken, zu vertiefen und in neuer Weise für das Leben der Kirche fruchtbar zu machen. Die Lösung ist sicher keine nostalgische Rückkehr zu früheren Zeiten, sondern ein Verlebendigen der Tradition für heute. Schneider bemerkt: „Um eine authentische ‚Reform der Reform‘ einleiten zu können, bedarf es in der katholischen Kirche einer grundlegenden Neubesinnung auf die Theologie der Liturgie.“⁹⁴

Die Maßnahmen des Hl. Vaters gegenüber der Liturgie fordern uns heraus, immer mehr in das *mysterium fidei* einzudringen. Wenn wir die alte Liturgie lieben, dann darf es uns nicht nur darum gehen, uns auf diesem Schatz auszuruhen und eventuell wieder in einen liturgischen Minimalismus zu verfallen, vor dem schon Msgr. Gamber warnte. *Klaus Gamber* charakterisierte nämlich die frühere Zeit auch mit einem kritischen Unterton, wenn er sagt: „Im Abendland wurde einst viel von der Erhabenheit und Größe des Messopfers gesprochen, vor allem aber von den Gnaden, die von ihm für den ausgehen, der andächtig daran teilnimmt. Man denke nur an die weit verbreitete und viel gelesene Messerklärung des *Martin von Cochem* († 1712), die bis in die Gegenwart weithin die Messfrömmigkeit bestimmt hat. Es wurde aber früher und wird auch jetzt zu wenig getan, um die ganze Größe dieses Tuns durch die Feier des Gottesdienstes auch für die Sinne anschaulich zu machen.“⁹⁵

So möchte ich schließen mit einem nachdenklichen, aber in unseren Kontext sehr passenden Text aus der Rede Kardinal Ratzingers zum zehnten Jahrestag des *Motu Proprio* „*Ecclesia Dei*“, die eine Absage an den liturgischen Minimalismus ist:

„Andererseits muss man zugeben, dass die Feier der alten Liturgie oft zu sehr ins Individualistische und Private abgesunken war, dass die Gemeinschaft von Priester und Volk ungenügend gewesen ist. Ich habe großen Respekt vor unseren Vorfahren, die während der stillen Liturgie aus ihren Meßbüchern ihre Meßandachten beteten, aber als ideale Form liturgischer Feier kann man dies gewiß nicht ansehen. Vielleicht sind solche reduktionistische Weisen liturgischer Feier sogar der eigentliche Grund dafür, weshalb in vielen Ländern das Verschwinden der alten liturgischen Bücher überhaupt nicht als ein einschneidender Vorgang empfunden wurde. Man war gar nicht mit der Liturgie selbst in Berührung gekommen. Der Schmerz über eine hastig und oft äußerlich durchgeführte Reform ist da entstanden, wo die Liturgische Bewegung Liebe zur Liturgie geschaffen und wesentliche Postulate des Konzils, nämlich die betende Einbeziehung aller in das gottesdienstliche Geschehen vorweggenommen hatte. Wo es gar keine Liturgische Bewegung gab, ist die Liturgiereform zunächst schmerzlos vor sich gegangen. Unbehagen ist erst da und dort aufgestiegen, wo willkürliche Kreativität das Mysterium verschwinden ließ. Deswegen ist es wichtig, dass bei der Feier der Liturgie nach den alten Büchern die wesentlichen Maßstäbe der Liturgiekonstitution eingehalten werden, die ich eben zitiert habe. Wenn diese Liturgie wirklich die Gläubigen mit ihrer Schönheit und Tiefe erreicht, dann wird sie geliebt, dann steht sie aber auch in keinem unversöhnlichen Gegensatz zu den neuen Büchern, wo diese wiederum in wahrhaft konzilsgemäßer Form angewandt werden.“⁹⁶

P. Lic. theol. Sven Leo Conrad FSSP
Forststr. 12, 85092 Kösching / Bettbrunn

⁹⁰ JOSEPH LISTL, „Die Rechtsnormen“ in Handbuch des katholischen Kirchenrechts, „ed.“ JOSEPH LISTL, HUBERT MÜLLER, HERIBERT SCHMITZ, Regensburg 1983, 95.

⁹¹ NORBERT LÜDECKE, *Kanonistische Anmerkungen* ..., 33¹³⁴.

⁹² Bei den Italienern beliebt als „i libri attuali“.

⁹³ Vgl. NORBERT LÜDECKE, *Kanonistische Anmerkungen* ..., 27f.

⁹⁴ Vorlesung an der Theologischen Fakultät Brixen 16. März 2009, 10.

⁹⁵ KLAUS GAMBER, *Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche*, Regensburg 1981, 97.

⁹⁶ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Rede zum zehnten Jahrestag des Motu Proprios Ecclesia Dei*, veröffentlicht z.B. <http://fssp.org/de/annivratz.htm>.

100 Jahre ökumenische Bewegung und die verwirrende „Vielheit“ der Ökumene

Als sich im Juni 1910 über 1000 Vertreter von evangelischen Missionsgesellschaften in London versammelten, ahnten sie nicht, dass sie damit den Startschuss für die so genannte „ökumenische Bewegung“ geben würden. Ebenso wenig konnten sie mutmaßen, dass 100 Jahre später 130.000 Menschen und Christen verschiedenster Konfessionen zu einem „Ökumenischen Kirchentag“ in Deutschland, wo die letzte große Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert ihren Ausgangspunkt nahm, zusammenkommen würden. Über manche Fortschritte wären die Väter der ökumenischen Bewegung vielleicht beglückt gewesen, aber über viele Entwicklungen wahrscheinlich auch bestürzt. Einer Theologie des kleinsten gemeinsamen Nenners oder einem Dialog der Konfessionen oder Religionen, der die absolute Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus relativiert, hätten sie keineswegs zugestimmt. Auf alle Fälle wären sie darüber bestürzt gewesen, dass ihr ureigenstes Thema, die Mission unter Nicht-Christen, so aus dem Blickfeld der Ökumene verschwinden würde.

1. Die Missionskonferenz von Edinburgh 1910

Vom 14. bis 23. Juni 1910 versammelten sich im schottischen Edinburgh genau 1.355 Vertreter von 159 evangelischen Missionsgesellschaften zu einer „Weltmissionskonferenz“. Nur 17 der Teilnehmer kamen aus den „jungen Kirchen“ in Übersee, der große Rest aus Europa oder Nordamerika. Vertreter orthodoxer National-Kirchen oder der Römisch-Katholischen Kirche waren ebenso wenig eingeladen wie die Vertreter der damals noch diskreditierten und gerade entstandenen Pfingstgemeinden, die heute die Mehrheit des lebendigen Protestantismus bilden.

Schon hatten sich evangelikale oder pietistische Protestanten zu Missionskonferenzen versammelt (1854, 1878 und 1888 in London; 1854 und 1900 in New York), aber von der schottischen Konferenz ging nach Meinung der Teilnehmer ein besonderer, ein ökumenischer Impuls aus. Die Konferenzen, Arbeitsgruppen und Kongresse in den folgenden Jahrzehnten führten 1948 zur Gründung des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ (ÖRK) mit Sitz in Genf, als zentralem Organ der so genannten ökumenischen Bewegung. Im ÖRK sind heute 349 evangelische und orthodoxe Kirchen Mitglieder, die katholische Kirche besitzt einen Gaststatus. In Deutschland tritt der ÖRK vornehmlich über die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ (ACK) auf.

Diese Entwicklung von 1910 bis 1948 ist deswegen so erstaunlich, weil nicht die Ökumene, sondern die Mission unter Nicht-Christen das Zentrum der Konferenz bildete. Dies lässt sich natürlich leicht am Namen der Konferenz ablesen. Die Ausbreitung des Evangeliums auf der ganzen Welt sollte gefördert werden. Man wählte daher als Losungswort: „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation“. In sieben der folgenden acht Arbeitsbereiche wollte die Konferenz – unter der Leitung der charismatischen Persönlichkeit des amerikanischen Laien *John Mott* (aus der „Methodistischen Kirche“) – Fortschritte machen:

- Die Ausbreitung des Evangeliums über die nichtchristliche Welt;
- Die Kirche auf dem Missionsfeld;
- Die Missionschule und die Christianisierung des nationalen Lebens;
- Die Botschaft der Mission im Blick auf die nichtchristlichen Religionen;

- Die missionarische Vorbildung;
- Die Grundlage der Mission in der Heimat;
- Mission und Regierung;
- Zusammenarbeit und Förderung der Einheit.

Diejenigen, die diese Konferenz – gerade in diesem Jubiläumsjahr 2010 – als Startschuss für die Ökumene der Neuzeit feiern, muss man daran erinnern, dass eindeutig die klassischen Themen der Evangelisation und Missionsbemühungen der Christenheit im Zentrum der Konferenz standen. Dies zeigt auch der Schlussappell des Konferenzvorsitzenden John Mott, der mit dem markigen Satz beginnt: „Das Ende der Konferenz ist der Anfang der Eroberung ...“. Was heute vorschnell als „imperialer Geist“ dieser Zeit interpretiert wird, kennzeichnet den Willen der evangelischen Missionsgesellschaften im ursprünglichen Sinn des Evangeliums: „*Gehet hin alle Welt und macht die Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ...*“ (Mt 28,18-20).

Erst in den folgenden Jahren kam das Thema der „Einheit“ stärker ins Spiel. *Lord Balfour von Bourleigh* sprach es so aus: „*Die Verschwendung von Kraft, von Männern und Frauen, von Geldmitteln, die durch die Zersplitterung hervorgerufen sind, ist sie nicht ein Treubruch gegen den, den wir als unseren gemeinsamen Herrn ansehen? ... Wahrhaftig, dessen ist mehr, was uns eint, als dessen, was uns voreinander fernhält!*“ Ein prophetisches Wort für die kirchlichen Gemeinschaften, die aus der reformatorischen Bewegung hervorgegangen waren. Über Jahrhunderte hatten sie mehr Kraft darauf verwendet, sich gegenseitig das Wasser abzugraben. Unter dem Stichwort der „Konfession“ waren Kriege geführt und Blut vergossen worden. Die einen waren für die Kindertaufe, die anderen strikt dagegen. Noch Anfang des 20. Jahrhunderts waren viele evangelische Konfessionen untereinander viel stärker verfeindet als mit ihren katholischen oder orthodoxen Brüdern und Schwestern. Den jungen Pfingstkirchen hatte man beispielsweise in der „Berliner Erklärung“ von 1909 nichts Geringeres als den „Geist von unten“ unterstellt. Damit meinte nicht etwa eine demokratische Basisorientierung, sondern eine dämonische oder satanische Prägung dieser Gemeinschaften. Einen schlimmeren Vorwurf kann es unter Christen kaum geben.

In den Jahren zwischen 1910 und 1948 – nach den furchtbaren Schrecken von zwei Weltkriegen – rückte das Thema Frieden und Einheit immer mehr in das gemeinsame Wollen und Wirken der Bewegung, die von Edinburgh ausging. Als vielfach zitiertes biblisches Motto kam vor allen Dingen die Abschiedsrede Jesu aus dem Johannesevangelium stärker ins Bewusstsein der Missionsgesellschaften und Kirchen. Naheliegend war dies vor allen Dingen deswegen, weil Jesus hier den Erfolg der Mission an die Einheit der Christen koppelt: „*Damit die Welt glaubt*“ (Joh 17,21), sollen die Christen untereinander eins sein, so wie der himmlische Vater und Jesus eins sind. Ein hoher Anspruch für die nahezu unüberschaubare „Vielfalt“ von protestantischen Konfessionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

2. Die seltsame „Vielheit der Einheit“ beim ökumenischen Kirchentag

Springen wir 100 Jahre weiter in die bayrische Hauptstadt, um zu sehen, wie sich die ökumenischen Dinge entwickelt haben. Hier versammelten sich Mitte Mai 2010 über 130.000 Besucher

zum 2. Ökumenischen Kirchentag. Zur Enttäuschung der Veranstalter kamen damit 35 Prozent weniger als noch vor sieben Jahren beim ersten Ökumene-Treffen dieser Art in Berlin. 59 Prozent der Besucher in München waren evangelisch und 41 Prozent katholisch. Als Veranstalter fungierten gemeinsam der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, zwei Laien-Organisationen, die freilich finanziell und organisatorisch stark von evangelischen Landeskirchen und der katholischen Kirche unterstützt wurden. Orthodoxe, katholische und protestantische Würdenträger waren gekommen, um Gottesdienste oder Vorträge zu halten. Vor dem Hintergrund, dass die letzte große Kirchenspaltung der Christenheit vor nunmehr knapp 500 Jahren in Deutschland ihren Ausgangspunkt nahm, kein einfaches Unterfangen.

Funktioniert jetzt die vielfach propagierte „Einheit in der Vielfalt“, die „Ökumene auf Augenhöhe“? Hat die Ökumene in den letzten 100 Jahren hierzulande so große Fortschritte gemacht, dass evangelische, katholische und orthodoxe Christen gemeinsam ein fünftägiges Fest des Glaubens feiern können? Hier könnte von allerlei schönen oder auch ärgerlichen Begebenheiten berichtet werden. Jugendliche drängten sich zu Tausenden bei Gebetsnächten unter dem Titel „Nightfever“ oder „stay and pray“ in der Münchener Innenstadt. Aber auch Homosexuelle konnten auf 28 Veranstaltungen offensiv für ihre Lebensweise werben. Darum kann und soll es aber hier nicht gehen. In der Berichterstattung der Medien, auch in der Wahrnehmung der Veranstalter standen drei Geschehnisse eindeutig im Fokus des Interesses. Sie mögen einseitig erscheinen, werfen aber ein bezeichnendes und vielleicht auch bizarres Licht auf die seltsame Ökumene von München.

Das Comeback der „Frontfrau des Protestantismus“

Einmütig als „Star“ dieses ökumenischen Treffens wurde eine Person gehandelt: *Margot Käßmann*. Wie kaum eine andere Person in Deutschland trägt sie das Schild der „Ökumene“ breit auf ihrer Brust. Nach ihrem Studium in den linken Hochburgen evangelischer Theologie in Tübingen, Edinburgh, Göttingen und Marburg wurde sie schon 1983, in außergewöhnlich jungem Alter, in den Zentralausschuss des ÖRK gewählt. Die Führungsebenen des ÖRK, die in den 80er Jahren als kommunistisch unterwandert galten, warben in dieser Zeit für das „Anti-Rassismus-Programm“ und linksorientierte Befreiungsbewegungen. Von 1991 bis 1998 war Frau Käßmann dann Mitglied des Exekutivausschusses des ÖRK und vertrat die Themen: Frieden, Gerechtigkeit, Emanzipation und Bewahrung der Schöpfung. Genau mit diesem Themenkanon prägte sie von 1995 bis 1999 als Generalsekretärin des Evangelischen Kirchentages auch die Protestantentreffen.

Auf dem ökumenischen Kirchentag wollte Frau Käßmann nun bei 14 Veranstaltungen auftreten. Gespannt wartete die Öffentlichkeit auf ihre erste „Bibelarbeit“ über die Sintflutgeschichte und die Arche Noah (Gen 6-9). Gespannt deshalb, weil sie genau 80 Tage zuvor überraschend von ihren Ämtern als Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) und als Landesbischöfin von Hannover zurückgetreten war. Betrunken hatte sie zu Beginn der Fastenzeit eine rote Ampel in ihrer Heimatstadt überfahren und war nach starkem öffentlichem Druck schließlich zurückgetreten. Nun wartete man auf ihren ersten öffentlichen Auftritt nach dem Rücktritt.

Die 6.000 zumeist älteren Besucher in einer Messehalle in München-Riem begrüßen Margot Käßmann mit stehenden Ovationen und minutenlangem Beifall bei ihrem Comeback. Darüber ist die ehemalige EKD-Chefin selber erstaunt und gerührt. Das tue ihr gut, sagt sie. Der evangelische Präsident des Ökumeni-

schen Kirchentages, der Medizinprofessor Eckhard Nagel, dankt der promovierten evangelischen Theologin zu Beginn der Veranstaltung für ihre Bereitschaft, am Christentreffen mitzuwirken und lobt sie als „Vorbild für viele und ein Bild für Vertrauen“. Was die Basis dieser Vorbildhaftigkeit, dieses Vertrauens sein soll, bleibt allerdings ungesagt. Frau Käßmann selbst bemüht immer wieder den Begriff der „Wahrhaftigkeit“, zum Beispiel im Zusammenhang mit ihrer Ehescheidung. Sie steht zum eigenen Scheitern, was sie für viele sympathisch macht, die Ähnliches erleben. Nach ihrer Alkoholfahrt gibt sie zu, dass sie „einen großen Fehler gemacht“ habe. Deswegen sei sie von ihren Ämtern zurückgetreten. Ihre Anhänger finden das glaubwürdig und vergessen dabei, dass es erst die verheerenden Schlagzeilen auf den Titelblättern vieler Zeitungen waren, die in ihr den Rücktrittsentchluss reifen ließen, wie sie jüngst auch selbst in einem Interview des „Spiegel“ zugibt.

Nun aber ist die „Frontfrau des Protestantismus“ zurück, wie dieselbe Zeitung titelt, die ihren Rücktritt auslöste. Frau Käßmann ist in der überfüllten Messehalle bei ihrer „Bibelarbeit“ über die Arche Noah wieder ganz die Alte. Sie steht zu ihren vielfach kritisierten Aussagen zum Afghanistan-Einsatz der Bundeswehr („Nichts ist gut ...“) auch nach mehrmonatiger Denkpause, in der sie übrigens nicht, wie angekündigt, in das Land am Hindukusch gereist ist. Sie fordert „mehr Phantasie für den Frieden“ und fügt nun abmildernd und ein wenig selbstkritisch hinzu, auch in der Kirche sei nicht alles gut. Ihr Kampfesmut ist offenbar nicht erloschen, denn unter dem Beifall der Zuhörer ruft sie aus: „Ich lasse mich gern lächerlich machen, wenn Menschen mir sagen, ich sollte mich mit Taliban in ein Zelt setzen und bei Kerzenlicht beten“. Es sei in der dortigen Kultur durchaus eine Form, Frieden zu schließen – eher jedenfalls als das Bombardement von Tanklastzügen.

Damit ist die evangelische Theologin übrigens bei einem Thema angelangt, das sie schon früher bewegte. Als junge Frau demonstrierte sie 1983 mit Hunderttausenden Friedensbewegten im Bonner Hofgarten gegen den Nato-Doppelbeschluss. Ganz in dieser Linie prangert sie auch in München an, dass die Ausgaben für den Militäreinsatz nach wie vor in keinem Verhältnis zu den Aufwendungen für den zivilen Wiederaufbau stünden: „1,5 Milliarden Euro hier, 250 Millionen Euro da. Ich kann keinen Vorrang für Zivil erkennen!“. Wie aber kommt Frau Käßmann von der Arche Noah zum Afghanistan-Einsatz bei dieser „Bibelarbeit“?

Dieser Spagat erforderte in der Tat einige Kunstgriffe. In der ersten halben Stunde ihres Referats langweilt sie in ungewohnter Weise ihre gespannten Zuhörer mit den gängigen theologischen Interpretationen, wie sie in den alttestamentlichen Kommentaren von Gerhard von Rad oder Claus Westermann zu finden sind. Das finden auch Theologiestudenten, die das für ihr Examen lernen müssen, nicht sonderlich aufregend. Dann aber macht sie einen kühnen Sprung. Sie setzt sich selber mit Noah gleich, der von Gott bekanntlich einen verrückten Auftrag bekommen hat – mitten in einer Berggegend ein Schiff zu bauen. Und so entsteht vor dem Auge des Zuhörers gleichsam die Drohung einer neuen Sintflut durch den bewaffneten Konflikt in der bergigen Gegend von Afghanistan. Margot Käßmann schlüpft in die Rolle des von Gott berufenen Propheten und eines belächelten Warners. Damit elektrisiert sie ihre Hörerschaft. Plötzlich warnte nicht mehr die Person Käßmann, sondern Gott selbst durch sie. Sie kann sich nun genauso „verrückt“ gebärden wie Noah, wenn sie mehr „Phantasie für den Frieden“, ein Friedenspalaver mit den Taliban bei Kerzenschein fordert. So paart sie unglaubliches Selbstbewusstsein mit ebenso unglaublichen Gleichsetzungen. Das Pu-

blikum feiert sie daraufhin und ist nicht zu einer Unterscheidung der Geister in der Lage.

Neue Gräben in der Ökumene – die Anti-Baby-Pille ein „Geschenk Gottes“?

Das zweite Geschehnis von München, das die Öffentlichkeit als herausragend wahrnimmt, spielt nur einen Tag danach. Wieder ist die Hauptperson Margot Käßmann. Im Münchener Liebfrauendom, wo die „Kathedra“ des Münchener Erzbischofs Reinhard Marx steht, predigt sie bei einem „Frauengottesdienst“. Unter Missbrauch des Gastrechtes, das sie in dieser Kathedrale besitzt und unter Missachtung der diplomatischen Gepflogenheiten gegenüber der katholischen Kirche nennt sie die Anti-Baby-Pille ein „Geschenk Gottes“. Natürlich ist ihr bewusst, dass sie damit die katholische Sexuallehre seit der Enzyklika *Humanae Vitae* von Papst Paul VI. auf den Kopf stellt. Im Hinblick auf die Entwicklungsländer warnt sie davor, Geburtenkontrolle und Verhütungsmaßnahmen zu verteufeln. Genau das scheint, ihrer Meinung nach, die gastgebende katholische Kirche zu tun, denn künstliche Verhütungsmittel wie etwa die Pille sind bekanntlich verboten. Im Münchener Liebfrauendom erhebt so die alte Polemik gegen Papst Paul VI., den 1968 als „Pillen-Paul“ diffamierten Heiligen Vater, wieder auf.

Wörtlich führt die evangelische Theologin bei ihrer Pillen-Predigt aus, die Etablierung der Anti-Baby-Pille habe für viele „etwas Anrüchiges“ gehabt: „Wir können sie aber auch als Geschenk Gottes sehen. Denn da geht es um die Erhaltung von Leben, um Freiheit, die nicht gleich in Pornografie ausarten muss, so sehr die Sexualisierung unserer Gesellschaft natürlich ein Problem ist. Es geht um Liebe ohne Angst und um verantwortliche Elternschaft. Und für Frauen in der Tat um Sorge für das eigene Leben und das der eigenen Kinder.“ Und es gehe auch um die Entscheidung für ein Leben ohne Kinder, „die unsere Kirchen nicht immer gleich abwerten sollten.“

Dass damit neue ökumenische Gräben ausgehoben werden, scheint die „Frontfrau des Protestantismus“ – ganz in der polemischen Tradition Martin Luthers – nicht zu stören. Nachdem der ökumenische Konsens in den letzten Jahren schon bei der Frage der Abtreibung, der Sterbehilfe oder der embryonalen Stammzellforschung zerbrochen war, ist nun offenbar die christliche Ehe- und Familienethik an der Reihe. Der theologische Nenner der Ökumene wird also kleiner, denn hier geht es ja immerhin um den zentralen Punkt der Gnadentheologie, dem Hauptstreitpunkt zwischen Lutheranern und Katholiken seit der Reformationszeit. Mit dem Wörtchen „Geschenk“ spielt Käßmann auf die „Charis“ an, das Geschenk der Gnade Gottes, was sie schon an anderer und prominenter Stelle tat. Als sie vor ihrer Wahl zur EKD-Chefin im Herbst 2009 gefragt wurde, ob ihre Ehescheidung einer Wahl nicht entgegen stehe, antwortete sie: „Mir ist eine lebenslange Ehe nicht geschenkt worden.“ Von einem solchen Geschenk ist freilich in der Bibel nirgends die Rede. Vielmehr betont Jesus Christus selbst mit größtem Nachdruck die Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe (Mt 19, 3-9).

Noch 1999 meint man sich im Punkt der Gnadentheologie in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen Lutheranern und Katholiken geeinigt zu haben. Doch mehr als 100 evangelische Theologieprofessoren aus Deutschland hatten im Vorwege öffentlich Kritik angemeldet. Die reformatorische Zuspitzung, dass der sündige Mensch „allein aus Gnade“ gerechtfertigt werden könne, ließ sich in diesem Kompromisspapier nicht in der gewünschten Ausschließlichkeit wiederfinden. Dass der Mensch beim Gnadengeschehen des Christwerdens – und spätestens beim folgenden Christsein in der

einen oder anderen Form mitwirken müsse, schimmerte in vielen Formulierungen durch.

Auch die katholische Seite warnte übrigens mit prominenter Stimme. Zwar hatte sich der damalige Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger persönlich in die Einigungs-bemühungen eingeschaltet, was aber den angesehenen Professor der Dogmatik und Kardinal Leo Scheffczyk nach dem Erscheinen der Rechtfertigungserklärung nicht davon abhielt, Kritik anzumelden. Das „Wesen des Katholischen“ müsse erst bestimmt werden; die Förderung der Einheit der Kirche müsse erst bei der eigenen Konfession beginnen. Dem „Ökumenismus nach außen“ müsse ein „Ökumenismus nach innen“ vorausgehen – zumal in einem Katholizismus, der nicht mehr wisse, was er sei. Mit seiner Betonung des bleibend Katholischen wollte der Kardinal somit allen auflösenden Tendenzen innerhalb der eigenen Kirche, die sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil entwickelt hatten, entgegenwirken. Der Dialog zwischen den Konfessionen könne nicht gelingen, so Scheffczyk. Mehr „worthafte“ als „seinshafte“ Übereinstimmungen würden dem Anspruch der Wahrheit nicht gerecht und versuchten nur, bleibende Unterschiede durch „Scheinflösungen“ zu übermalen. Typisch dafür seien Schlagworte vom „differenzierten Konsens“ oder der „Einheit in der Vielheit“, so der Theologe, der über 70 Publikationen zu ökumenischen Fragen veröffentlichte. Vor 10 Jahren wollte kaum jemand auf die Warnungen hören, heute denken viele anders.

So bleibt die Frage, wo denn überhaupt eine gemeinsame Basis in der Ökumene gefunden werden kann. Als solche erschien einige Jahrzehnte lang die Bibel, zumal als die ökumenische „Einheitsübersetzung“ für die gottesdienstlichen Lesungen beider Konfessionen eingeführt wurde. Aber auch diese Basis bricht. Die lutherischen Kirchen kehrten Anfang dieses Jahrhunderts zu ihrer „Luther-Übersetzung“ zurück. 2006 erschien die so genannte „Bibel in gerechter Sprache“. Diese Bibelübersetzung, die vom Neutestamentler und evangelischen Altlandesbischof Ulrich Wilkens in einem ausführlichen Gutachten als häretisch klassifiziert wurde, versucht alle männlichen, patriarchalischen oder sexistischen Formulierungen aus der Bibel zu eliminieren.

Doch zurück zur Pillen-Predigt von Frau Käßmann. Wie reagierte nun die katholische Seite auf diesen Eklat im Münchener Liebfrauendom? Der Hausherr und Inhaber der „Kathedra“, Erzbischof Reinhard Marx, schwieg mehrere Tage lang. Als auf der Abschluss-Pressekonferenz des ÖKT Erzbischof Robert Zollitsch in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz von mehreren Journalisten um eine Stellungnahme zu Käßmanns Pillen-Äußerung gebeten wurde, sagte er nach einigem Zögern: „Die Anti-Baby-Pille ist menschengemacht und kein Geschenk Gottes“. Immerhin eine Klarstellung.

Das „gemeinsame Mahl“ als Basis der Ökumene?

Als drittes Hauptereignis des ÖKT gilt die orthodoxe Vesper auf dem Münchener Odeonsplatz. Hier auf konzentrierten sich in besonderer Weise die Erwartungen, da das „gemeinsame Mahl“ in ökumenischen Diskussionen, zumal von protestantischer Seite, als „Brücke“ für die Einheit der Christenheit bezeichnet und gefordert wird. Auf dem 1. Ökumenischen Kirchentag 2003 sorgte der Priester Gotthold Hasenhüttl aus dem Bistum Trier für einen Eklat, weil er gemeinsam mit Protestanten eine Eucharistiefeyer abhielt, obwohl dies offiziell verboten war. Hasenhüttl wurde in der Folge von dem damaligen Trierer Bischof Reinhard Marx von seinem Priesteramt suspendiert. Einen solchen Skandal wollte man in München vermeiden, daher ruhten besondere Hoffnungen auf der ökumenischen Vesper auf dem Odeonsplatz, die von orthodoxen Geistlichen gehalten wurde.

Das Wetter spielte leider nicht mit, und so mussten die Besucher bei kalten acht Grad Celsius an 1.000 Tischen und 2000 Bierbänken Platz nehmen. Die Veranstalter sprachen von insgesamt 20.000 Teilnehmern, die sich Wein, Wasser, Bio-Äpfel, Olivenöl und gesegnetes Brot geteilt hätten. Eingeladen waren Evangelische, Katholische und Orthodoxe, aber auch Atheisten und Andersgläubige. In Anlehnung an die biblische Speisung der 5000 wollte man ein „Zeichen der Gemeinsamkeit“ setzen. Angefangen von der Vesper zeigte sich Alois Glück als katholischer Präsident des ÖKT: „Die Ökumene lebt von kleinen Schritten. Und ich glaube, wir haben heute einen großen Schritt gemacht“, gab sich der CSU-Politiker zuversichtlich.

Wesentlich euphorischer gab sich sein evangelisches Pendant, Eckhard Nagel. Das „Bild der 1.000 Tische“ werde in die Welt hinausgehen, etwas „Historisches“ sei geschehen. Diese Feier sei das „Herz der Ökumene“ gewesen. Demgegenüber kommentierte eine junge katholische Christin das Geschehen auf dem Odeonsplatz eher ungerührt und nüchtern: „Ökumene entsteht nicht durch gemeinsames Futtern auf der Bierbank, sondern durch individuelles Gebet in der Kirchenbank“. Man dürfe dabei nicht vergessen, wer die Einheit schaffen könne, denn nicht umsonst würden Katholiken auf der ganzen Welt bei jeder Eucharistiefeier beten: „Schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben Deiner Kirche und schenke ihr nach Deinem Willen Einheit und Frieden.“

3. Die verwirrenden Ansichten einer Ökumene 100 Jahre nach Edinburgh

100 Jahre nach Edinburgh bleibt die Ökumene nach unzähligen ökumenischen Begegnungen, Konferenzen, Kongressen und Kommissionen ein schwieriges Feld. Der Besucher des Ökumenischen Kirchentages in München erlebt eine Christenheit, die sich in seltsamer Weise verwirrend und uneinig darstellt. Verschiedene Vorstellungen von der Einheit der Kirche werden ständig durcheinander geworfen. Hier von einem „Herz der Ökumene“ zu reden, gleicht der Quadratur eines Kreises. Die einen wollen Christen, Andersgläubige und Atheisten bei einer Vesper vereinen, die anderen suchen nach der verlorenen Einheit unter christlichen Kirchen oder Konfessionen.

Als besonderes Problem stellt sich die völlig unterschiedliche Verwendung des aus dem Griechischen kommenden Wortes „Oikumene“ her. Differenziert man nur in die heute verwendeten drei Hauptrichtungen (und nicht in insgesamt 9-10 Nebenrichtungen), so wird der Kern des Problems klarer. „Oikumene“ meint zunächst, allgemein übersetzt, die ganze bewohnte Erde, die „eine Welt“. Bezogen auf das Leben der Völker zielt das Wort dann auf das friedliche und gerechte Zusammenleben aller Nationen dieser Erde. Unter diesem ökumenischen Label treffen sich besonders die politisch, sozial und linksorientierten Ökumeniker und werben für bestimmte weltanschauliche Konzepte. Margot Käßmann ist die wohl bekannteste Vertreterin für diese Richtung im deutschsprachigen Raum. Das Thema ihrer Doktorarbeit beim ÖRK-Theologen Konrad Raiser lautete: „Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche“. Sie träumt von einer Welt, die friedlich ist und wo die Unterschiede zwischen arm und reich weitgehend aufgehoben sind. Der ÖKT in München war vor allen Dingen ein Ausdruck dieser ökumenischen Richtung.

Die Vertreter einer zweiten Richtung beziehen das Wort Oikumene primär auf den „Dialog“ mit den Weltreligionen. Das friedliche und tolerante Zusammenwirken auf der Erde soll vor allen Dingen durch ein Miteinander der Weltreligionen gefördert werden. Intolerante Vertreter von Religionen, die weiterhin den Charakter der absoluten Wahrheit ihrer Religion vertreten, gelten

als potentielle Kriegauslöser. Daher kämpfen diese Ökumeniker gegen alle „fundamentalistischen“ Strömungen. Das Missionieren wie noch in Edinburgh 1910 gilt als „imperialistisch“; heute sei es an der Zeit, die anderen Religionen „von innen her zu verstehen“ und sich entsprechend auszutauschen. Im deutschsprachigen Raum ist der Kirchenkritiker Hans Küng mit seinem Projekt „Welt-Ethos“ der prominenteste Vertreter dieser Richtung. Folgerichtig feierte man den Auftritt des buddhistischen Dalai-Lama auf dem ÖKT 2003 noch als große Errungenschaft.

Die Einheit der Christenheit, der christlichen Konfessionen und Denominationen, verbindet eine dritte Richtung mit dem Begriff Oikumene. Damit nimmt sie die ursprüngliche Bedeutung des Wortes auf, als Vertreter der noch ganz jungen Christenheit vielleicht im Jahr 50 zum ersten Apostelkonzil (Apg 15) in Jerusalem zusammenkamen. So wie damals unter der Leitung des heiligen Petrus und des Heiligen Geistes die Christenheit ihre Einheit zwischen Juden- und Heidenchristentum wiederfand, so wäre analog auch heute ein ökumenisches Konzil zu gestalten. Für ein solchen Einigungsweg Konzept nennt der 265. Nachfolger des heiligen Petrus, Papst Benedikt XVI., bei Ansprachen oder ökumenischen Treffen immer wieder die Stichworte „Umkehr“ und „Heiligkeit“.

Nicht die Fusion von Kirchenorganisationen, sondern vielmehr die innere geistliche Einheit, die Nachfolge Christi, steht für Papst Benedikt auf der Agenda der Ökumene. Je mehr sich Christen auf den Herrn zubewegen, desto näher kommen sie sich, einfach gesagt. Natürlich bewegt sich Benedikt auch auf den beiden ersten Feldern der Ökumene, der Einheit unter den Völkern und unter den Weltreligionen, aber in diesem dritten Bereich liegt sein eigentliches Arbeitsfeld, überblickt man die fünf Jahre seines Pontifikates – und zwar sowohl innerkatholisch wie außerkatholisch. Der Papst handelt hier als „Fels der Kirche“ (Mt 16,18), dem die Herde anvertraut ist (Joh 21,15-23). Diese Sicht einer Ökumene ist natürlich für viele protestantische Theologen oder Kirchenvertreter derzeit nicht annehmbar.

Da ich den Protestantismus aus eigener Anschauung und über Jahrzehnte kenne, bin ich in diesem Punkt optimistisch. Ich würde nicht vom „Stillstand der Ökumene“ oder gar von der „Eiszeit der Ökumene“ sprechen wollen. Dazu sind die Initiativen, die Papst Benedikt XVI. in seinem Pontifikat bereits gestartet hat, zu ermutigend. Zu erinnern wäre hier an die fast untergegangene ökumenische Predigt im Dom zu Regensburg 2006 (nicht zu verwechseln mit seiner Regensburger Vorlesung über die Gewaltbereitschaft in Religionen), die Schritte der Annäherung mit orthodoxen Kirchen und Kirchenrepräsentanten, die ausgestreckte Hand gegenüber der Pius-Bruderschaft oder die Schaffung neuer Personalordinariate (2009) für Anglikaner, die katholisch werden möchten. Übrigens ein absolutes Novum in den letzten 500 Jahren, dass Protestanten – ohne ihre geschichtlich gewachsene Spiritualität oder sozialen Bezüge aufgeben müssen – nun in die katholische Kirche aufgenommen werden können, wenn sie den Papst als Oberhaupt und den katholischen Katechismus anerkennen.

Der Weg zu einer wirklichen Einheit der Christenheit ist so schwierig, dass man auch den Papst nicht um diese titanische Aufgabe beneiden darf. Er wird sich genau fragen, wo denn das wirkliche Herzstück der drei großen Stränge der Christenheit – der Orthodoxie, der katholischen Kirche und des Protestantismus – liegen. Als Herzstücke werden in der ökumenischen Literatur häufig genannt: die Anbetung des Dreieinigigen Gottes in der „Göttlichen Liturgie“ bei der Orthodoxie, die Feier der Heiligen Eucharistie mit der Vergegenwärtigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus bei den Katholiken und natürlich die Bibel als lebendiges Wort Gottes bei den Protestanten. Wie sich in die-

sen drei Herzstücken eine Einheit schaffen ließe, ist derzeit aber völlig offen.

Ein „gemeinsames Mahl“, wie bei der orthodoxen Vesper auf dem Odeonsplatz, wäre für keine dieser drei Herzstücke ein Ersatz, allenfalls ein schwacher Abglanz der heilsgeschichtlichen Dimension von Liturgie, Eucharistiefeyer oder Bibel. Hier liegen, trotz aller Versuche, sich in den letzten 100 Jahren unter Theologen zu verständigen, erhebliche Differenzen zwischen den christlichen Konfessionen vor. Die Abendmahlsfrage war der erste Anlass, weswegen sich die Protestanten in den 1530er Jahren untereinander zerstritten und bis heute nicht mehr zueinander fanden. Zwischen einem reformierten und lutherischen Abendmahl oder Herrenmahl liegen bis heute Welten. Wie grundlegend verschieden aber auch die Vorstellung zwischen dem Opfercharakter der katholischen Eucharistiefeyer und der geglaubten „Realpräsenz Christi“ bei einer lutherischen Abendmahlsfeier ist, wäre eines längeren Exkurses wert. Hier mag der Hinweis reichen, dass nicht umsonst in jeder katholischen Kirche das „Allerheiligste“ im Zentrum steht und Gläubige den gegenwärtigen Gott mit der Kniebeuge begrüßen. Genau das aber fehlt in jeder lutherischen Kirche. Warum sollten Katholiken in eine gleichsam leere Kirche gehen?

Das Verständnis für die Herzstücke der jeweils anderen Konfession ist sicher in den letzten 100 Jahren gewachsen. So auch die Wertschätzung für die Bibel als lebendiges Wort Gottes („sola scriptura“). Evangelische Christen haben die Bibel unter Lebensgefahr in die entlegensten Gebiete der Welt gebracht und übersetzten sie in hunderte von Sprachen. Umso tragischer ist es natürlich, dass ausgerechnet protestantische Theologen wie Margot Käßmann genau an dem Ast sägen, auf dem sie sitzen. Vermeintlich historische Kritik an der Bibel, verfälschende Übersetzungen nehmen dem Protestantismus letztlich den Atem. Ganz davon abgesehen, dass die Bibel auch ein Teil der Tradition, der Lehrauslegung der Kirche ist und nicht in „Schrift und Tradition“ unterschieden werden kann, wie die Reformatoren meinten.

Die Ökumene steht nach 100 Jahren einerseits in der Gefahr, sich in der verwirrenden Vielfalt oder Vielheit zu verlieren oder andererseits nur noch einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu suchen. Davon aber könnte kein Christ leben. Hier zeigt sich die Orthodoxie gegenüber allen Tendenzen, den Kern des Evangeliums zu verwässern, erstaunlich resistent. Im Jahr 2002 schied deswegen Frau Käßmann mit einem lauten Knall aus dem ÖRK aus, weil die orthodoxen Vertreter unmissverständlich klar machten, dass sie eine Frau nicht als Bischöfin akzeptieren und mit ihr auch keine ökumenischen Gottesdienste feiern können. So verweigerte auch der Vertreter des Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirche im Herbst 2009 der gerade frisch gewählten EKD-Chefin das Gespräch. Die Orthodoxie wirft vielen westlichen Kirchen „moralische Dekadenz“ vor, weil sie Homosexuelle in eheähnlichen Gemeinschaften segnen und sich nicht klar genug gegen die Tötung von Ungeborenen im Mutterleib stellen. Ein ökumenischer Kirchentag wie der in München baut auf dieser schwierigen Lage auf. Unklarheit in der begrifflichen Verwendungen des Wortes, unterschiedlichste Zielvorstellungen lösen letztlich ein Tohuwabohu von theologischen oder politischen Meinungen, religiösen Überzeugungen oder christlichen Ansichten und Lebensentwürfen aus. Das kann den einfachen Besucher mit relativ geringer Vorbildung beim ÖKT in München nur völlig verwirren.

Überblickt man die Entwicklung der letzten 100 Jahre von Edinburgh bis München, scheint bei aller Verwirrung und Uneinigkeit dennoch ein gewisses System erkennbar. Versammelten sich in Schottland die Vertreter der Missionsgesellschaften, um die traditionelle Mission unter Nicht-Christen voran zu bringen

(Arbeitsbereiche 1-7), ist davon in der Ökumene im Allgemeinen und in München im Besonderen kaum etwas zu hören. Die Christenheit hierzulande befindet sich im Niedergang, aber die Gewinnung von Andersgläubigen und Agnostikern scheint nicht mehr in unsere Zeit zu passen. Der Missionsauftrag Jesu, seine letzten Worte in den Evangelien und daher sein Testament, geraten in der westlichen Christenheit in Vergessenheit. Abgesehen von einigen Sonntagsreden, gibt es kaum praktisches und missionarisches Wirken.

Uneinigkeit und Verwirrung gefallen natürlich dem Widersacher Gottes und seinen diabolischen Strategien. Wenn die Christenheit mehr und mehr um sich selber kreist und darüber vergisst, dass mindestens fünf Milliarden Menschen noch keine Christen sind, fühlt sich der gefallene Engel auf der Siegerseite. Der einzige, der hier der Christenheit eine Perspektive geben kann, ist diejenige Autorität, die von den „Pforten der Hölle“ nicht überwunden werden kann. Man darf daher gespannt sein, welche Initiativen der „Papst der christlichen Einheit“, wie er bereits jetzt genannt wird, noch vorhat. Auf dieser Basis kann sich die Christenheit, auch im Blick auf ihre Einheit „zur Hoffnung berufen“ fühlen, wie das Motto des ökumenischen Kirchentages lautete.

*Dr. Heinrich E. Bues
Blankeneser Bahnhofstr. 12
22587 Hamburg*

*Dr. theol. Hinrich E. Bues: * 1954, verheiratet und Vater von drei Kindern; nach 16 Jahren als evangelischer Vikar und Pastor und 5 Jahren Forschungsaufgaben in der Ökumene; Studium der katholischen Theologie und Lizentiat 2004; Promotion in historischer Theologie 2006; seitdem Arbeit als freier katholischer Publizist (GKP) für verschiedene Zeitungen und Medienprojekte.*

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
E-mail: manfredhauke@bluewin.com

Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Am Pantaleonsberg 5, D-50676 Köln

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

Verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn,
Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)**

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Wir sind angewiesen auf Ihre Jahresspende von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

Der katholische Kirchenbegriff als Verlängerung des Verständnisses des apostolischen Amtes in der katholischen Kirche

Ein prägendes Formalelement des Katholischen begegnet uns gerade auch im katholischen Kirchenbegriff. Wie sich das sakramentale Prinzip in der katholischen Kirche im apostolischen Amt ausprägt, so führt das Formalelement des apostolischen Amtes organisch zu jenem spezifischen Kirchenbegriff, wie er der römischen Kirche zu Eigen ist und in ihr tiefe Wurzeln geschlagen hat. Mit anderen Worten: Aus dem Formalelement des apostolischen Amtes erwächst das Formalelement des katholischen Kirchenbegriffs, wie das Formalelement des Sakramentalen sich in das Formalelement des apostolischen Amtes hinein verlängert. Im katholischen Kirchenbegriff verdichtet sich gleichsam das katholische Amtsprinzip.

Die göttlich-menschliche Wirklichkeit der Kirche

Gemäß der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ versteht sich die katholische Kirche als „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“¹. Das will sagen, dass die Kirche über einen göttlichen Wesenskern verfügt, über göttliche Wahrheit, über göttliches Leben und über göttliche Ordnungs- und Heilkräfte, dass sie in ihrem tiefsten Wesen eine übernatürliche Realität ist und dass sich hinter ihrer äußeren soziologischen Gestalt ihr übernatürliches Wesen verbirgt. Sie ist also wesenhaft mehr als das, was an ihr sichtbar ist. Hinter ihrem äußeren Erscheinungsbild verbirgt sich jene Wirklichkeit, die ihr eigentliches Wesen darstellt. Die soziologische Gegebenheit „Kirche“ ist nicht das Ganze, sie ist nur ein Teil jener „komplexen Wirklichkeit“ Kirche, von der die Konstitution „Lumen gentium“ spricht, eben das „menschliche Element“ der Kirche Christi. Unter diesem Aspekt ist es die entscheidende Aufgabe der Kirche, ihre äußere unvollkommene menschliche Form auf ihren vollkommenen göttlichen Kern hin transparent zu machen.

Ihrem Wesen nach ist die Kirche mehr als das, was an ihr sichtbar ist, ist sie mehr als ein Zusammenschluss der Gläubigen, ist sie als übernatürliche Realität ein Glaubensgeheimnis und als solches bereits vor ihrer äußeren Manifestation existent.

In Artikel 12 und 13 beschreibt die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ die Kirche als eine „sichtbare, mit hierarchischen Organen versehene Gemeinschaft“², die „im Nachfolger des heiligen Petrus und in den Bischöfen, die sich in Gemeinschaft mit ihm befinden, das immerdar lebendige Wort der Apostel und ihre Hirtengewalt durch die Jahrhunderte“ weitergibt³, der die Aufgabe zukommt, „jene Wahrheit zu bewahren, zu lehren, auszulegen und zu verkünden, die Gott in verhüllter Weise durch die Propheten und in ihrer ganzen Fülle durch den Herrn Jesus den Menschen geoffenbart hat“⁴, der Gott „in ihrer Gesamtheit und in ihrem Haupt das

Charisma der Unfehlbarkeit verliehen hat, damit es ihr gelingt, ihre Aufgaben in Treue zu erfüllen“⁵.

Zum einen verhüllt die sichtbare Wirklichkeit der Kirche deren unsichtbares Wesen und zum anderen zeigt sie es an. Wie das Geheimnis der Inkarnation in der Verbindung der göttlichen Natur des Logos, der zweiten Person des dreifaltigen Gottes, mit einer menschlichen Natur besteht, so ist auch das geschichtliche Leben der Kirche, die Kirche als solche, von einem göttlichen und von einem menschlichen Element bestimmt. Dabei ist das göttliche Element das Unwandelbare der Kirche, das menschliche das Wandelbare, ist das göttliche Element der Kirche das Übergeschichtliche, das menschliche das Geschichtliche. Das Erstere ist keiner substantiellen Veränderung unterworfen, ist dabei aber eingebettet in das Menschliche, das wandelbar ist und dem Wechsel der Zeiten und der Kulturen unterliegt.

Diese Sicht der Kirche wird von den reformatorischen Gemeinschaften mitnichten geteilt, wohl jedoch – bis zu einem gewissen Grad – von den altorientalischen und den orthodoxen Kirchen. Unvollziehbar ist für den reformatorischen Christen die Vorstellung, dass sich die Kirche als Glaubensgeheimnis, als eine übernatürliche Realität, darstellt, für den katholischen Christen ist diese Gegebenheit indessen ein wesentliches Formalelement der Kirche Christi. Der katholische Christ versteht die Kirche als den fortlebenden Christus in der Welt, weshalb er sie als seine Mutter respektiert und gar liebt. Hier zeigt sich jedoch seit geraumer Zeit ein Wandel, sofern sich heute im katholischen Raum de facto mehr und mehr die reformatorische Sicht der Kirche durchsetzt.

Eingedenk dieses Tatbestandes hat die Außerordentliche Bischofssynode in Rom im Jahre 1985 mit Berufung auf die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es notwendig sei, die Kirche wieder als ein „Mysterium“ zu entdecken und zu verstehen, als eine Gegebenheit von Gott her. Sie sei zwar auch eine innerweltliche Gegebenheit, aber darin erschöpfe sie sich nicht. In ihrem menschlich-göttlichen Charakter sei sie das Ergebnis des Handelns Gottes in der Welt oder besser: des Handelns Gottes in der Geschichte des Heiles⁶.

Im Blick auf ihren Mysteriencharakter versteht sich die katholische Kirche als die keimhafte Darstellung der „βασιλεια του θεου“ (basileia tou Theou), des Reiches Gottes oder der Gottesherrschaft, die der Kern der Predigt Jesu gewesen ist, versteht sie sich in nuce als jenes Reich, das Jesus im Neuen Testa-

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. *Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofskonferenz 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt II A, 3*; vgl. *Lumen gentium*, Art. 2.

⁷ Dan 7, 9-28.

¹ *Lumen gentium*, Art. 8.

² Ebd., Art. 12.

³ Ebd., Art. 13.

ment im Anschluss an die Prophetie Daniels⁷ zum entscheidenden Thema seiner Verkündigung gemacht hat. Von dieser „βασίλεια του θεου“ (basileia tou Theou) sagt Jesus, dass sie wie ein Senfkorn heranwächst und wie ein Sauerteig die Welt durchdringt, dass sie wie ein Acker Weizen und Unkraut in sich birgt⁸.

Der geheimnisvolle Leib Christi

Von daher ist die Kirche der Einbruch des Übernatürlichen in diese unsere Welt, der entscheidende Einbruch, verlängert sie das Geheimnis der Inkarnation in die Geschichte hinein und perpetuiert es in gewisser Weise.

Diese Wirklichkeit spricht der Apostel Paulus an, wenn er in Anlehnung an hellenistische Formeln die Kirche im 1. Korintherbrief als den Leib Christi bezeichnet⁹. Der Kolosserbrief und der Epheserbrief greifen diesen Gedanken auf¹⁰. Es geht hier – bei dem Gedanken vom Leibe Christi – um die organische Verbindung, die zwischen Christus und der Kirche besteht, zwischen Christus und seiner Kirche, nicht unserer Kirche, es geht hier um die organische Wesensverbindung der Kirche mit Christus, ähnlich wie das bei dem Begriff der „βασίλεια“ der Fall ist. Im 1. Korintherbrief erklärt Paulus: „Wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, ob wir nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie sind, und wir sind alle mit einem Geist getränkt“¹¹. Das eigentliche Ich der Kirche ist daher Christus, der die Kirche mit seiner Kraft durchwirkt. Das wollen der Kolosser- und der Epheserbrief zum Ausdruck bringen, wenn sie Christus als das Haupt dieses Leibes bezeichnen. So wenig wie das Haupt und der Leib voneinander getrennt werden können, so wenig kann Christus von der Kirche getrennt werden.

Gerade in der Wesensbestimmung der Kirche von der „βασίλεια“ und vom Leib Christi her wird ihr übernatürlicher Charakter besonders deutlich. Die organische Wesensverbindung der Kirche mit Christus ist seit eh und je ein entscheidendes Element im Selbstverständnis der römischen Kirche und ihrer Verkündigung gewesen. Nicht selten stand dieser Gedanke geradezu im Brennpunkt der Lehre von der Kirche, so bei Augustinus im 5. Jahrhundert, bei Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert und bei Johann Adam Möhler im 19. Jahrhundert, um nur einige bedeutende Ekklesiologen zu nennen. In klassischer Weise hat Augustinus die mystische Einheit der Kirche mit Christus zum Ausdruck gebracht, wenn er im Hinblick auf Christus und die Kirche von dem „unum corpus“ spricht, von der „una caro“, von dem „unus homo“, von dem „unus Christus“ oder von dem „totus Christus“.

Prolongation des Geheimnisses der Inkarnation

In der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche ist das Göttliche objektiviert, inkarniert. Das ist ein Grunddogma der Ekklesiologie, der Lehre von der Kirche. In der Gemeinschaft der Kirche ist der Geist Christi lebendig und wirksam. Die Kirche darf nicht verstanden werden als eine Vielheit von Einzelindividuen, nicht als Summe ihrer Glieder, sie muss vielmehr verstanden

werden als die Einheit der Gläubigen, als die über den einzelnen Gläubigen stehende Gemeinschaft. Sie entsteht nicht erst durch den freiwilligen Zusammenschluss der Gläubigen, sie ist vielmehr etwas, das seiner Wesenheit nach schon vor jedem einzelnen Glied dieser Kirche gegeben ist. Es handelt sich bei ihr um eine überpersönliche Wesenheit, um eine übergreifende Einheit. Die Kirche ist vor Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes. In ihrer Ganzheit, als organische Einheit, ist sie eine göttliche Setzung, ist sie gleichsam durch das Geheimnis der Inkarnation mit der Menschheit Christi mitgesetzt. Im Geheimnis der Menschwerdung wurde sie bereits als organische Gemeinschaft begründet. Mit dem realen physischen Leib Christi entstand schon sein mystischer Leib. Die Kirche wurde nicht erst, als Petrus und Johannes gläubig wurden. Sie war bereits da, objektiv, als der göttliche Logos die menschliche Natur annahm. Die Inkarnation ist somit bereits die Grundlegung jener Gemeinschaft oder jener Institution, die wir Kirche nennen. Ihre Geburtsstunde ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes. In diesem Sinne ist sie die Verlängerung der Menschheit Christi.

Die Kirche ist der mystische Leib Christi, und Christus ist das Haupt der Kirche. Von daher ist sie in einer einzigartigen und ausschließlichen Weise mit dem erhöhten Herrn, dem Kyrios, verbunden¹². Wie das Haupt nicht vom Leib getrennt werden und dennoch lebendig bleiben kann, so können sich auch nicht die Glieder des Leibes selbständig machen und fern vom Leib lebendig bleiben. Die Rebe kann nur solange Frucht bringen, als sie mit dem Weinstock verbunden ist¹³.

Also: Die Kirche entsteht nicht durch die Gläubigen, sie ist nicht eine Schöpfung der sich im Glauben zusammenschließenden Christen – das ist die Auffassung der Reformatoren –, sondern sie ist eine überpersönliche und übergreifende Einheit. Darum geht es in ihr nicht einfach nur um das Miteinander von Individuen, die den gleichen Glauben haben, sondern objektiviert sich in ihr darüber hinaus der Geist Christi.

Die Kirche ist somit auch nicht nur deshalb sichtbar, weil ihre einzelnen Glieder sichtbar sind, sondern ihre Sichtbarkeit liegt vor der Sichtbarkeit der einzelnen Glieder. Das ergibt sich aus dem Geheimnis der Inkarnation. Und ein Zweites folgt aus ihm, nämlich die organische Struktur dieser Einheit, die durch die verschiedenen Ämter und Aufgaben und Funktionen, durch die verschiedenen Glieder und Organe gebildet wird, die ihrerseits der Ausgestaltung der Wesensform des Leibes Christi dienen. Diesen Gedanken thematisiert der Apostel Paulus, wenn er im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes vom „Leib Christi“ spricht. Da heißt es: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr, und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der alles in allem wirkt. Denn gleichwie ein Leib ist und dieser doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obschon ihrer viele sind, eins sind, so auch Christus“¹⁴. Damit will Paulus sagen, dass die Gemeinschaft, um die es hier geht, wesensnotwendig eine differenzierte ist, dass sie wie der Leib in einer Vielheit organischer Funktionen zusammenwirkt, dass sich in ihr der eine Geist Jesu in der Einheit der Fülle bewährt.

⁸ Mt 13, 31 ff. / Lk 13, 18 ff.; Mt 13, 25 ff.

⁹ 1 Kor 12, 27.

¹⁰ Kol 1, 18. 24; Eph 1, 22; 4, 12.

¹¹ 1 Kor 12, 13.

¹² Eph 1, 22 f.; 1 Kor 10, 17; 12, 12. 27; Röm 12, 4.

¹³ Joh 15, 4.

¹⁴ 1 Kor 12, 4 ff.

An dieser Stelle wird noch nicht berücksichtigt, dass es Gaben gibt, die zum Seinsbestand der Kirche gehören und von ihr nicht wegzudenken sind – das sind jene Ämter, die „iuris divini“ sind –, und solche, die aus der Überfülle des christlichen Lebens geboren wurden und nicht Träger, sondern Zeichen und Ausdruck des inneren Lebens der Kirche sind, wie die Gabe der Prophetie, die Gabe des Wunderwirkens oder die Sprachengabe. Immerhin wird hier bereits festgestellt, dass der Leib Christi ein organischer Leib ist, dass er wesenhaft in einer Vielheit von Aufgaben zusammenwirkt und dass diese Vielheit durch den einen Geist Christi zur inneren Einheit verbunden wird, dass also die Kirche Einheit in der Fülle ist und Fülle in der Einheit¹⁵.

Der Gedanke einer nur geistigen Kirche, einer unsichtbaren Kirche, ist unkatholisch. Darin wird die faktische Heilsgeschichte nicht ernst genommen, die durch das Geheimnis der Inkarnation ihre Prägung erhält, darin wird aber auch der Mensch nicht ernst genommen in seiner Totalität als Compositum aus Materie und Geist. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, Gott bildete ihn, wie die Schrift sagt, aus dem Lehm der Erde und hauchte ihm seinen Odem ein, das heißt: er verband in ihm die Immanenz mit der Transzendenz¹⁶. Die so geartete Natur des Menschen ist in Analogie zum Geheimnis der Inkarnation zu sehen, das sie zugleich unterstreicht und überhöht.

Die eine Kirche Christi

Für das Neue Testament gibt es nur *eine* Kirche, die eine Kirche Jesu Christi. Wo immer von Kirchen die Rede ist im Neuen Testament, ist die Vielzahl der Ortsgemeinden oder besser: der Partikularkirchen gemeint, etwa die Kirche von Rom, die Kirche von Korinth und die Kirche von Philippi. Die dem zugrunde liegende Überzeugung ist die, dass die eine Kirche an verschiedenen Orten präsent ist oder repräsentiert wird, ohne dass dadurch das Ganze der Kirche oder die Kirche im Ganzen in mehrere Teile aufgelöst würde¹⁷.

Legitimerweise können wir demnach nur von *der* Kirche Christi sprechen. Diese aber gibt es nicht im Plural. Es gibt nicht *eine* Kirche Christi, weder im Sinne des unbestimmten Artikels noch im numerischen Sinne.

Auf Grund des katholischen Kirchenverständnisses ist es daher eigentlich nicht zulässig, das Wort Kirche mit dem Possessivpronomen der 1. Person des Plurals zu verbinden und von unserer Kirche zu sprechen, wie es häufiger undifferenziert geschieht. Eine solche Redeweise relativiert den Anspruch der katholischen Kirche, und sie widerspricht dem Grundkonzept des Katholischen. Zudem ist sie unbiblich, denn die Schrift kennt nur „die Kirche Christi“ oder „die Kirche Gottes“. Letztlich geht sie aus einem heute modischen Relativismus hervor, in dem der dogmatische Kirchenbegriff soziologisch verflüchtigt wird. Der Katholik kann legitimerweise nur von „unserer Kirche“ sprechen, wenn er das Wort „Kirche“ soziologisch verwen-

det, als Synonym für religiöse oder christliche Gemeinschaft. Das müsste er dann jedoch deutlich machen, damit nicht der Eindruck entsteht, die verschiedenen religiösen oder christlichen Gemeinschaften stünden gleichberechtigt nebeneinander.

In der so genannten „Branch-Theorie“, der Zweigtheorie, des 19. Jahrhunderts, die heute faktisch weithin bestimmend ist in der Ökumene, nicht nur bei den reformatorischen Gemeinschaften, versteht man die verschiedenen christlichen Denominationen als Zweige eines Baums, addiert man die Konfessionen als legitime Varianten des einen Christentums oder der einen „christlichen Kirche“, wobei schon der Terminus „christliche Kirche“ als Synonym für das Christentum theologisch nicht vertretbar ist.

Zwei ekklesiologische Missverständnisse

Es gibt zwei einander entgegengesetzte Missverständnisse im Kirchenbegriff, die man im Anschluss an die Christologie als das monophysitische und als das nestorianische Missverständnis bezeichnen kann. An die Christologie erinnert bereits die Definition der Kirche als „realitas complexa“, als komplexe Wirklichkeit, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammenwächst, wie die Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils feststellt¹⁸. Zudem verstehen wir die Kirche als den fortlebenden Christus oder als seinen mystischen Leib¹⁹. In Analogie zur Christologie kann man von daher von einer monophysitischen und von einer nestorianischen Ekklesiologie sprechen.

In der Christologie versteht man unter dem Monophysitismus jene altchristliche Irrlehre, die die zwei Naturen in Christus so eng zusammenrückte, dass die menschliche Natur in ihm faktisch von der göttlichen aufgesogen wurde, während die nestorianische Irrlehre damals die zwei Naturen in Christus so weit auseinanderrückte, dass sie nur noch unverbunden nebeneinander standen²⁰. Das Konzil von Chalcedon verwendet im Jahre 451 dafür die Bilder von dem „Tropfen im Ozean“ – das ist der Monophysitismus – und von dem „Götterbild im Tempel“ – das ist der Nestorianismus. Im einen Fall steht der Tropfen für die menschliche, der Ozean für die göttliche Natur, im anderen Fall steht das Götterbild für die menschliche Natur, der Tempel hingegen für die göttliche. Das Konzil von Chalcedon definiert die rechtgläubige Position, wenn es feststellt, dass die zwei Naturen „unvermischt und unverwandelt“ und „ungetrennt und ungeteilt“ miteinander verbunden sind. Damit will es sagen, dass die göttliche und die menschliche Natur Jesu auch in der Verbindung miteinander im Geheimnis der Inkarnation zwei Naturen geblieben sind und ohne Vermischung und Verwandlung ihre jeweilige Eigenart bewahrt haben. Dabei sind die Termini „unvermischt und unverwandelt“ gegen den Monophysitismus gerichtet, die Termini „ungetrennt und ungeteilt“ gegen den Nestorianismus²¹.

¹⁵ KARL ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf¹²1949 (1924), 43 - 50.

¹⁶ Gen 2, 7.

¹⁷ WALTER KERN, FRANZ JOSEPH SCHIERSE, GÜNTER STACHEL, Hrsg., *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961, 334 f.

¹⁸ *Lumen gentium*, Nr. 8; vgl Anm. 1.

¹⁹ Röm 12, 4-6; 1 Kor 12, 12-27; Eph 1, 22 f; Kol 1, 18.

²⁰ Vgl. Das Götterbild im Tempel (nestorianisch) und der Tropfen im Ozean (monophysitisch).

²¹ Vgl. *Denzinger-Schönmetzer*, Nr. 302: „... inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter ...“. Die christologische Position des Nesto-

Monophysitisch ist der Kirchenbegriff demnach, wenn nur auf die göttliche Seite der Kirche gesehen wird und ihre äußere menschliche Seite verschwindet, wenn also die Vorläufigkeit der Kirche nicht mehr gesehen wird. Nestorianisch ist der Kirchenbegriff, wenn man nur noch die menschliche Seite im Blick hat, wenn man die Kirche nur noch als soziologische Gegebenheit versteht, wenn also ihr göttliches Wesen verschwindet. Wie in der hypostatischen Union die beiden Naturen unvermischt und unverwandelt, aber auch ungetrennt und ungeteilt miteinander verbunden sind und verbunden bleiben und dabei ihre jeweilige Eigenart bewahren, so gilt das auch für die göttliche und die menschliche Seite der Kirche.

Die größere Versuchung der Ekklesiologie ist heute die nestorianische, die Versuchung, das tiefere übernatürliche Wesen der Kirche zu verkürzen, die Kirche auf ihre naturale Wirklichkeit, auf ihr sichtbare Seite zu reduzieren. Das ist hier nicht anders als in der Christologie. Auch da ist der Nestorianismus heute im Vergleich mit dem Monophysitismus die größere Versuchung, eben die Reduktion Jesu auf einen reinen Menschen, der irgendwie vom Geist Gottes erfüllt war. In der Vergangenheit war es eher umgekehrt, sowohl in der Christologie als auch in der Ekklesiologie²².

Das „nestorianische“ Kirchenbild der Reformatoren

Das nestorianische Kirchenbild ist im Grunde das Kirchenbild der Reformatoren. Die Reformatoren suchen nämlich die eigentliche Kirche hinter der Kirche, jenseits von aller Wahrnehmbarkeit, in der unsichtbaren Gemeinschaft der Gerechtfertigten, und verstehen die sichtbare Kirche als eine nur menschliche Gegebenheit. Die sichtbare Kirche hat hier eigentlich keine wesentliche Relevanz, auf sie könnte man unter Umständen auch verzichten. Um im Bilde zu sprechen: Im Nestorianismus ist die sichtbare Kirche das Götterbild, die wahre unsichtbare Kirche ist der Tempel. Die Beziehung zwischen dem Götterbild und dem Tempel ist eine rein äußerliche.

Wird die Kirche nestorianisch verkürzt, so bleibt von ihr nur noch eine soziologische Gegebenheit übrig, ein Verein, von Menschen gegründet, ein pragmatischer Zusammenschluss zur Erreichung bestimmter Ziele, ein Verein zur Unterstützung seiner Mitglieder im Glauben und im christlichen Leben. Die Kirche hat dann lediglich subsidiäre Bedeutung für die Christus-Gläubigen. Wird die Kirche hingegen monophysitisch verkürzt, verschwindet die menschliche Seite der Kirche, wird die Kirche (zumindest tendenziell) mit Christus gleichgesetzt, dessen geheimnisvoller Leib sie ihrem innersten Wesen nach ist und der in ihr fortlebt. Diese Sicht birgt die Tendenz in sich, den Pilgercharakter der Kirche und ihre Vorläufigkeit nicht mehr zu sehen oder sie gar zu „vergötzen“. Im einen wie im anderen Fall gerät das Geheimnis der aus Göttlichem und Menschlichem zusammengewachsenen Kirche aus dem Blick, wird das richtige Selbstverständnis der Kirche verdunkelt.

Auf diese zwei möglichen Missverständnisse im Kirchenbegriff hat mit Nachdruck auch das Schreiben der Glaubenskongregation über „Die Kirche als *Communio*“ an den Episkopat der „*Ecclesia universalis*“ vom Februar 1992 hingewiesen.

Der bedeutende Ökumeniker Johann Adam Möhler († 1838) beschwört das nestorianische Missverständnis der Kirche, wenn er im Jahre 1834 in einem Brief an die Gräfin Stolberg schreibt: „Indem er (der Protestantismus) nämlich in der sichtbaren, aller mystischen Attribute beraubten Kirche kaum noch mehr als ein Weltliches erkannte, musste er notwendig dazu gelangen, sie der Vormundschaft des Staates zu überlassen, während sich das religiöse Leben in eine unsichtbare Kirche zu retten suchte, die sich ihrerseits zu einem abstrakten Ideal verflüchtigte“²³.

Häufiger begegnet uns heute in theologischen Publikationen die Auffassung, die Christenheit und die Kirche seien als solche identisch. Damit übernimmt man die protestantische Ekklesiologie, gemäß der die Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft der Erlösten oder der Gerechtfertigten verstanden wird. Da macht man sich den spiritualistischen Kirchenbegriff der Reformatoren zu Eigen. Oftmals geschieht das sicherlich, ohne dass man sich Rechenschaft darüber gibt, denn begriffliche Unklarheit ist ein spezifisches Gravamen der gegenwärtigen Theologie.

Von Anfang an haben die Reformatoren die Kirche Christi nicht als eine äußerlich wahrnehmbare, durch unveränderliche Strukturen gekennzeichnete Gemeinschaft von Christus-Gläubigen verstanden, die gemäß dem Willen ihres Stifters durch das apostolische Amt und das Petrusamt bleibend geprägt ist. Im Gegenteil: In der sichtbaren Kirche haben sie, enttäuscht durch deren Vertreter, nicht mehr und nicht weniger gesehen als einen pragmatischen Zusammenschluss der Christus-Gläubigen, der keineswegs von dogmatischer Relevanz ist und in dem es kein „*ius divinum*“, kein göttliches Recht, gibt. Der Protest der Reformatoren richtete sich vor allem gegen die hierarchische Kirche und da wiederum in erster Linie gegen das Papsttum, in dem die sichtbare Kirche Christi ihre Kulmination erfährt.

Die Kirche – das Ursakrament

Nach katholischem Verständnis ist die Kirche das entscheidende Mittel des Heiles, „*necessitate praecepti*“ freilich, das heißt: gemäß dem Willen ihres Stifters, nicht „*necessitate medii*“. Von daher versteht sich die Kirche als das Ursakrament, aus dem die sieben Sakramente hervorgehen.

Auch in solcher Konkretion ist das katholische Kirchenverständnis dem reformatorischen Denken nicht zugänglich, das in seinem Spiritualismus ohnehin die sakramentale oder inkarnatorische Struktur des Heiles, wie sie dem Neuen Testament und dem beständigen Glauben der Kirche entspricht, nicht zu realisieren vermag.

Im katholischen Verständnis ist die sichtbare Kirche gemäß dem Willen ihres Stifters das entscheidende Mittel des Heiles. Kein evangelischer Theologe würde so sprechen. Würde er so sprechen, würde er seine evangelische Identität aufgeben. Denn für den Protestanten gibt es kein vermitteltes Heil. Selbst in

rianismus könnte man in Analogie zu Gegebenheiten in den Naturwissenschaften als physikalisches Gemenge der zwei Naturen bezeichnen, jene des Monophysitismus als deren chemische Verbindung. Das christologische Dogma geht dann auf Distanz zu der einen wie zu der anderen Position.

²² Vgl. HERMANN LAIS, *Dogmatik I*, Kevelaer 1965, 171-175.

²³ JOHANN ADAM MÖHLER, *Brief an die Gräfin Stolberg vom 24. Juni 1834*, in: Johann Adam Möhler, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Bd. I, München 1928, 292-296, hier: 294.

Christus ist es für ihn Gott, der das Werk der Erlösung vollbringt, und zwar „humanitate Christi non cooperante“, ohne dass die Menschheit Christi dabei mitwirkt, wie Martin Luther († 1546) ausdrücklich feststellt in seinem großen Galaterkommentar²⁴. Wir würden dagegen die Feststellung des altchristlichen Kirchenschriftstellers Tertullian († um 230) halten „caro cardo salutis“, „die Menschheit Christi ist das Instrument unserer Erlösung“. So argumentierte Tertullian einst gegen die falsche Gnosis, die spiritualistisch dachte wie die Reformatoren und das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Logos nicht ernst nahm²⁵.

Selbst in Christus vollbringt in der Sicht des reformatorischen Christentums Gott das Werk der Erlösung, „humanitate Christi non cooperante“, ohne die Mitwirkung der Menschheit Christi. Ekklesiologisch gewendet heißt das: Gott vollbringt das Werk der Erlösung „ecclesia visibili non cooperante“, ohne die Mitwirkung der sichtbaren Kirche oder ohne die Mitwirkung der Sakramente, „signis visibilibus non cooperantibus“. Die Sakramente sind nicht Instrumente des Wirkens Gottes, sie sind vielmehr die Bedingung seines Wirkens, wenn sie es nicht gar nur erklären und veranschaulichen.

Um noch einmal Martin Luther zu zitieren: Nach evangelischem Verständnis sind die Menschheit Christi, die sichtbare Kirche wie auch die Sakramente Larven, in sich nichtige Elemente, in denen Gott sein Wirken verhüllt. Somit sind sie nicht mehr als Bedingungen für das Wirken Gottes oder als Erklärungen dieses Wirkens, nicht jedoch Instrumente in der Hand Gottes²⁶.

In dieser Sicht des Christentums ist weder die Menschheit Christi heilhaft, noch ist es die Kirche, noch sind es die Sakramente. Für die Reformatoren gibt es keine Vermittlung des Heiles, weder durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes noch durch die Kirche noch durch die Sakramente. Für sie gilt das Prinzip der Gottunmittelbarkeit in letzter Konsequenz, der „solus Deus“. Sie stellen sich damit programmatisch gegen das inkarnatorische oder sakramentale Prinzip, das Fundament des Neuen Testaments und des beständigen Glaubens der Kirche Christi.

So wie Christus im katholischen Verständnis als das Sakrament Gottes verstanden werden kann, so ist die Kirche im katholischen Verständnis das Sakrament Christi. Die Kirche repräsentiert Christus, den Mensch gewordenen Logos, in der ganzen ursprünglichen Kraft des Wortes, sofern sie uns seine wahrhaftige Gegenwart schenkt. Henri de Lubac († 1991) stellt demnach fest: „Sie (die Kirche) setzt nicht nur sein Werk, sondern darüber hinaus ihn selber fort, in einem unvergleichlich wirklicheren Sinne als je eine menschliche Einrichtung ihren Gründer fortzusetzen vermochte“²⁷.

Nach katholischem Verständnis kann man Christus nicht haben ohne seine Kirche. Das hat neuerdings die historisch-kriti-

sche Methode der Bibelerklärung wieder ins Bewusstsein gehoben und bestätigt, wenn sie uns lehrt, dass wir zum geschichtlichen Jesus nur gelangen durch die Glaubenszeugnisse der Kirche, weil die Evangelien nicht Reportagen des Lebens und des Wirkens Jesu sind, sondern der Niederschlag der urchristlichen Verkündigung, weil sie die geschichtlichen Daten des Lebens und Wirkens Jesu im Lichte des Osterglaubens der ersten Christen bzw. im Lichte des Glaubens der österlichen Urgemeinde überliefern.

Wenn wir sagen, dass man im katholischen Verständnis Christus nicht ohne die Kirche haben kann, so gilt das zunächst für die Gnadenordnung, dann aber sekundär auch für die Verkündigung.

Auch das ist bedeutsam. Nach katholischer Auffassung hat der Christ keinen unmittelbaren Zugang zur Offenbarung. Es ist ein wesentliches Moment des katholischen Christseins, dass der Einzelne die Offenbarung nicht unmittelbar empfängt, sondern mittelbar, durch die Kirche bzw. durch den in der Kirche lebendig wirkenden verklärten Christus. An die Stelle des „testimonium Spiritus Sancti“ tritt hier das Lehramt der Kirche. Hier geht es demnach nicht um den „Spiritus Sanctus privatus“, sondern um den „Spiritus Sanctus publicus“, so könnte man sagen²⁸.

Die alleinseligmachende Kirche

Der Katholik versteht die Kirche als den Leib Christi und als das Reich Gottes auf Erden, als das Reich Gottes auf Erden „in nuce“. Daraus resultiert die besondere Sicht von Dogma, Kult, Verfassung und Gemeinschaftsleben im katholischen Glauben. Das ist ein erstes grundlegend kennzeichnendes Merkmal des katholischen Kirchenverständnisses, ein zweites ist der Universalismus dieses Kirchenverständnisses. Demnach kann und muss die Kirche Christi stets Volks- und Völkerkirche sein. Hinzu kommt dann noch der Anspruch der Kirche, die allein seligmachende Kirche zu sein: „*Extra Ecclesiam nulla salus*“, „außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“. So lesen wir bei dem Kirchenvater Cyprian von Karthago († 258)²⁹. An diesem Axiom kann eine legitime Ökumene nicht vorbeigehen. In ihm konkretisiert sich der Absolutheitsanspruch der Kirche, der nach wie vor zum Glauben der Kirche gehört, nicht anders als der Absolutheitsanspruch des Christentums. Es muss allerdings recht verstanden oder von Missverständnissen befreit werden. Er gilt nämlich als Sachprinzip, nicht als Personprinzip, und er besagt, dass die Kirche der entscheidende Heilsweg ist, dass alle, die gerettet werden, wenn sie gerettet werden und sofern sie gerettet werden, durch die Kirche Christi gerettet werden, die in der römischen Kirche subsistiert, wie das II. Vatikanische Konzil es ausdrückt, die in der römischen Kirche verwirklicht ist, in keiner anderen christlichen Gemeinschaft, wenngleich die anderen christlichen Gemeinschaften mehr oder weniger Elemente der Kirche Christi enthalten können³⁰.

²⁴ MARTIN LUTHER, *Vorlesungen zum Galaterbrief*: WA 57, 5-108; vgl. auch DERS., *Auslegung des Magnificat*: WA 7, 546-601.

²⁵ „... adeo caro salutis est cardo“ (TERTULLIAN, *De carnis resurrectione* VIII, 6 f [PL 2, 852]; *De carnis resurrectione* VIII, 27 f [CSEL 47, 36]).

²⁶ MARTIN LUTHER, *Vorlesungen zum Galaterbrief*: WA 57, 5-108; vgl. auch DERS., *Auslegung des Magnificat*: WA 7, 546-601.

²⁷ HENRI DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 68.

²⁸ CYPRIAN, *Epistula* 73, 21. Stärker noch formuliert der Kirchenschriftsteller ORIGENES († um 250) diesen Gedanken, wenn er erklärt: „Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat; extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur; si quis foras exierit, mortis suae fit reus“ (ORIGENES, *Homilia* 3, 5 in *Jesu Nave*: *Enchiridion Patristicum*, Nr. 537). Vgl. auch KARL ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf¹²1949 (1924), 62.

²⁹ Ebd., 231

³⁰ *Lumen gentium*, Art. 8

Augustinus spricht in seinen Psalmenerklärungen von der „ecclesia deorsum“ und grenzt die gegenwärtige Kirche damit von der vollendeten Kirche ab, von der „ecclesia sursum“, von der Herrlichkeitskirche, nach der wir nur Ausschau halten können³¹.

Die göttliche Dignität der Kirche Christi

Nach katholischem Verständnis hat die Kirche göttliche Dignität, auch die irdische Kirche, sie hat diese nach katholischem Verständnis auch in ihrer äußeren Darstellung. Die göttliche Dignität kommt ihr zu in ihrer Ganzheit, als komplexe Realität³².

Es ist bezeichnend, wenn die reformatorischen Christen das geradezu als Ärgernis verstehen. So erklärt Adolf von Harnack († 1930) in seinem Buch über die Entstehung des Christentums, der Anspruch der katholischen Kirche auf göttliche Dignität, auch in ihrer äußeren Darstellung, gehe völlig vorbei am Evangelium, er entstelle das Evangelium nicht nur, sondern verkehre es total in sein Gegenteil. Während Jesus gesagt habe, sein Reich sei nicht von dieser Welt, habe die Kirche gerade ein irdisches Reich aufgerichtet. Damit trete hier an die Stelle Gottes ein irdisches Institut. Als äußere Institution habe die Kirche nichts mit dem Evangelium zu tun, ja widerspreche sie ihm grundsätzlich. Harnack meint, eine solche Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Innerlichsten mit dem Politischen, wie sie da geschehe, sei ein großer Schaden, weil so die Gewissen geknechtet würden und die Religion um ihren Ernst gebracht werde. Damit trete ein irdisches Institut geradezu an die Stelle Gottes. Das sei menschliche Selbstgerechtigkeit, Selbstüberhebung des Menschen, der sich neben Gott stelle oder ihn gar verdränge. In solcher Kritik tritt noch einmal überdeutlich das andere reformatorische Kirchenverständnis hervor.

Harnack stellt fest, dank der Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen und dadurch dass man der Kirche göttliche Dignität zuerkannt habe, habe die katholische Kirche zwar ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber dem Staat aufrechterhalten können – anders als die reformatorischen Gemeinschaften – der Preis dafür sei jedoch die Untreue gegenüber der eigenen Sendung und damit der innere Abfall von Gott³³.

Die Konsequenz: Verschiedene ökumenische Konzepte

Die Darstellung des Unsichtbaren durch das Sichtbare bezeichnet man im Raum des evangelischen Christentums gern als Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, um sie zu disqualifizieren. Das evangelische Kirchenverständnis trennt demgegenüber das Göttliche vom Menschlichen. Das wird deutlich, wenn nach evangelischer Auffassung die eigentliche Kirche unsichtbar ist, sofern sie durch die unsichtbare Gemeinschaft der Gerechtfertigten gebildet wird. Nach katholischem Verständnis ist die Kirche demgegenüber wesentlich sichtbar, genauer gesagt: sichtbar und unsichtbar zugleich, sofern sie die sichtbare Darstellung der unsichtbaren Glaubenswirklichkeit der Kirche Christi ist.

Deshalb weiß man im reformatorischen Christentum die eine Kirche Christi durchaus mit den verschiedenen Konfessionen zu vereinbaren, sieht man in der äußeren Spaltung im Grunde nicht einmal ein wirkliches Problem. Das leuchtet ein: Wenn die eigentliche Kirche Christi in der unsichtbaren Gemeinde der durch Christus Gerechtfertigten besteht, so können die verschiedenen Konfessionen die tiefere Einheit der Kirche nicht berühren. Deshalb bräuchte man hier auch, wenn man konsequent wäre, im Grunde keine Ökumene mehr, beziehungsweise deshalb geht es hier in der Ökumene lediglich darum, an möglichst vielen Stellen zu kooperieren und die innere Einheit der Gerechtfertigten auch äußerlich sichtbar zu machen. Aber davon hängt dann im Grunde nicht viel ab. Demgegenüber ist die Kirche Christi nach katholischer Auffassung wesentlich sichtbar, ist von daher das Ziel der Ökumene die äußere Einheit der Kirche Christi als Voraussetzung ihrer inneren Einheit.

Für reformatorisches Verständnis ist die Konkretisierung des Christlichen im Kirchlichen durch die Offenbarung in keiner Weise festgelegt, ist sie also grundsätzlich frei bleibend. Genau das ist gemeint, wenn wir sagen: Die reformatorischen Christen vertreten ein spiritualistisches Christentum, sie haben einen spiritualistischen Kirchenbegriff.

In diesem Kirchenverständnis betont man mit großem Nachdruck die Vielfalt und die Polarität des Christlichen. Diese Vielfalt und Polarität des Christlichen ist allerdings auch ein wesentliches Moment des Katholischen. Im katholischen Glaubensverständnis wird sie jedoch zusammengehalten und muss sie zusammengehalten werden durch die innere Einheit, wie sie im Protestantismus nicht gegeben ist, weshalb sich hier die Vielfalt und die Polarität als eine Zusammenfügung von unvereinbaren Gegensätzen oder von heterogenen Elementen darstellt. Katholisch verstanden muss die Vielfalt des Christlichen von der Einheit getragen werden. Das katholische Verständnis von Pluralität hält daran fest, dass kontradiktorische Gegensätze und Widersprüche die Vielfalt in der Einheit zerstören³⁴.

Aus der grundlegend verschiedenen Ekklesiologie bei Protestanten und Katholiken, aus der grundlegend verschiedenen Sicht der Kirche bei katholischen und reformatorischen Christen ergibt sich ein fundamental differentes Verständnis der Ökumene, was vielfach nicht beachtet wird.

Nach katholischer Auffassung ist die Kirche, anders als nach evangelischer Auffassung, wesentlich sichtbar und ist die wesentliche Form der Kirche, die wesentliche äußere Form der Kirche, „iuris divini“, göttlichen Rechtes. Im evangelischen wie im katholischen Verständnis geht die Ökumene aus von einer bereits bestehenden Einheit. Im einen Fall – im protestantischen Verständnis – ist diese Einheit unsichtbar gegeben und muss sie nur äußerlich sichtbar gemacht werden, wovon freilich im evangelischen Verständnis nicht viel abhängt, im anderen Fall – im katholischen Verständnis – müssen die verschiedenen Konfessionen der „Una Sancta“ eingefügt werden, der „Una Sancta“, die wesentlich bereits in der katholischen Kirche, und zwar in ihrer äußeren und inneren Gestalt gegeben ist. Dabei ist die Auffassung leitend, dass durch die Einfügung der verschiedenen

³¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 137, 4.

³² *Lumen gentium*, Art. 8

³³ ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, 162-165.

³⁴ Vgl. WALTER KERN, FRANZ JOSEPH SCHIERSE, GÜNTER STACHEL (Hrsg.), *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961, 334-338.

Konfessionen in die „Una Sancta“ die Einheit deutlicher und überzeugender wird und dass sie ein bedeutendes Anliegen des Stifters der Kirche ist.

Die „Una Sancta“, das ist die Kirche Christi. Das ergibt sich unmissverständlich aus dem wiederholt zitierten Artikel 8 der dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“³⁵.

Der evangelische Religionswissenschaftler Gustav Mensching illustriert die protestantische Ekklesiologie, wenn er die Kirche Christi als eine unsichtbare Universalkirche versteht und die sichtbaren Kirchen als Teilglieder dieser (unsichtbaren) Universalkirche auffasst. Für diese so verstandene Universalkirche nimmt er dann jedoch – im Widerspruch zu seinen evangelischen Glaubensgenossen – das Attribut „katholisch“ in Anspruch, allerdings nicht nur für sie, sondern auch für die evangelische Christenheit allgemein, wenn er sie als partielle Katholizität innerhalb der universellen Katholizität erklärt³⁶.

³⁵ *Lumen gentium*, Art. 8: „Ecclesia Christi ... *subsistit* in Ecclesia catholica ...“

³⁶ GUSTAV MENSCHING, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 33.

³⁷ Martin Luther, WA 7, 97, 23.

Für den Protestanten gibt es nicht nur keine verpflichtende äußere Form der Kirche, sondern auch keine kirchliche Autorität, jedenfalls nicht im eigentlichen Sinne. Im Protestantismus haben die Autorität der Kirche und das Zeugnis ihrer Amtsträger im Grunde alle Bedeutung verloren. Autorität kommt hier allein der Schrift zu, deren Sinn der Heilige Geist dem Einzelnen erschließt. Demnach gelten hier nur noch die Schrift und das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, wie bereits betont wurde. Es ist der Heilige Geist, der dem Einzelnen je und je die Wahrheit der Schrift erschließt.

Im Gegensatz zum Anspruch der katholischen Kirche, in ihrem Lehramt die entscheidende, vom Geist Gottes geleitete Auslegungsinstanz der Schrift zu sein, entfaltet Luther seine Lehre von der Deutlichkeit und Klarheit der Schrift. Er erklärt: Die Heilige Schrift ist ihr eigener Interpret, „*Scriptura sacra sui ipsius interpres*“³⁷.

Die Differenzen im Verständnis der Kirche sind in der katholischen und in der reformatorischen Christenheit derartig gravierend, dass sie sich, wenn man sie denn wirklich ernst nimmt, im ökumenischen Dialog als schier unüberwindlich erweisen. De facto handelt sich hier weithin um kontradiktorische Gegensätze. Diese aber kann man vernünftigerweise nicht miteinander versöhnen.

Prof. Dr. Joseph Schumacher
Merianstr. 21
79104 Freiburg i. Br.

JOHANNES STÖHR

Verba inordinata

Überschwemmung mit Worten?

Die modernen Kommunikationsmittel erleichtern uns zweifellos den Zugang zu vielen wichtigen Informationen. Doch zugleich erreichen uns immer mehr aufdringliche, ganz verschiedenartige Eindrücke und lenken vom Wesentlichen ab. Das Internet hilft nicht nur bei der Suche nach objektiven Tatsachen, sondern – das *Facebook* z. B. – dient auch der „Selbstprostitution auf der Basis von Informationsgier“¹. Es wird immer schwieriger, Zweitrangiges oder Sinnloses auszufiltern. Im Netzwerk öffentlicher Foren macht sich uferloses wichtigtueriesches Geschwätz von geltungssüchtigen Ignoranten breit. Nicht zuletzt sind auch die Manipulationsmöglichkeiten enorm gewachsen. Nicht nur die Reklameindustrie, sondern auch Menschen in verantwortlichen Positionen suchen schnellen Erfolg mit inhaltsleeren Schlagworten in glänzenden Verpackungen, um mit oberflächlichen Assoziationen signalhaft einschnappen-

de Reaktionen hervorzurufen. Der gestaltlose Wortbrei banaler kollektiver Sprechblasen quillt über; oftmals droht uns ein Schwall von Wortschaum zu überschwemmen; verbrauchte und abgenutzte Worte, die inhaltlich überhaupt nichts Klares besagen, aber automatisch beklatscht oder verurteilt werden, erleben eine enorme Umsatzsteigerung. Wir erleben öffentlichkeitswirksame hysterische Kampagnen, die sich an einem einzigen

¹ FAZ, 11. 5. 2010: Gespräch mit E. Pöppel, Professor für medizinische Psychologie in München

undifferenzierten Wort festgemacht haben². In Debattier-Shows werden immer mehr Worthülsen ausgetauscht; gestanzte Formeln, hohle Deklamationen nehmen zu. Wer sich nicht wirklich auskennt, aber zu allem eine Meinung hat, präsentiert sich gern als Experte bei Interviews. Bei den meisten Talkshows beobachtet man dann immer mehr „Klatschomanie“: Jeder hört eigentlich nur sich selbst, bestätigt sich selbst, und applaudiert schließlich sogar dann heftig, wenn jemand das Gegenteil des Vorredners plausibel macht.

Die inflationäre Wortüberflutung und irrationale Verliebtheit in Worthülsen vermehren dann aber auch den Druck, allgemeine Sprachregelungen kritiklos zu übernehmen. Die selbständige Urteilsfähigkeit schwindet, wenn viele ihr Leben weithin in eine gesteuerte simulierte Welt verlagern. Desinformationskampagnen – durchaus vergleichbar mit denen der kommunistischen Diktatur – und immer subtilere Formen der Verleumdung haben Konjunktur. Immer mehr Autoren wollen wortreich ihre Meinungen über möglichst alle aktuellen Themen dann auch schriftlich verbreiten.

Quallige Worthülsen

So kommt es dann oft weniger auf den Inhalt des Begriffes an als auf die jeweiligen subjektiven Erfahrungen, ideologischen Ziele und rhetorischen Verpackungen. Infolgedessen sind sich seriös gebende Wortspielereien und eine Umwortung aller Worte für viele kennzeichnend geworden. Für die Wurzeln einer derartigen Entwicklung verweist der Philosoph auf die Irrtümer des Agnostizismus oder des Nominalismus, der grundsätzlich beim Wortlaut stehen bleiben und darauf verzichten will, zum eigentlichen Wesen vorzudringen. Kennzeichnend ist z. B. der „Jargon der Eigentlichkeit“ (*W. Adorno*³) – wie etwa bei *M. Heidegger*: „Dergestalt beirrt das Sein es lichtend das Seiende durch die Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den (...) Irrtum stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte“⁴. Als Rektor in der Nazizeit erklärte er: „Nicht

Lehrsätze und ‘Ideen’ seien die Regeln eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige Wirklichkeit und ihr Gesetz“⁵).

So sind monströse Schachtelsätze etwa bei *K. Rahner*⁶ mit einer Länge von 36 Druckzeilen kein Einzelfall; so erklärte man auf Philosophenkongressen, keiner verstünde mehr den anderen, da doch jeder seine eigene Sprache spreche. Dazu kommen irrige Vorstellungen von einer Austauschbarkeit der Wortgestalt der Offenbarung, indem man sich auf die „Geschichtlichkeit“ beruft⁷.

Mit vielen Worten nichts zu sagen wird oft als besondere Kunst geschätzt, nicht zuletzt von Politikern. Dazu stellen wir einen immer häufigeren Gebrauch von primitiven Totschlagworten (Fundamentalismus, Konservatismus, Intoleranz, usw.) fest und zugleich die gedankenlose Zustimmung zu einseitig positiv besetzten und pauschalisiert verwendeten Worten (Freiheit, Fortschritt, Demokratie, Dialog). Schlimmer wird es, wenn das Geschwätz dann zu Papier gebracht wird – so dass von manchem Vielschreiber gesagt werden könnte: „er kann die Tinte nicht halten“.

Gegenüber derartigen verbreiteten verqueren Grundhaltungen müssen wir uns ohne Zögern bemühen, an erreichten objektiven Gewissheiten festzuhalten und einen unverstellten Zugang zur Wirklichkeit selbst zu bewahren, – obwohl dies oft bedeutet, gegen den Strom zu schwimmen, gegen Agnostizismus, Relativismus, Subjektivismus, usw.

Die Mahnungen der Offenbarung

Für den Christen bedeutet all dies einen Anstoß, aus Liebe zur Wahrheit mit den Worten sorgfältiger umzugehen. Schließlich erinnert uns das *Confiteor* täglich eigens an die Zungenünden. Schon im Alten Testament wird oft gewarnt: „*Ich will auf meine Wege achten, damit ich nicht sündige mit meiner Zunge. Ich lege meinem Mund einen Zaum an, solange der Frevler vor mir steht*“ (Ps 39, 2) und Gott um Hilfe gebeten: „*Herr, stell eine Wache vor meinen Mund, eine Wehr vor das Tor meiner Lippen!*“ (Ps 141, 3). Paulus mahnt: (2 Tim 2, 16): „*Gottlosem Geschwätz geh aus dem Weg; solche Menschen geraten immer tiefer in die Gottlosigkeit*“.

² Z.B. *Missbrauch*: die Medien *haben* einunddaselbe *Wort* verwandt für Pädophilie wie auch für eine vor 30 Jahren erteilte Ohrfeige!

³ THEODOR W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, Frankfurt 1971, 138 S. (Text in: http://www.kritiknetz.de/Jargon_der_Eigentlichkeit.pdf). Unter dem Deckmantel von Würde wird der Sprache auch eine „falsche“ Sinnggebung gegeben. Der Tonfall des Gesagten ist das für den Jargon Entscheidende, nicht der Sinn, der auf besonderen Inhalt verzichtet und bloß behauptet wird. Im Jargon dient die Sprache als Werkzeug zur Täuschung. Diese Täuschung geht so weit, dass schön gekleidete Worte ein aufscheinendes Unheil umkehren und als Heil darstellen. Darin ist das Nichts Etwas und erzeugt somit eine sprachliche Verlogenheit.

„Demnach wäre der Charakter des Jargons überaus formal: er sorgt dafür, dass, was er möchte, in weitem Maß ohne Rücksicht auf den Inhalt der Worte gespürt und akzeptiert wird durch ihren Vortrag“.
(*Th. W. Adorno*, ebd.)

⁴ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1994, Frankfurt/M. 2008 (hrsg. von F. W. Herrmann), S. 337 n. 310. „Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringes ereignet sich das Dingen des Dinges.“ (*Das Ding*, zit. nach HANS JOACHIM STÖRIG, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 1970, S. 442; *Wikipedia*). „Wer groß denkt, muss groß irren“, M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954.

⁵ Besonders problematisch gerade für einen Existentialphilosophen! (M. HEIDEGGER, *Aufruf an die Deutschen Studenten* [Rede vom November 1933], in: Bernd Martin (Hrsg.), Martin Heidegger und das „Dritte Reich“. Ein Kompendium, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989; vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung* 3, Heft 2, 1934). Das Wort wurde nach dem Krieg zitiert in der Freiburger Studentenzeitung, unter dem Titel: „*Metaphysischer Blumenkohl statt Gehirn*“; Kopie liegt vor.

⁶ Vgl. die Rezension von G. MAY, in: *Erasmus* 23 (1971) 903-925 (zu: K. Rahner SJ, *Schriften zur Theologie*. Bd. I-IX, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967-1970)

⁷ „In der Geschichte haben wir das Ewige dieser Wahrheit, und wir haben es darum nur dann, wenn wir uns ihrem Weitergang anvertrauen.“ (K. RAHNER, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8), Einsiedeln 1967, S.97 [88-110]).

Nach Mt 12, 36 sagt Christus mit großem Ernst: „*Ich sage euch, dass die Menschen Rechenschaft abgeben müssen beim jüngsten Gericht von einem jeden unnützen Wort, das sie geredet haben*“. Bei der Gleichnishandlung des verfluchten *unfruchtbaren Feigenbaums*, der viele Blätter, aber keine Früchte hervorgebracht hat (vgl. Mt 21, 18), kann man unschwer an die wenig sinnvolle Überproduktion von Papierblättern auch bei vielen kirchlichen Gremien denken.

Es geht für den Christen nicht nur um eine moralische Aufforderung, sporadische Rufschädigungen des Nächsten oder gelegentliche Übertreibungen zu meiden, sondern um weit ernstere Gefährdungen der Wahrheit. Denn Christliche Verhaltensregeln sind nicht in sich ruhende Postulate, sondern folgen immer aus der Seinsordnung der Wirklichkeit, für die uns die Offenbarung Christi einen klareren Blick gibt. Glaube und Wahrheitsliebe gehören untrennbar zusammen. Fehlhaltungen und Irrtümer haben ungleich schwerere Konsequenzen, wenn es um die rechte Orientierung für unser endgültiges Ziel geht, nicht nur etwa um Bedrohungen der Gesundheit durch verborgene Kontaminationen.

Gefährdungen des heilsnotwendigen Glaubens

Die große Gefahr ist hier die Häresie, ein schuldhafter oder auch schuldloser Glaubensirrtum. Das bedeutet schlimme Fehlorientierungen durch Verneblungen, falsche Weichenstellungen für eigene Lebensentwürfe, unvermeidliche Bruchstellen, zumindest grobe Fahrlässigkeit gegenüber der Mitwelt und Umwelt. Häresie hängt nun aber mit Begriffsschlamperei zusammen: *Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis*. Für dieses z. B. bei *Petrus Lombardus*⁸ oder *Thomas von Aquin*⁹ und ihren Kommentatoren oft zitierte Wort hat man sich auch auf Hieronymus oder Hilarius¹⁰ berufen. Somit ist besondere sprachliche Sorgfalt gefragt. Es war keine Buchstabenkrämerei der Kirchenväter, wenn sie über das *Iota* beim *Homoiousios* ernste Überlegungen angestellt und heftige Kontroversen in Kauf genommen haben. Eine irrige Trinitätslehre wäre für das Gottes- und Menschenbild des praktischen Christenlebens äußerst verhängnisvoll geworden. Gott Vater und Sohn sind eins, aber nicht einer (*unum-unus*). Verbindliche theologische Sprachregelungen und prägnante Unterscheidungen mussten getroffen werden, um den Glauben zu schützen und die biblischen Aussagen

in ihrem Miteinander zu beachten, z. B. sowohl die Hoheits- wie die Niedrigkeitsaussagen von Christus.

Es gibt Wortprägungen, die sich überall aufdrängen, sich wie eine Seuche verbreiten, die aber von einem authentischen Glaubensbewusstsein und einer ernst zu nehmenden Theologie nicht akzeptiert werden können. Wenn sie auch in amtlichen Verlautbarungen immer wieder vorkommen, so beweist dies nur weitreichende Passivität der Christen in unserem Lande und Verwirrung stiftende Anpassungsmentalität. Häufiger Gebrauch macht aber falsche oder mehrdeutige Begriffe nicht richtiger und unmissverständlicher.

Konkrete Beispiele für verwirrende Begriffsbildungen

Die folgenden ganz unsystematisch herausgegriffenen Beispiele – sie sind von sehr unterschiedlichem Gewicht – könnten noch vielfach ergänzt werden. Die näheren Begründungen findet man meist ausführlich auch in früheren Veröffentlichungen von „Theologisches“. Im Einzelnen:

Sakrament hat für den katholischen Christen eine klar umrissene Bedeutung, als gnadenwirksames Zeichen: Unsinnigerweise hat *etwa L. Boff*¹¹ alles ihm persönlich Wichtige oder irgendwie sakral Scheinende Sakrament genannt – vom Aschenbecher bis zum Glockenturm.

Eine *Segnung* ist kein unterschiedsloses gegenseitiges Besprengen, keine allgemeine Handausbreitung oder freundliches Shakehands – wie seinerzeit auf dem Berliner Ökumenetag praktiziert –, sondern setzt (verschiedenartige) Vollmacht voraus.

*Abendmahlsfeier*¹², *Sonntagsgottesdienst*, *Eucharistiefeier*: Manchmal bleibt auch in offiziellen Ankündigungen unklar, ob es sich bei diesen Worten um einen – natürlich nicht

⁸ PETRUS LOMBARDUS, *In Sent* IV d 13 n 2 (PL 192, 868): „Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis“.

⁹ Auch THOMAS VON AQUIN zitiert dies in seinem Sentenzenkommentar (*In Sent.* IV d 13 q 2 a 1 ad 5) und in der Summa (S.th. I,II, q 48 a 4: Praeterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata, unde dicitur Prov. 25, *sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum*. S.th. II,II, q 11 a 2: ad 2: „Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa in quadam epistola ad Proterium episcopum Alexandrinum, dicit, *quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus, qua nos Nestoriano sensui congruere mentiantur*.“

¹⁰ „Ariani coelestium verborum simplicitatem pro voluntatis suae sensu, non pro veritatis ipsius absolute suscipere, aliter interpretantes, quam dictorum virtus postulat“ (*Vita s. Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis nunc primum concinnata*, c. 2 n. 12; PL 19, col. 130 C).

¹¹ L. BOFF OFM, *Kleine Sakramentenlehre*, aus dem Portugiesischen übersetzt von H. Goldstein, ²1978.

¹² „Bei einem Interview von *Kardinal Ratzinger* mit der „*Tagespost*“, hat er auch auf die Frage geantwortet: „Finden Katholiken und Lutheraner in absehbarer Zukunft zur Gemeinschaft am Altar?“ In seiner Antwort: „Menschlich gesprochen Nein“ erklärt er u. a.: „Vor allem aber gibt es nach wie vor fundamentale Differenzen zwischen den aus der Reformation kommenden Gemeinschaften und der katholischen Kirche. In der offiziellen Broschüre der Evangelischen Kirche über das Abendmahl zeigt sich ein ganz tiefer Riss. Zum einen wird dort gesagt, dass grundsätzlich jeder getaufte Christ der Eucharistie vorstehen kann. Das bedeutet, dass die Nachfolge der Apostel im Bischofs- und Priesteramt abgelehnt wird, die aber schon in der Bibel als konstitutive Form für die Gestaltwerdung der Kirche erscheint.“

Ein zweiter Punkt: Es werden die wesentlichen Bestandteile der Abendmahlsfeier genannt. Dabei kommt die „Eucharistie“, die große „Danksagung“, das Hochgebet, nicht vor, das ja nicht von der Kirche erfunden wurde, sondern direkt aus dem Beten Jesu – dem großen Segensgebet der jüdischen *Überlieferung – kommt und zusammen mit den Gaben von Brot und Wein die konstitutive Gabe des Herrn* an die Kirche darstellt. Ihm verdanken wir, dass wir im Beten Jesu mitbeten und durch sein Beten, das der eigentliche Opferakt war, der sich im Kreuz verleiht, das Opfer Christi gegenwärtig setzen und so Eucharistie mehr ist als ein Mahl. Insofern liegen die katholische Grundversion von Kirche sowie Eucharistie und alles, was die EKD-Broschüre sagt, offensichtlich sehr weit auseinander“ (*Informationen aus Kirche und Welt*, 1/2004, S. 3)

vom Kirchengeböt her verpflichtenden – Wortgottesdienst (evtl. mit Kommunionausteilung) handelt oder um die hl. Messe. Das bedeutet eine schwerwiegende Täuschung der Gläubigen. Auf die Wurzeln solcher Verunklarungen und die Probleme einer äußerlichen Gemeinschaftsideologie in der Liturgie mit ständiger Rederitis hat *W. Höres* schon öfter deutlich und mit Schärfe hingewiesen¹³.

Der Begriff „Kirche“ kann nicht für Gemeinschaften verwendet werden, die sich von der einen und einzigen Kirche trennen haben. Sowohl nach dem *Credo* wie nach der Erklärung *Dominus Jesus* ist die Bedeutung absolut klar; ein Plural „Kirchen“ im eigentlichen Sinne ist theologisch unhaltbar. Auch Kirchen im analogen Sinne, d.h. Ortskirchen, kann es nur dort geben, wo der unverkürzte Glaube, wo alle Sakramente, die ja von Christus als Heilmittel eingesetzt worden sind, und ein Einheitszentrum mit einem gültig geweihten und bevollmächtigten Bischof gegeben sind.

Der Titel *Bischof* wird sehr oft theologisch widersinnig und hochstaplerisch verwendet, wenn man nämlich nicht einen geweihten und bevollmächtigten Nachfolger der Apostel so benennt, sondern einen Präsidenten, Vorstand oder Vorsitzenden einer christlichen Gemeinschaft, etwa von einer der über 120 protestantischen Denominationen.

Amtskirche-Laienvertretung: Es gibt keine Amtskirche als Teil der Kirche, sondern Ämter in der Kirche; die Repräsentation der Laien geschieht durch die Bischöfe, nicht durch eine Art Gegenhierarchie. Christus hat zu den Aposteln und nicht zu allen gesagt: „*Wer euch hört, hört mich!*“. Mittlerstellung besagt nicht nur, im Namen Christi als Lehrer und Hirt in Vollmacht zu wirken, sondern auch im Namen der Gläubigen Gebet und Opfer vor Gott zu bringen. Ein Zentralkomitee gibt es nur noch in China.

Kann man *Kirchentag* sagen, wenn es sich um ein offenes Dialog-Forum nach heidnisch-römischer Art auch speziell für Selbstdarstellungen publizitätssüchtiger Politiker und inkompetenter Besserwisser handelt und offen antikirchliche Auffassungen propagiert werden?

Synode ist ein kirchenrechtlich genau bestimmter Begriff, für den z. B. seinerzeit in Würzburg die entspr. Voraussetzungen in keiner Weise gegeben waren.

Die Bezeichnung „*Katholische Akademie*“ ist bei uns meist mehr als ungenau – um nicht zu sagen hochstaplerisch¹⁴.

¹³ „Der Sturzba der Worte verhindert jede eigene Regung der Dauerhörer und steht so in lautstarkem Gegensatz zu der viel betonten nachkonziliaren Mündigkeit, aber auch zur Kreativität, die jetzt im Gottesdienst gefordert wird. Gerade an dieser endlosen Rederitis, die nach der dogmatischen Aufweichtung wohl zu den größten Heimsuchungen der neuen Liturgie gehört und ihren ersten Tiefpunkt meist bei den banalen Fürbitten erreicht, zeigt sich am deutlichsten diese trügerische Dialektik des liturgischen Progressismus, der die Gemeinde zum mündigen Subjekt der Liturgie erheben wollte, während er sie doch in Wahrheit zum Objekt eines neuen Vorsteher-Klerikalismus, zu einer Ansammlung hörender Konsumenten macht“. (W. HOERES, *Endlich zusammenfeiern? Der Anspruch auf die Eucharistie*, Kirchliche Umschau, Mai 2010, S. 24-27).

¹⁴ Ein Akademiedirektor, Michael Broch, der auch das Wort zum Sonntag spricht, erdreistet sich zur Erklärung, der Papst fahre die Kirche an die Wand (http://www.stuttgarter-zeitung.de/stz/page/2495978_0_4953_-quot-dieser-papst-fahrt-die-kirche-an-die-wand-quot

Denn die so genannten Institutionen verdienen diesen Namen kaum. Und zwar nicht nur, weil sie keine akademischen Titel verleihen können und gerade auch Nichtakademiker anziehen möchten. Sie wollen ja primär (auch laut Statuten) nicht etwa den katholischen Gauben wissenschaftlich durchdringen und verbreiten, sondern wollen ein allgemeines Gesprächsforum bieten, political correctness pflegen und jeden Schatten des Proselytismus vermeiden. Damit verkörpern sie letztlich eine unchristliche *Pantheon-Ideologie*: Die toleranten römischen Weltbürger hätten ohne weiteres die Christus-Figur neben andere Götzenstatuen von Isis, Zeus, Jupiter, Thor usw. als gleichberechtigt zur Verehrung aufgestellt. Doch dies war unvereinbar mit dem Absolutheitsanspruch der christlichen Offenbarungswahrheit – aus dem Pantheon ist schließlich eine christliche Kirche geworden! Die Bezeichnung *Katholische Akademie* soll wohl irgendwie plausibel machen, dass unsere Kirchensteuergelder für eine solch allgemeine Plattform verwendet werden dürfen – nicht zuletzt auch für geltungssüchtige Politiker ohne jegliche christliche Vorbildfunktion.

Das ideologisch belastete Wort *Homophobie* ist unbrauchbar, denn es unterstellt heutzutage, dass die Ablehnung eines schon in der Bibel energisch bekämpften Lasters auch notwendig Lieblosigkeit gegen die Person des Sünders einschließt.

Man spricht von *Schwangerschaftsunterbrechung*: So als könnte man sie wieder aufnehmen; man redet von *Abtreibung*: so etwa als handle es sich um einen zu entfernenden unnatürlichen Auswuchs. Derartige Worte sollten in kirchlichen Verlautbarungen restlos gestrichen und z. B. durch „vorgeburtliche Kindstötung“ ersetzt werden!

Standesamtliche Eheschließung: Der Staat kann bekanntlich Ehen weder schließen noch scheiden – die Eheschließung geschieht durch die Ehepartner, bei katholischen Christen bewusst sakramental in der Kirche vor einem bevollmächtigten Priester als qualifiziertem Zeugen; Trennen kann der Mensch das, was Gott verbunden hat, nicht mehr. Die Würde des Menschen kommt gerade darin zum Ausdruck, dass er endgültige Entscheidungen treffen und ihnen mit der Gnade Gottes auch treu bleiben kann. Beim Standesamt geschieht nichts anderes als die notwendige staatliche Registrierung und zivilrechtliche Sicherung der Folgen der Eheschließung. Die Verwendung der falschen Terminologie impliziert auch eine Zustimmung zur nur in deutschen Landen praktisch immer noch gültigen Zwangszivilehe mit der unsinnigen Verdoppelung des Jawortes. Richtiger also: *Standesamtliche Eheregistrierung*.

Wiederverheiratete Geschiedene: Es gibt sie überhaupt nicht! Gewiss, man meint damit vielfach eheähnliche Verhältnisse, Konkubinate, uneheliche Beziehungen, auf denen kein Segen Gottes ruhen kann, wenn sie nicht in Ordnung gebracht werden. Aber eine Ehe liegt in keiner Weise vor.

Lebenspartner: Gemeint sind mit diesem Wort nicht etwa zusammenlebende Verwandte oder etwa gar treue Hunde, son-

.html) und verbindet dies mit völlig disparaten Themen, z.B. mit heftiger Kritik „am geschlossenen System der zölibatären Männer“. Dazu: *Alexander Kissler*: Ökumene für Dummys – Was soll der Geiz?|-The European (<http://www.theeuropean.de/alexander-kissler/3313-oekumene-fuer-dummys>).

dern es bezieht heute in der Regel nur auf den Fall, dass zwei Menschen in ihrem Leben gemeinsam sündhafte sexuelle Verhaltensweisen pflegen und keine verantwortungsbewusste Ehe eingehen wollen; präziser müsste es in diesen Fällen eigentlich heißen: Unzuchtspartner.

Eine „*feministische Theologie*“ kann es ebenso wenig geben wie gerontistische oder infantilistische Theologie; die Theologie wird ja nicht biologisch, geographisch, psychologisch oder ethnologisch spezifiziert – ebenso wenig wie der Glaube, denn alle sind wir eins in Christus: Römer, Griechen und Juden, Sklaven, Freie, Männer und Frauen (vgl. Gal 3, 28).

Gewissen: ist oft ein Wort dafür, dass man sich nur an sich selbst orientiert – etwa wie ein Auge, das kein Licht sehen will. Der undifferenzierte Gebrauch des Wortes ist heute nicht mehr berechtigt; man kann nicht mehr verzichten auf eine unmissverständliche Abgrenzung vom Relativismus, Subjektivismus, der Situationsethik und der sog. autonomen Moral.

Die Vermischung der Begriffe „*persönliche Sünde – Erbsünde – Weltsünde – Situiertheit in einer sündigen Welt* – auf Grund der singularischen Fehlübersetzung von „*peccata mundi*“¹⁵ – kann schließlich konsequent sogar zu einer Leugnung der Immaculata Conceptio führen.

Traditionalismus: Das Wort wird oft falsch verwendet, z. B. wenn man wie H. Menke Erzbischof Lefebvre mit den verurteilten fideistischen Lehren von *Bautain* und *De Bonald* (Uroffenbarung, Geringschätzung der ratio) in Verbindung gebracht hat¹⁶.

Indirekte Abwegigkeiten

Für einen Christen ist es ungehörig, sich bei direkten Angriffen, bewussten Begriffsverfälschungen oder Leugnungen nur passiv oder reaktiv zu verhalten. Doch oft stecken auch bei indirekten Sprachregulierungen gefährliche Manipulationen, die wir nicht immer hinnehmen können. Zwar gilt, dass positive Aussagen an sich keine exklusive Bedeutung haben. Aber es gibt einseitige Hervorhebungen einer an sich richtigen allgemeinen Eigenart und gleichzeitiges Verschweigen des Spezifischen: Ähnlich etwa, wie wenn man den Menschen nur als *animal* bezeichnen und die Rationalität ständig verschweigen würde.

Ein Beispiel dafür ist der Fall, dass man von der Kirche nur als *communio*, Gemeinschaft, spricht, ihren Charakter als *societas*, Gesellschaft, aber verschweigt, d.h. die Tatsache ignoriert, dass sie ihre Ziele auch wirksam durchsetzen können und deshalb – wie auch der Staat – eine Rechtsordnung besitzen muss¹⁷.

Oder wenn man von Christus im Sinne einer *Christomonie* redet, d.h. grundsätzlich den Trinitätsglauben verschweigt.

Oder wenn man *Charisma* nicht als generischen Begriff, sondern als Kontrastbegriff zum Amt (etwa nur für Laien) verwendet: Beide Bezeichnungen – sowohl Amt wie Charisma – meinen die Dienstgnade (*gratia gratis data*), die von Gott für die Gemeinschaft und nicht primär zur persönlichen Heiligkeit (*gratia gratum faciens*) gegeben wird. Bei außerordentlichen öffentlichen Gnadengaben verlangt schon Paulus im Konfliktfall den Gehorsam (1 Kor 14, 37).

Oder wenn man in Maria nur das *Vorbild* der wichtigsten Christentugenden und nicht mehr die Herzmitte der Kirche und einzigartige Fürsprecherin und Mutter sehen würde.

Wege zur Erneuerung

Bei persönlichen Orientierungsschwierigkeiten im Wirrwarr der Meinungen helfen nicht spontane Emotionen oder allzu vage Begriffe; ja auch Dialog kann Auseinanderreden bedeuten. (Schon Eva ist übrigens bekanntlich auf einen sehr intelligenten Dialogpartner hereingefallen). Wohl aber hilft der Blick auf die Gottesmutter mit ihrer vorbildlichen Haltung des gläubigen Hinhörens – nicht auf die vielen herumgeisternden Worte – sondern auf das Wort Gottes in schweigender Kontemplation: „*Sie bewahrte all dies in ihrem Herzen*“ (Lk 2, 51). Die Kirche verehrt sie auch seit altersher als die *Überwinderin aller Häresien*¹⁸.

Die Christenheit hat von Anfang an zuerst die Wortoffenbarung der Botschaft Christi als *locutio Dei* ernst genommen. So hat die Theologie dann auch sprachschöpferisch im guten Sinne wirken können – sie hat sich nicht einfach reaktiv verhalten und an Gängiges angepasst, sondern selektiv unterschieden, hat das Entscheidende von der Lebenskraft des Samens und nicht von der Umwelt erwartet. Begriffe wie *Logos*, *persona*, *sacramentum*, *caritas*, *humilitas*, *magnanimitas* sind vom Glauben her inhaltlich ganz neu bestimmt, präzise abgegrenzt und bereichert worden. Bei notwendigen Neuformulierungen ging es jedoch nicht um eine angeblich für jede Zeit immer wieder neu zu machende Inkarnation des Logos, um je neue totale Umwertung, sondern um ein Erschließen des reichen Gehaltes der mit Christus und den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung, bzw. auch um ein Wiederanfachen des Feuers unter der Asche, eine deutlichere Distanzierung von Abirrungen, um ein Wiederauflebenlassen der Gnade (anazwpurein) (2 Tim 1, 6), so dass sogar blass gewordene Worte wieder neu zum Leuchten gekommen sind.

Dieselbe Aufgabe ist auch uns gestellt. Es wäre schon ein beachtlicher erster Schritt, wenn in amtlichen Verlautbarungen und in den Predigten der Bischöfe in Deutschland die „*Verba inordinata*“ endlich konsequent eliminiert würden.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Am Pantaleonsberg 8, 50676 Köln

¹⁵ Vgl. J. STÖHR, *Weltsünde – persönliche Sünde – Erbsünde*, THEOLOGISCHES 39 (2009, Mai/Juni), 178-183; *Gehorsam bei liturgischen Fehlübersetzungen?*, THEOLOGISCHES 38 (2008/3-4) 87-89.

¹⁶ Vgl. auch H. L. BARTH, in: *Kirchliche Umschau*, Mai 2010, 36-41

¹⁷ Die Bezeichnung „*societas perfecta*“ bezieht sich im klassischen Sinne nicht etwa auf eine – etwa gar noch unberechtigt beanspruchte – moralische Vollkommenheit der Kirche, sondern meint, dass ihr alle notwendigen Mittel selbst zur Verfügung stehen, mit denen sie ihr spezifisches Ziel erreichen kann. So kann sogar ein diktatorisch regierter Staat *societas perfecta* genannt werden. Erstaunlich, dass eine Lehrstuhlinhaberin für katholische Soziallehre (Prof. M. Heimbach-Steins, Bamberg) diese Terminologie verkannt und einen selbst konstruierten Popanz kritisiert hat.

¹⁸ Von altersher ist die Formel „*Cunctas haereses sola interemisti*“ Bestandteil des Marienlobes „*Gaude, Maria Virgo*“ (am 25. 3.) in der Liturgie und der ältesten Theologie. Die Formel entstand im Anschluss an die Auseinandersetzungen um den Titel *Theotokos*, und zwar vor den Jahren 650-700. Das älteste Zeugnis auch für die erweiterte Form (... in universo mundo) stammt aus dem *Antiphonale divini officii ex compendio* (ca. 880). Vgl. I. VÁZQUEZ JANEIRO OFM, *El Encomio Mariano „Cunctas Haereses Sola Interemisti“*. *Origen de su sentido Inmaculista*, *Antoniano* 66 (1991) 497-531; J. RATZINGER, *Maria ist die Überwinderin aller Häresien*, THEOLOGISCHES „Mariologisches“ 179 (1985) M 6293-M 6294.

Staat und Kirche in der Bibel – Ist der Staat eine Institution göttlichen Rechts? Teil II¹

Abraham aus Ur in Chaldäa

Mit Gen 12, 1 beginnt ein neuer Abschnitt, ja der eigentlich erste Schritt einer göttlichen Initiative zur Erlösung des Menschengeschlechts. „Und es sprach der HERR zu Abram: ‘Geh vor dich hin aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft, aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dich sehen lassen werde!’.“ Dies geschah in Haran (11, 31; 12,4), obwohl es später heißt, der HERR habe Abraham aus Ur in Chaldäa geführt (Gen 15, 7; Neh 9, 7). Nach 11, 31 war es Terach, der seinen Sohn Abram und seinen Enkel Lot aus Ur nach Haran geführt hatte. Beides gilt es nun zu verbinden.

Ur in Chaldäa liegt bei Uruk, der Hauptstadt des Reiches der Sumerer, das in der dritten Dynastie (2289-2180 vor Christus) zu seiner Blütezeit gelangte. Der Herrschaftsbereich erstreckte sich über ganz Vorderasien vom Persischen Golf bis zum Mittelmeer und über das östliche Kleinasien. Kaufleute kamen aus Elam und Indien, von Südarabien, dem Norden und dem Westen. Der König Šulgi von Ur nannte sich deshalb „König der vier Weltteile“. Die Stadt war dichtbevölkert, man rechnet mit etwa 30- bis 60.000 Einwohnern, das Handwerk blühte. Das Archäologische Bibellexikon² zeigt ein Harfeninstrument mit Intarsien und einem vergoldeten Stierkopf von außerordentlicher Schönheit. Zahlreiche Reste von Monumentalbauten wurden freigelegt, Kanalsysteme und Wasserstraßen mit Häfen, ein blühendes „Venedig“ in der heutigen Wüste im Süden des Irak. 20 km entfernt lag Ur, eine Stadt, die schon um 4000 v. Chr. bestand, übertrug vom Ziqqurat, der Tempelanlage des Mondgottes Nanna-Sin, mit einer Länge von 60, einer Breite von 45 und einer Höhe von 43 Metern, erbaut von Ur-Nammu um 2200 v. Chr. Die Gesetze des Ur-nammu bildeten offenbar die Grundlage für den späteren Codex Hammurapi.

Die religiöse Welt der Sumerer ist uns aus verschiedenen sumerischen Epen bekannt, auch aus der sumerischen Fassung des *Gilgameš*-Epos. „*Gilgameš*, der Held der Geschichte, ist zu zwei Dritteln Gott und zu einem Drittel Mensch. Er besitzt außergewöhnliche physische Kräfte, wird als furchtloser und ungehobelter Tatmensch geschildert und herrscht als König in Uruk. Sein despotischer Regierungsstil und die bedrückenden Lasten, die mit seinen Bauprojekten verbunden sind, führen zur Verärgerung der Einwohner der Stadt, die sich bei den Göttern beschwerten. Um den Herrscher zu bändigen und von seinem wichtigsten Bauvorhaben, einer riesigen Stadtmauer, abzuhalten, erschaffen die Götter Enkidu, ein wildes, menschenähnliches Wesen, und setzen es in der Steppe bei Uruk aus.“ (nach Wikipedia „Gilgamesch“) Wir sehen eine blühende Phantasie, Götter in Menschengestalt, Halbgötter und Helden, eingebun-

den in den Kampf um Macht und ewiges Leben. Religion und Politik sind vermischt: der Tempelberg soll die Verbindung zum Himmel anzeigen, welche die Herrschaft der Stadt und ihres Königs sanktioniert und zugleich demonstriert. Echtes religiöses Verlangen mischt sich mit magischen Vorstellungen: immerhin sucht man die Bindung an die Leuchten des Himmels, um sich am Willen des Himmelsgottes An zu orientieren. Aber man will auch durch magische Formeln von der Schlaueit Enkis profitieren, der den Menschen geschaffen hat. Das Biblisch-Historische Handwörterbuch³ zeigt eine Abbildung sumerischer Alabaster-Statuetten (um 2600 v. Chr. aus dem Abba-Tempel von Tell-Asmar): staunende und in sich gekehrte, zum Teil kniende, zum Teil ehrfürchtig stehende Beterfiguren. Andererseits wird dort auch die sumerische Göttin Inanna/Ištar (westsemitisch: Astarte) gezeigt, in Sp. 777 als Kriegsgöttin, die mit der linken Hand einen nackten Kriegsgefangenen mit einem Strick hinter sich herzieht, der durch die Lippe gezogen ist, in Sp. 778 als Muttergöttin ein Kind säugend, was aber im Kontext der rivalisierenden Stadt-Staaten weniger privates Familienglück als Kampf ums Überleben durch Fruchtbarkeit bedeutet.

Das war die Heimat Abrahams. Wenn es in Gen 11, 31 heißt, daß Terach seinen Sohn Abram, seinen Enkel Lot und seine Schwiegertochter Sarai aus Ur in Chaldäa führte, um ins Land Kanaan zu ziehen, so könnte man um die Wende zum zweiten Jahrtausend an den politischen Machtwechsel im Süden Mesopotamiens denken, die Zerstörung der Stadt Ur durch die Elamiter, die Herrschaft des Rim-Sin von Larsa (vermutlich der König Arioch in Gen 14, 1, erwähnt zusammen mit Amraphel von Sinear bzw. Hammurapi von Babylon). Terach ging nicht bis nach Kanaan, sondern „sie kamen nach Haran und wohnten dort“ – immer noch im alten Machtbereich der Sumerer, aber wohl geschützt im äußersten Nordwesten. Nun heißt es aber darüber hinaus in Gen 15, 7, der HERR-Gott selbst habe Abraham aus Ur in Chaldäa geführt. Da eine besondere Offenbarung und ein ausdrücklicher Befehl erst in Haran an Abram ergeht, dürfen wir die Aussage in Gen 15, 7 (und Neh 9, 7) dahingehend deuten, daß Gott über die politischen Fügungen hinaus dem Herzen Abrams eine heilsame Unruhe eingegeben hat, der faszinierenden und doch phantastischen religiösen Scheinwelt der mesopotamischen Hochkulturen zu entfliehen. Immerhin ist Abram in Gen 12, 1 ohne weitere Erklärung in der Lage und bereit, die Stimme Gottes zu vernehmen. Wir wissen nicht, ob es sich da um eine auch äußerlich vernehmbare Audition handelte. In jedem Fall war es entscheidend, mit innerer Sicherheit die Stimme Gottes zu erkennen und anzunehmen.

Aus der Stadt in die Fremde

Wir haben einen innerbiblischen, also inspirierten Kommentar zu Gen 12,1-4 in Hebr 11,8-10. Demnach geht es um den

¹ Teil I erschien in THEOLOGISCHES 40 (3-4/2010) 99-110. Im Teil I ist zu korrigieren: Spalte 107, Zeile 1: *h*nk. Zeile 10: 4,23f. In Spalte 110, Zeile 1 Land – statt: Landes.

² Jerusalem 1986, S. 462.

³ BHH, Göttingen 1994, Sp. 519f.

Weg zu einem künftigen, noch unbekanntem Erbland. Abraham lebt als ein Fremder (*paroikein* Hebr 11, 9). Die *paroikia*, das Leben in der Fremde, ist der *terminus a quo* des Beters in Ps 33, 5; 118, 54; 119, 5 (jeweils LXX). Die Septuaginta charakterisiert den ganzen Psalm 64 durch die Überschrift: „von Jeremias und Ezechiel aus dem Bericht über die *paroikia*, als sie auswandern wollten“. Auf diesem Weg ins Exil bringt das betende Volk seine Sehnsucht zum Ausdruck, in den Vorhöfen des Tempels wohnen zu dürfen (64, 5 LXX). Die Kirche lebt nach altem Sprachgebrauch in solchen *paroikiai* – wovon unser Wort „Pfarrrei“ stammt: Wohngemeinschaften in der Fremde! Allerdings ging das Bewußtsein davon oft verloren: „Der Druck, der auf dem christlichen Dasein liegt und die Bedrängten treibt, sich leidenschaftlich an ein bald erhofftes Ganz-Anderes hinzugeben, läßt nach ... Eine christliche Gesellschaft und Kultur entsteht, die naturgemäß nicht Abbruch, sondern Dauer und Erfüllung wünschen muss ... Vielleicht muß das christliche Dasein an Selbstverständlichkeit verlieren. Das Fragwürdige am Begriff der ‘christlichen Kultur’ muß wieder klar werden. Der Riß zwischen Offenbarung und Welt muss wieder aufbrechen.“⁴

Der erste Schritt auf dem Heilsweg in Gen 12, 1 führt aus der Stadt der Menschen heraus in ein Wohnen in Zelten (Hebr 11, 9). Der nächste Schritt führte aus dem Reich der Ägypter heraus in ein Leben in der Wüste (mit dem beweglichen Zeltheiligtum) und die Vollendung dieses Pesach (*päsah*) erklärt Joh 13, 1 als das Hinübergehen aus der Welt heraus zum Vater. Der Weg ist nicht das Ziel: das Nomadendasein ist nicht um seiner selbst willen bevorzugt (als bloße Aussteigermentalität). Immerhin spricht Gott in Hos 2, 16 f. von den Tagen in der Wüste als der verlockenden Zeit der Brautwerbung. Aber das Ziel ist das verheißene Erbe: „(Abraham) erwartete die auf festem Grundstein stehende Stadt, deren Architekt und Baumeister Gott (selbst) ist“ (Hebr 11, 10). Für den Glauben an den Gott Abrahams ist es ein wesentliches Charakteristikum, daß Abraham, der Vater des Glaubens, in dem Land, das ihm verheißene wurde, zeit seines Lebens als Fremdling und Beisasse (Gen 23, 4) in Zelten wohnte (Hebr 11, 9). Als einzigen Landanteil wollte er sich eine Höhle auf Machpela als Grab für Sara, für sich und seine Nachkommen erwerben. Dies ist in Gen 23 so ausführlich und umständlich beschrieben, daß diesem Umstand eine besondere Bedeutung beizumessen ist. Ansonsten werden Orte erwähnt, an denen Abraham einen Altar errichtete, bei der Steineiche „More“ (der Weisende) bei Sichem zwischen Bet-El und Ai (12, 6-8), an den Steineichen des Mamre bei Hebron (13, 18) – sein Sohn Isaak fügte den Altar bei Beerseba hinzu (26, 25). Es sind Orte, an denen sich ihm JHWH offenbarte und an denen er den Namen JHWHs anrief, sozusagen religiöse Fixpunkte seines Wanderlebens.

In der folgenden Untersuchung gilt es zu beachten, ob, wann, wo und wie das verheißene Land in einen Besitz übergegangen ist. Man bedenke, daß es heute noch Stimmen im Judentum gibt, die sich gegen eine Staatsgründung im verheißenen Land vor dem Kommen des Messias aussprechen! Der hl. Petrus, mit dem wir an Jesus von Nazaret als den bereits gekommenen Messias glauben, bezeichnet uns Christen nach wie vor als „Fremdlinge und Beisassen“ (1 Petr 2, 11) und unser Leben als *paroikia* (1,

17). Andererseits ist Abraham auch verheißene, daß aus Sara „Könige von Völkern werden“ (Gen 17, 16), und daß er selbst „Vater eines Getümmels von Stämmen“ werde (17, 5), so daß „Könige von dir ausfahren werden“ (17, 6). Die Ambivalenz einer irdischen Herrschaft von Fürsten und Königen, die aus Abraham hervorgehen, gilt es im folgenden besonders zu untersuchen.

Das Sklavenhaus in Ägypten und der Exodus durch die Wüste

Daß die Nachkommen Abrahams über dessen Enkel Jakob/Israel als Träger der Land- und Segensverheißung für alle Völker der Erde (Gen 12, 3; 18,18; 22, 18; 28, 14), während der vierhundertdreißig Jahre (Gal 3, 17; vgl. Gen 15, 13) bis zum Exodus die meiste Zeit als Sklaven in Ägypten lebten, gehört sicherlich zu einer beachtlichen Fügung im göttlichen Heilsplan. Der Weg in das Land Gottes ist eben nicht nur ein geographischer Ortswechsel und eine politische Neuordnung der Besitzverhältnisse. Der Gegensatz der Welt unter der Herrschaft des Menschen – dafür steht der Pharao von Ägypten sinnbildlich – und der von Gott geschenkten und eröffneten Welt mußte in der extremen Existenz der Sklaverei durchlebt werden. Wie bereits (in Teil I) zum Gegensatz vom Dienen des Menschen im Paradies und dem Bearbeiten der Erde nach dem Sündenfall ausgeführt, spielt die hebräische Sprache mit derselben Wurzel *ʿbd* (arbeiten, dienen), das sowohl den Gottesdienst, das Ministerium im Garten und auch den Dienst in der Abhängigkeit von Menschen bis hin zur Sklaverei bezeichnen kann (z. B. Ex 1, 13 f.; 7, 16).

Daß sich „der Mensch/Adam erhebt über“ den mit Gott verbundenen oder nach Gott verlangenden Menschen ist eine feststehende Redewendung (1 Sam 25,29), vor allem in den Psalmen: „Wäre nicht der HERR gewesen, der da ist für uns, da sich erhebt über uns der Mensch ...“ (124,2; cf. 12,2,9; 17, 4; 53, 3; 56, 12; v. a.: 118, 6; 119, 134; 140, 2). Daß Menschen über Menschen herrschen, begann mit Nimrod (siehe Teil I) und wird im Lauf der Geschichte immer unerträglicher. Gemeint ist nicht die Herrschaft Gottes, die sich demütiger Menschen bedient, die „im Namen Gottes“ Verantwortung für andere Menschen übernehmen, sondern die Herrschaft des „Adam“ in absolutistischer Weise. (Daß gerade im Absolutismus Herrschaft verbal „im Namen Gottes“ ausgeübt wurde, macht die Sache nicht besser, sondern schlechter. Zuletzt berief sich ausgerechnet Wilhelm II. auf ein Gottesgnadentum seiner Herrschaft, scheute sich aber nicht, zum Machterhalt bzw. deren Wiedererlangung durch die Unterstützung Lenins die russische Revolution in die Wege zu leiten und sich mit Hitler zu liieren.) Die Eigendynamik weltlicher Machtausübung sollte in der Verhärtung des Herzens Pharaos durch eine besondere Vorsehung Gottes sichtbar werden (Ex 7,3).

Das Werk der Erlösung ist nach dem Paradigma des Exodus als Befreiung aus der Sklaverei charakterisiert. Es ist das Herausgeführtwerden „aus Ägypten“, was in jüdischer Tradition volksetymologisch gedeutet wird: Ägypten heißt *miṣrāyim* und soll von *miṣrāyim* kommen und das bedeutet „aus“ (Präposition *min*) „der Bedrängnis/Enge/Angst“ (Wurzel *sr* – vgl. Ps 32, 7!). Ebenfalls in jüdischer Tradition wird die Notwendigkeit, „mit starker Hand“ (Ex 6, 1; 7, 5 etc.) herausgeführt zu werden, nicht auf Grund der Verstockung des Pharaos gesehen, sondern auf Grund der eingefleischten Sklavementalität Israels:

Ein Schüler fragte den Maggid von Zloczow: „Gott spricht zu Moses: ‘Jetzt wirst du sehen, was ich an Pharao tue; ja mit starker Hand entläßt er sie, mit starker Hand jagt er sie aus sei-

⁴ R. GUARDINI, *Der Herr*, Würzburg 1951, S. 569f.

nem Lande.' Braucht man den Knecht, der aus schwerer Fron befreit wird, in die Freiheit zu treiben? Wird er nicht enteilen wie der Vogel aus der Schlinge?' – „Wenn Israel verbannt ist“, sagte der Maggid, „ist es immer im eigenen Bann, und nur wenn es selber ihn löst, kommt ihm die Erlösung zu. Besiegt es die böse Macht in ihm selbst, dann wird die Dämonsmacht des Bösen gebrochen, und sogleich schwindet auch die fesselnde Kraft der irdischen Machthaber. Weil Israel in Ägypten nicht willens war, aus dem Exil der Seele zu ziehen, spricht Mose zu Gott: 'Gerettet hast du dein Volk nicht'; das heißt: Nicht an dir ist die Rettung. Gott aber spricht: 'Jetzt wirst du sehen'. Und er, der allen Mächten Übermächtige, wahrt den beschworenen Bund. Sein großes Licht stürzt er der Dämonsgewalt Ägyptens entgegen, daß sie geblendet wird. Die heiligen Funken aber, die in sie verbannt sind, erwachen, Art findet sich zu Art, die Funken schauen das Urlicht und glühen ihm zu, bis die Dämonsgewalt sie nicht länger tragen kann und sie austreiben muß. Und so wie dies oben geschieht, geschieht es auch unten an Israel und an Pharaon. Das ist der Sinn der Plagen.“⁵

Tatsächlich sprangen die Funken der Erlösung zur Befreiung der Seelen erst aus dem Kreuz über, an dem der Herr die Plagen freiwillig auf sich nahm.

Die Richtigkeit dieser Auslegung zeigt das Motiv des Murrens und der Versuchung, nach Ägypten zurückzukehren. Die Verheißung eines künftigen, noch unbekanntes Landes steht in Konkurrenz zur Versicherung eines harten, aber doch vertrauten und abgesicherten Daseins: „Und sie sprachen: Wollte Gott, wir wären in Ägypten gestorben durch des HERRN Hand, als wir bei den Fleischtöpfen saßen und hatten Brot zur Sättigung zu essen. Denn ihr habt uns dazu herausgeführt in diese Wüste, daß ihr diese ganze Versammlung an Hunger sterben laßt.“ (Ex 16, 3; cf. 17, 3) „Wir denken an die Fische, die wir in Ägypten umsonst aßen, und an die Kürbisse, die Melonen, den Lauch, die Zwiebeln und den Knoblauch.“ (Num 11, 5; cf. 20, 5; 21, 5) „Und einer sprach zu dem andern: Laßt uns einen Hauptmann über uns setzen und wieder nach Ägypten ziehen!“ (Num 14, 4) Eine ähnliche Sklavenmentalität hat Platon in seinem berühmten Höhlengleichnis beschrieben: da ziehen die Menschen ihr gewohntes Schattendasein dem Zeugnis eines Lebens voll Licht und Farben vor und wollen den Zeugen töten, der ihren Frieden stört. In demselben Sinn sagt der Herr rückblickend von den Seinen, die er erlöst hat: „Die Welt haßte sie, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin“ (Joh 17,14). Wer dieser Konfrontation ausweichen will, bleibt lieber in Ägypten. Beim ersten Exodus aus Ägypten mußte eine ganze Generation in einer Quarantäne von 40 Jahren aussterben, um die notwendige Erneuerung des Volkes anzudeuten.

Der Einzug in das gelobte Land

Selbst Moses und Aaron durften nicht in das Land der Verheißung einziehen. Sie hatten entgegen der Anweisung nicht mit dem Felsen gesprochen (Moses sprach nur zum Volk und schlug mit dem Stab an den Felsen: Num 20, 1-13) – „der Fels aber war Christus“ (1 Kor 10, 4). Josua (LXX Iésous) sollte das Volk

Israel in das Land führen, in dem Gott ihr Gott und sie sein Volk sein werden. Eigentliches Ziel im verheißenen Land ist deshalb der Tempel, das Heiligtum Gottes, in dem er wohnt inmitten seines Volkes. In Ps 78, 40-51 wird geschildert, wie der Herr sein Volk durch die Zeichen seiner Macht aus Ägypten befreite, und dann heißt es: „Er ließ sein Volk ausziehen wie Schafe und führte sie wie eine Herde in der Wüste. Er leitete sie sicher, daß sie nicht erschrecken, da ihre Feinde das Meer bedeckte. Er führte sie in den Bereich seines Heiligtums, zu diesem Berg, den seine Rechte erworben hat.“ (Ps 78, 52-54). Das Siegeslied am Schilfmeer, das die Befreiung aus der Macht des Pharaon besingt, hat liturgisch-hymnischen Charakter (Ex 15, 1-18). Geschildert wird nicht der Durchzug durch das Schilfmeer, sondern durch die drohenden Massen der Völker wie in einer Prozession hin zum heiligen Ort: „Du lenkst mit deiner Huld dies Volk, das du erlöstest, leitest mit deinem Sieg zur Weidetrift deiner Heiligkeit ... Du bringst sie hinein, du pflanzt sie ein auf den Berg deines Erbes, den Ort für dein Wohnen, du hast es gewirkt HERR, das Heiligtum, mein Herr, das gründeten deine Hände.“ (Verse 13.17) Im Unterschied dazu ist im kanaänischen Mythos von Ugarit der Götterberg Zaphon, auf dem Baal nach seinem Sieg über das Chaos (Yam) und den Tod (Mot) thront, wie ein Olymp den Menschen entrückt. Im Exodus dagegen ist der heilige Berg, der Wohnort des über die Chaoswasser triumphierenden HERRN, Ziel der Wallfahrt und Pflanzstätte für das von ihm erworbene Volk. N. Lohfink⁶ hat gezeigt, dass die Typologie des Geschehens, wie sie Paulus in 1 Kor 10, 1-11 und danach die Kirchenväter sehen, bereits im alttestamentlichen Text selbst zum Ausdruck kommt. Das Ziel ist also kein innerweltliches und wird deshalb auch nur vorläufig erreicht.

Diese Vorläufigkeit kommt in den Texten der Bücher Josua und Richter zum Ausdruck (von „schreienden Widersprüchen“ zu sprechen⁷ – ist unnötig). Einerseits steht Josua (Jesus, der Sohn Nuns) für die Person, durch die der Herr seine Verheißung erfüllt: „So hat der HERR Israel das ganze Land gegeben, von dem er geschworen hatte, es ihren Vätern zu geben, und sie nahmen es ein und sie wohnten in ihm. Und es ließ sie zur Ruhe kommen der HERR, ganz wie er es ihren Vätern geschworen hatte; und es widerstand kein Mann ihrem Angesicht, all ihre Feinde gab der HERR in ihre Hände. Es war nichts dahingefallen von all dem guten Wort,“ – dem eu -angélion! – „das gesprochen hatte der HERR zum Haus Israel. Es war alles gekommen.“ (Jos 21, 43-45; vgl. 1,3; auch in Kap 11 und 12 scheint das Land, außer Gaza, erobert) Andererseits werden immer wieder Einschränkungen gemacht: die Kanaaniter blieben mitten unter Ephraim und wurden fronpflichtig (16, 10); die Nachkommen Josephs wohnen zunächst nur im Gebirge, da die Kanaaniter in den Ebenen über eiserne Wagen verfügen. Eine Vertreibung ist für spätere Zeit verheißt (17, 1 6-18). Mehr oder weniger erobert scheint der Süden für den Stamm Juda, im Norden nur das Gebirge (10, 40). Die Eroberung der Philisterstädte wird in Jos 15, 45-47 vorweggenommen, so daß die LXX in Ri 1,18 gegenüber dem hebräischen Text ein „nicht“ einfügt: nicht eroberte Juda Gaza, Askalon und Ekron mit ihren Gebieten.

⁵ aus: BUBER, M., *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich ¹²1996, S. 266.

⁶ *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt ²1966, S. 102-128.

⁷ So GROSS W., *Richter*, HThKAT, Freiburg 2009, S. 104.

So sagt der HERR zum alt gewordenen Josua, daß noch viel aussteht, um eingenommen zu werden. Er solle nur das Los über das Land werfen, um es zu verteilen, da in Zukunft die Bevölkerung des Landes vertrieben werde (Jos 13, 1-12). Dann heißt es aber immer wieder, daß die Bewohner des Landes durch die Schuld Israels nicht vertrieben worden sind, so daß sie mitten unter ihnen wohnten (z.B. Jos 13, 13). Diese Spannung wird am Ende deutlich, da der sterbende Josua das Volk versammelt und sagen kann, daß der HERR dem Volk Ruhe gegeben hat von all seinen Feinden, da ER selbst für Israel gestritten hat (23, 1-3). Josua hat bereits die Gebiete der noch verbleibenden Heidenvölker durch das Losanteil unter die Stämme Israels verteilt, „da der HERR, euer Gott, sie vor eurem Angesicht stürzen wird und sie vor eurem Angesicht vertreiben wird; erben sollt ihr Land ihr, wie der HERR, euer Gott, gesprochen hat.“ (23, 5). Zugleich aber wird die Konditionierung deutlich: Israel muß seinem Gott treu bleiben, sein Gesetz halten und keine Vermischung mit den Völkern und ihren Göttern zulassen. Sonst werden sie nicht vertrieben durch den HERRN, vielmehr ein Fallstrick und ein Netz für Israel werden (23, 6-13). Die tatsächliche Nicht-Vertreibung weiter Teile des Landes, wie sie Ri 1,21-36 als Versagen aufzählt, wird als Strafe und Prüfung erklärt. „Ihr solltet keinen Bund schließen mit den Bewohnern dieses Landes und ihre Altäre zerbrechen. Aber ihr habt meiner Stimme nicht gehorcht. Warum habt ihr das getan? Da sprach ich: Ich will sie nicht vor euch vertreiben, damit sie euch zum Fangstrick werden und ihre Götter zur Falle.“ (Ri 2,2f) „Darum entbrannte der Zorn JHWHs über Israel, und er sprach: ‘Weil dieses Volk meinen Bund übertreten hat, den ich ihren Vätern geboten habe und weil sie meiner Stimme nicht gehorchten, so will ich auch hinfort keinen Mann aus den Völkern vertreiben, die Josua übriggelassen hat und starb, damit ich Israel durch sie prüfe, ob sie den Weg JHWHs bewahren und darauf wandeln wie ihre Väter bewahrt haben, oder nicht.’“ (Ri 2, 20-22; vgl. 3,4)

Die scheinbaren Widersprüche weisen also auf die Pädagogik Gottes, nach der es eine Zwischenzeit gab, in der die Heidenvölker neben dem Gottesvolk dasselbe Land bewohnten, wobei es zu keiner Vermischung kommen sollte: „damit ihr euch nicht mengt unter diese Völker, die noch übrig sind bei euch, und nicht anruft und schwört bei dem Namen ihrer Götter, noch ihnen dient, noch sie anbetet“ (Jos 23, 7). – Am Ende werden wir sehen, daß diese Zwischenzeit „bis zum heutigen Tag“ – wie es immer wieder in den Büchern Josua und Richter heißt – noch nicht vorüber ist (falls der HERR bis zur Drucklegung dieses Artikels noch nicht wiedergekommen ist in Herrlichkeit).

Also bleibt auch nach dem Einzug ins das Land der Verheißung unter Josua das Gottesvolk nur eingeschränkt und vorläufig in dessen Besitz. Zudem hat es Gott ausdrücklich gefügt, daß dieses Land nicht durch die verlässliche Bewässerung durch den großen Fluß (das ist der Euphrat in Mesopotamien) und auch nicht durch eine regelmäßige Überschwemmung wie die des Nils in Ägypten abgesichert ist, sondern abhängig ist vom Regen des Himmels. Das Land, das von Milch und Honig fließen soll, ist kein abgesicherter Besitz aus den Ressourcen der Erde, sondern ein Geschenk der Gnade – so wird es ausdrücklich in Dtn 11, 10-12 erklärt.

Der neue Exodus

Der Herr erinnert Israel im 2. Kapitel bei Jeremias an „die Treue deiner Jugend und die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir folgest in der Wüste, im Lande, da man nicht sät“ (Vers 2). Und er erinnert an die wunderbare Befreiung aus Ägypten, die Füh-

rung durch die Wüste und den Einzug in das fruchtbare Land (Vers 4-7): „Aber als ihr hineinkamt, machtet ihr mein Land zur Sünde und mein Eigentum mir zum Greuel.“ (Vers 7b) Schließlich führt das Emanzipationsstreben des Volkes durch das Abschütteln der Führung und Nachfolge (Vers 31) zum Anti-Exodus: „Warum rennst du so sehr; deinen Brunstweg wieder zu wechseln? Auch in Ägypten wirst du zuschanden, wie du in Assyrien zuschanden geworden bist.“ (Vers 36) Juda will Zuflucht nehmen bei Ägypten, um der Bedrohung aus dem Norden zu entgehen, und sie schleppen auch den Propheten mit Gewalt zurück in das Land ihrer Sklavenherkunft (43, 1-7).

Die Strafe dieser fortgesetzten Treulosigkeit war das Exil in Babylon. Es folgt ein „neuer Anlauf“, um die Verheißung an Abraham einzulösen. In den Kapitel 40 bis 55 des Isaiasbuches wird die Befreiung aus dem Exil in Babylon als ein neuer Exodus verkündet. Wiederum ist es ein machtvolles Eingreifen des Herrn und die Rückführung gleichsam eine liturgische Prozession (wie schon Ex 12, 51 als die „Heerscharen JHWHs“). Noch konsequenter steht es bei Ezechiel in 37, 21f.: nachdem der erste Exodus gar nie zum Ziel gelangt war, wird die Heimführung aus Babylon mit dem typischen Exodusvokabular als Herausholen Israels aus den Heidenvölkern, das Hineinbringen in ihr Land und die Konstitution als ein einziges Volk auf den Bergen Israels wie ein einmaliges bevorstehendes Geschehen geschildert. Das Ungewöhnliche der Aussage zeigt sich daran, daß die Lutherbibel ein „wieder“ einfügt, das aber im Text nicht dasteht.

Im Horizont dieses 37. Kapitels bei Ezechiel mit seiner Vision der Wiederbelebung der Totengebeine ist dieser ganz neue Exodus sogar in den Horizont einer Neuschöpfung gerückt. Das führt zu den Kapiteln 56 bis 66 bei Isaias: „Denn ich will einen neuen Himmel schaffen und eine neue Erde... Denn seht, ich mache aus Jerusalem einen Jubel und aus meinem Volk eine Freude... Sie werden Häuser bauen und darin wohnen, Weinberge pflanzen und ihre Frucht genießen... Wolf und Schaf werden beieinander weiden... Nicht werden sie Schaden und Unheil stiften auf meinem ganzen heiligen Berg, spricht der HERR.“ (65,17-25) So erfüllt sich die an Abraham gegebene Land-, Nachkommens- und Segensverheißung erst in einem eschatologischen Exodus⁸.

Herrschaftsformen im Gottesvolk

Martin Buber schrieb von einer vorstaatlichen und unmittelbaren Theokratie im alten Israel⁹ – wenn auch die Auseinandersetzungen mit der Literarkritik seiner Zeit inzwischen überholt sind, scheint mir die eigentliche These Bubers berechtigt). Im Deboralied wird das Gottesvolk als *p^râzôn* bezeichnet (Ri 5, 7.11), in etymologischem Zusammenhang mit *p^râzôt* „offenes Land, offene Dörfer“ und *p^râzî* „Bewohner des offenen Landes“, was wahrscheinlich „als Kollektiv-Selbstbezeichnung der frühisraelitischen Bauern- und Hirtenbevölkerung verschiedenartiger Siedlungsformen gelten kann, die darin ein *tertium comparationis* besitzt, daß alle ‘draußen’, außerhalb oppressiver kanaanäischer Städtegebiete ... ihre entscheidende Subsistenzba-

⁸ Terminologie und Interpretation von L. ALONSO-SCHÖKEL, Vorlesung *Salvezza e liberazione nell'AT*.

⁹ BUBER M., *Das Kommende*, Bd. I, Königtum Gottes, Berlin 1936.

sis besaßen“¹⁰. In Jos 7, 14-18 wird Israel eingeteilt, Mann für Mann, nach dem Haus des Vaters, der Sippe und des Stammes. Die Blutsverwandtschaft, „*meine Knochen und mein Fleisch*“ (2 Sam 19,13), verbindet, bis hin zu der bei Nomadenvölkern üblichen Blutrache. Die Sippen und Stämme wissen sich durch ein gemeinsames Heiligtum verbunden, ähnlich der Amphiktyonie im alten Griechenland (vgl. in Jos 24 die Versammlung in Sichem). Aber anfangs hatte auch jede Sippe ihre eigene Opferfeier (1 Sam 20,6.29).

Buber¹¹ sieht die seelische Grundhaltung dieser Halbnomaden noch präsent „am Beispiel vor- und frühislamischen Beduinentums...: die Ablehnung politischer Herrschaftsformen, die dem Menschen seine Gottunmittelbarkeit beeinträchtigen“. Die eigene religiöse Überzeugung verband und wehrte sich gegen die Unterordnung unter staatliche Herrschaft. Die Nomaden (Kamelzüchter) und Halbnomaden (Schafhirten) der arabischen Wüste, etwa die Kharadschiten des frühen Islam, waren von Widerwillen erfüllt gegen Unterjochung unter zentralistische Herrschaftsformen. Auch im Israel der Königszeit wurde staatlicher Einbindung und Unterordnung beim geringsten Anlaß der Ruf entgegengesetzt: „*Jedermann in sein Zelt!*“ (1 Sam 4, 10; 2 Sam 18, 17).

Buber nennt die Theokratie im alten Israel „unmittelbar“ und „vorstaatlich“. Göttliches Recht und göttliche Macht wird in Zeiten der Not durch persönliche Berufung offenbar, nicht in Institutionen. Die Berufenen werden *šop^etím* genannt, was neuerdings auch als „Regenten“ wiedergegeben wird¹². W. Groß deutet auch das Verb *špt* in Ri 3,10; 4,4 und 12,7 als „regieren“, wobei er zugeben muß, daß es in 4,4 „bei Debora stärker die Nuance ‘richten’ besitzt“¹³. Deborah wird als „Richterin“ und „Prophetin“ bezeichnet: „*Sie hatte ihren Sitz unter der Palme Deborahs zwischen Rama und Bethel auf dem Gebirge Ephraim. Und die Kinder Israels zogen zu ihr hinauf zum Gericht.*“ (Ri 4,5) Es gibt keinen Grund, das Verb *špt* bei Otniël und Jiphtach anders zu übersetzen. Zu einer bestimmten Heilstat wurde Otniël aufgerichtet und mit dem Geist JHWHs erfüllt, um Israel zu rechten (*špt*) und in den Kampf hinauszuziehen (Ri 3,9f). Auch wenn Jiphtach sechs Jahre lang „richtet“ (12,7 *špt*), so zeigt der Kontext in 12,1-7 gerade, daß er lediglich für Gilead die Sache „*recht machte*“ gegen Ephraim. – Besonders deutlich ist die gemeinte Rolle bei Deborah, eine Frau und „*eine Mutter in Israel*“ (Ri 5,7; cf 2Sam 20,19). Sie muß Barak, den Anführer der Krieger von Naphtali und Sebulon, begleiten, weil es diesem an Mut gebricht, gegen den Feldherrn Sisara zu ziehen. Letzterer wird schließlich von einer Frau erschlagen, Jaël, der Frau des Keniters Heber, damit der Sieg „*nicht mit Körperkraft noch mit Waffengewalt*“ (Weish 18,22) errungen wurde, sondern durch das Eingreifen des Herrn (Ri 4,8-24).

Eine „unmittelbare Theokratie“ nennt Buber den Stämmebund im alten Israel, weil es da keinen Statthalter Gottes bzw. der Gottheit gibt, wie etwa in Ägypten oder Mesopotamien. Dort hat beispielsweise Sargon Babylon erobert und wird somit zum Stellvertreter Marduks, zum Mann seines Auftrags „vom

Mutterschoß an, seit den Urtagen der Schöpfung“. Der Gott Marduk konnte Sargon als Vorbild dienen, da er nach dem Enuma Elish am Ende alle anderen Götter vereinnahmte und beherrschen konnte. Ein beliebtes Motiv: Huitzilpochtli, der Stammesgott der Azteken, Gott des Krieges und des Lichts, wurde empfangen im Leib seiner Mutter Coatlicue, die bereits 400 Brüder und eine Schwester, Coyolxauhqui, geboren hatte. Letztere rät, Huitzilpochtli im Mutterleib zu töten, aber er wird von einem Bruder gewarnt. So wird er geboren mit Schild und Feuerschlange und tötet alle Brüder und auch seine Schwester. Von den Azteken verlangt er Menschenopfer für Kriegsglück und das Bestehen der Sonne. Hier wird offensichtlich Gewaltherrschaft vergöttlicht, Macht mystifiziert. – Es gibt aber auch sublimere Formen mittelbarer Theokratie: Hammurapi weiß sich gerufen, das Recht einzusetzen, die Erde zu erleuchten wie der Sonnengott und die Schwachen zu schützen. So ist der König der irdische Anwalt der Gottheit, aber doch auf Grund real-politischer Machtverhältnisse: der Königstitel war religiös sanktioniert. Die theokratische Verfassung bei den Alt-Sabäern in Südarabien kannte ein Bundeserneuerungsfest mit dem Priestern als Mittler. In Persien konnte es auch vorkommen, daß königliche Glorie einen Unwürdigen verläßt.

Wie problematisch der Übergang der Grundherrschaft Gottes in weltliche Gewalt war und Theokratie in Autokratie umschlagen kann, zeigt das alte Ägypten. Vielleicht war Echnaton davon überzeugt, daß sein Gott Aton der einzig wahre Gott sei. Aber der Bau der Stadt El-Amarna mit seinem gewaltigen Tempel und 200 Altären für die Speiseopfer diente doch, bewußt oder unbewußt, zur Verherrlichung Echnatons, der sich als exklusiver Sohn Atons bezeichnete. Machte Echnaton dem Aton „einen Namen“ oder Aton dem Echnaton? Daß das Volk von der Staatsreligion nicht immer überzeugt war, zeigen Keilschriften auf Tontafeln von einem Gerichtsprozeß aus dem Jahr 1111 v. Chr.: aus den ‘hochheiligen’ Gräbern der Pharaonen raubten Bauarbeiter wertvolle Grabbeilagen, in Zusammenarbeit mit reichen Kaufleuten und hohen Staatsbeamten.

In Ägypten waren die Könige, wie auch sonst im Nahen Osten¹⁴, Besitzer des Landes. Die Erzählung, nach der ausgerechnet durch Joseph, den Sohn Jakobs, der Pharao in Besitz des ganzen Landes kam (Gen 47, 20-26), entspricht auch sonst den historischen Verhältnissen. Nach dem Kodex Hammurapi ist das Land im Besitz des Königs als dem Stellvertreter der Staatsgottheit, und wird in einem Lehenssystem vergeben. – Anders in Israel. Im Gesetz über das Sabbatjahr und Erlaßjahr heißt im Gesetz Gottes: „*Darum sollt ihr das Land nicht verkaufen für immer; denn das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir. Und bei all eurem Grundbesitz sollt ihr für das Land die Einlösung gewähren.*“ (Lev 25, 23 f.) Die Gabe der ersten Früchte und der Erstgeburt als Primizopfer sollte daran erinnern, daß der HERR sein Volk aus der Sklaverei befreit und in sein Land geführt hat. Weder König noch Priester treten als Besitzverwalter dazwischen. Moses ist der demütige Mittler des Bundes: „*Der Mensch Moses ist sehr demütig, mehr als alle Menschen auf dem Angesicht des Erdbodens*“ (Num 12, 3). In Ex 15, 18 erkennt das Volk die Königsherrschaft JHWHs für immer und ewig an, das ganze Volk soll ein Königreich von Prie-

¹⁰ GROSS, W., ebd. S. 298.

¹¹ S. XXVII.

¹² GROSS W., ebd. zu Ri 2, 16.

¹³ ebd. S. 193.

¹⁴ DE VAUX R., *Institutions of the Old Testament*, Paris 1960, S. 124.

stern sein, ein heiliges Volk (19,6 – auch hier werden wir sehen, daß dieses Ziel noch nicht erreicht wurde). Buber schreibt¹⁵: „ER will nicht einem Menschen übergeben, was nicht Gottes ist, das Regiment über die ganze Tatsächlichkeit des weltlichen Lebens: eben dieses Regiment beansprucht er und tritt er an, denn es gibt nichts, was nicht Gottes wäre. Er wird den je und je von Ihm Erwählten seine Aufträge erteilen, aber bloße Macht ohne einen situationsbezogenen Auftrag mag er nicht verleihen.“ Hier wurde erst- und einmalig in der Völkergeschichte von einem Volk versucht, mit der ausschließlichen Gottesherrschaft Ernst zu machen¹⁶.

Soll ein menschlicher König in Israel herrschen?

Angesichts der späteren Bedeutung des Königtums in Israel bleibt die Frage nach seiner Berechtigung erstaunlich kontrovers. Sie stellt sich zunächst im Buch der Richter. Wie wir gesehen haben, wird fallweise in Zeiten großer Not vom HERRN ein Richter oder eine Richterin berufen, um Recht zu schaffen. So wurde auch Gideon berufen, aus dem geringsten Geschlecht in Manasse, als der Jüngste im Haus seines Vaters (Ri 6, 15). Die Geschichte seiner Berufung folgt dem Typus des Ohnmächtigen und Kleinmütigen, der einzig durch die Gnade Gottes befähigt wird (6, 11-24). Obwohl der Sieg gegen Midian durch Gottes Anweisung an Gideon offensichtlich nicht durch menschliche Kraft, sondern durch Gottes Gnade geschenkt wurde (Kap 7), „sprachen die Männer von Israel zu Gideon: *‘Herrsche bei uns, sowohl du, als auch dein Sohn und deines Sohnes Sohn, weil du uns gerettet hast aus der Hand Midians!’*“ (8, 22). Entgegen der außerordentlichen und fallweisen Berufung durch den HERRN wollten die Israeliten ein erbliches Herrscherhaus. Die Antwort Gideons offenbart die besondere Berufung Israels: „*Ich werde nicht herrschen bei euch und nicht wird herrschen mein Sohn bei euch – JHWH soll herrschen bei euch!*“ (8, 23). Tatsächlich erwies sich Gideon danach als unbeständig (8, 24-27). Einer seiner Söhne, Abimelech („mein Vater ist König“), wurde sogar zum Typus usurpierter Königsherrschaft im Zeichen des kanaänischen Götterkönigs Baal (8, 33; 9, 1 ff.). Er warb mit den siebzig Silberstücken aus dem Tempel des Baal-Berith (Baalsbund) schlechte, verwegene Männer, die ihm nachfolgten (9,4). Er tötete alle seine siebzig Brüder (außer Jotham) und wurde zum König ausgerufen: „*und sie machten zum König Abimelech, damit er als König herrsche, bei der Steineiche, der Mazebe, die da ist bei Sichem*“ (9, 7). Der erste König in Israel war ein Frevler im Zeichen des Baal!

Jotham, der entkommene Sohn Jerubbaals – so wurde Gideon wegen seiner Opposition gegen den kanaänischen Gott genannt (6, 32) –, hält den Bewohnern von Sichem ein Gleichnis entgegen, das Martin Buber¹⁷ als die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur bezeichnete. Da die Bäume einen von ihnen zum König salben wollten, stellte sich heraus, daß jeder bereits seine ihm eigene Aufgabe und seinen ihm eigenen Vorzug besitzt. Warum sollte einer über den anderen „schweben“ (9,13 *nw* bedeutet auch „schwanken“ und deutet die Unzuverlässigkeit des Menschen an)? Lediglich der Dornbusch

war bereit, sich zum König salben zu lassen: „*Wenn ihr mich in Wahrheit salben wollt zum König über euch, so kommt und bergt euch in meinem Schatten!*“ (9,15). Hier ist nicht nur Ironie, sondern zynische Provokation: was sind Könige anderes als sich selbst überschätzende Dornbüsche, die keinen Schatten und Schutz bieten können (nach dem Typus der königlichen Zeder), asoziale und nutzlose Wesen, die über den Menschen hin- und hertaumeln (*nw*; vgl. Buber a.a.O.). – Abimelech erwies sich als gewaltiger Krieger. Aber das sollte den Bewohnern von Sichem nicht zum Heil gereichen. Aus Angst vor ihm wollten sie sich im Tempel des Baal-Berith schützen. Abimelech steckte ihn in Brand und alle kamen um (Ri 9, 46-49).

Die Ablehnung einer menschlichen Königsherrschaft über Israel durch Gideon wird bestätigt durch die Rede Gottes an Samuel. Die Ältesten Israels forderten von Samuel „*einen König, der uns rechte, wie ihn alle (Heiden-) Völker haben*“ (1 Sam 8, 5). Einerseits sahen sie, daß die Söhne Samuels das Recht beugten, ihren Vorteil suchten und Geschenke annahmen (8, 3). Da sie von Samuel auf die üblichen „Vorrechte“ der Könige aufmerksam gemacht worden sind, bestanden sie darauf, daß „ein König über uns sei“ – in 8, 5 sagten sie noch: ein König für uns. „*Auch wir wollen sein wie alle (Heiden-) Völker und es rechte uns unser König und er ziehe vor uns aus und bestreite unsere Kriege*“ (8,19f). Das Rechten oder Richten, das man noch verstehen könnte als Anwendung der Torah Gottes wie Moses das Volk richtete und auf den Rat Jitros hin dafür weitere Richter bestellte (Ex 18, 13-26), ist also nur der eine Aspekt. Die andere Seite, die den Ausschlag für die Forderung nach dem König gab, war die zentralisierte Kriegsführung, um mit den anderen Völkern konkurrieren zu können. Nicht etwa der Schöpfungsauftrag, Kultur und naturgerechter Fortschritt (siehe Teil I: Die göttliche Schöpfungsordnung), führte die Menschen nach dem Sündenfall zur Staatenbildung, sondern militärische Absichten¹⁸.

Die „Vorrechte“ des Königs werden durch Samuel zwar im Auftrag Gottes verkündet, stehen aber in Anführungszeichen, da sie als Warnung und Strafe ausgesprochen sind (1 Sam 8,9 – so wie auch das Herrschen des Mannes über die Frau in Gen 3,16 nicht als Recht, sondern als Folge und Strafe des Sündenfalls verkündet wurde). Diese faktischen Rechtsansprüche stehen dem entgegen, was nach dem Königsgesetz in Dt 17,14-20 *de iure* im Gottesvolk gelten sollte. Zwar heißt es auch dort in deutlicher Distanz zu dem von Gott unmittelbar Gewollten: „*Wenn ihr sagt: Ich will einen König über mich setzen, wie ihn alle (Heiden-) Völker um mich her haben ...*“ (17, 14) – doch dann wird eine Ordnung angewiesen, wie sie den Grundsätzen des Gottesvolkes entspricht: „*Du sollst einen aus deinen Brüdern als König über dich setzen!*“ (17, 15). Das „Bruder-Sein“ ist die Grundkategorie, das „König-Sein“ eine Weiterbestimmung (*primus inter pares*). Er soll sich nicht auf die Zahl seiner Pferde verlassen und sich nicht auf den Weg der Sklaverei in Ägypten begeben. Vor allem aber sei er ein Diener des Gesetzes, damit er den HERRN, seinen Gott, fürchten lernt. Modern gesprochen bedeutet das eine konstitutionelle und nicht eine absolutistische Monarchie. Am Ende wird noch einmal das Prinzip des Bruder-Seins im Gottesvolk betont: „*Sein Herz soll sich nicht erheben*

¹⁵ Ebd. S. 106 f.

¹⁶ Ebd. S. 107.

¹⁷ AaO. S. 24.

¹⁸ siehe Teil I: *Die Geschichte des Unheils*: zu Kain, Lamech und Nimrod.

über seine Brüder“ (17, 20). Dieses Königsgesetz mit der Warnung vor dem Besitz vieler Pferde und vieler Frauen sieht bereits verurteilend auf die spätere Geschichte der Könige in Israel und Juda, David und Salomon eingeschlossen. Besondere Erwähnung fand in dieser Geschichte die Aneignung des Weinbergs des Naboth durch den König Ahab (1 Kön 21). Hier geht es um mehr als einen privaten Besitz: es geht um das Erbe und den Segensanteil im Land Israel, so wie es einem jeden Israeliten von Gott selbst zugewiesen ist.

Es bleibt das theologische Urteil Gideons gegen eine menschliche Königsherrschaft trotz der Regelung in Dtn 17 bestehen und wird durch die Rede Gottes durch Samuel eindrucksvoll bestätigt: „*Sie haben mich verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sein soll*“ (1 Sam 8, 7). Der Grund dafür ist die Anhänglichkeit an die Heidengötter „*seit den Tagen, da ich sie aus Ägypten herausgeführt habe, bis auf diesen Tag*“ (8, 8), also ein Gefangensein in rein innerweltlichen Kategorien (vgl. Gal 4,3: Versklavung unter die Elemente der Welt; Joh 17, 14 Sein aus der Welt). Davon spricht auch das Buch des Propheten Hosea: „*Du vernichtest dich selbst, Israel, denn bei mir ist deine Hilfe. Wo ist dein König, daß er dich rette in all deinen Städten, und deine Richter, von denen du sagtest: 'Gib mir König und Fürsten!'*“ *Ich will dir geben einen König in meinem Zorn und werde (ihn weg-) nehmen in meinem Grimm.*“ (10, 9-11)

Saul und David

Die theologische Kritik am Königtum in Israel wird durch die Geschichte bestätigt. Saul wurde bewußt aus dem kleinsten Stamm und der geringsten Familie erwählt. Dennoch fiel er dadurch auf, daß er alle anderen Männer um Haupteslänge übertraf und sich somit als Heerführer sehen lassen konnte, worüber das Volk jubelte (1 Sam 10, 17-25). Noch einmal wiederholt Samuel im Namen des HERRN seine ablehnende Haltung zur Wahl eines Königs (10, 19). Schon bald sündigte Saul durch Anmaßung gegen die Vorrechte des HERRN und wurde verworfen (Kap 15). Noch mehr erfolgt die nächste Erwählung nach dem Typus des Geringsten und Unscheinbaren. Diesmal wird auch besonders betont, daß der Erwählte nicht groß gewachsen sein muß (16, 7), sondern der Kleinste, „*rötlich, mit gefälligen Augen und von schöner Gestalt*“ (16, 12) – was ihn gerade nicht als Krieger auszeichnet, sondern vor Goliath verächtlich erscheinen läßt (17, 42).

Es ist hier nicht notwendig, die Höhen und Tiefen der Geschichte Davids zu wiederholen. Mehr noch als durch das Verlangen, seinen Harem zu mehren, durch Ehebruch und Blutschuld (2 Sam 11), sündigte David gegen das ganze Gottesvolk als alleinigem Besitz des HERRN durch die Volkszählung (2 Sam 24). Die Strafe ist hier nicht nur eine private, wie der Tod des Sohnes aus dem Ehebruch, sondern betrifft die Existenz des ganzen Volkes (24, 13). Andererseits zeichnete sich David aus durch seine Sanftmut, seinen Großmut gegenüber seinen Feinden und die Bereitschaft, seine Sünden zu bereuen. Als solcher ist er auch der Beter der Psalmen und der Typus des erwählten Königs. Diesem ist ein Sohn verheißen, von dem Gott selbst sagen kann: „*Ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein*“. Er ist gesalbter König, Messias, und sein Königsthron soll ewig Bestand haben (2 Sam 7, 11-16). Der Skopus dieser Prophezeiung besteht gerade darin, daß nicht der irdische König (David oder Salomon) Gott ein Haus bauen wird, sondern umgekehrt: „*Der HERR wird dir ein Haus bauen*“ (7, 11). Es handelt sich um ein Geschenk der Gnade und nicht menschlicher Leistung. Der Typus des verheißenen Königs ist deshalb der sanftmütige König, „*ein Gerechter und ein Heiland, demütig und reitend auf*

einem Esel“ (Sach 9, 9). Trotz der Verfehlungen des historischen David heißt es von David als dem Typus des idealen Königs: „*Gedenke, HERR, für David, all seine Verdemütigungen!*“ (Ps 132, 1). Jeder, der in Wahrheit Autorität im Gottesvolk übernehmen soll, das heißt an der Autorität Gottes Anteil bekommen soll, muß sich durch Demut auszeichnen (so Moses in Num 12,3). Der historische David durfte den Tempel nicht bauen, und Salomon, der den ersten vorläufigen Tempel baute, wurde später verworfen.

Gemäß der Nathanverheißung in 2 Sam 7 ist nun doch im Heilsplan Gottes ein Königtum für Israel vorgesehen, und zwar aus dem Stamm Juda. dessen Vorzug schon in Ri 1 deutlich wird (vgl. Gen 49,8-10). Das kommt auch in den letzten Kapiteln des Richterbuches zum Ausdruck. In 17,6 heißt es: „*In jenen Tagen war kein König in Israel, und jeder tat, was ihm recht dünkte*“. Das wird im folgenden illustriert: „*In jenen Tagen war kein König in Israel*“ (18, 1) und es verfiel dem Aberglauben und Götzendienst (Kap 18). „*In jenen Tagen war kein König in Israel*“ (19, 1) und es ereigneten sich unerhörte Schandtaten (Kap 19). Infolge dessen drohte ein ganzer Stamm des Gottesvolkes, Benjamin, ausgerottet zu werden (Kap 20f) und am Ende steht die Konklusion und Inklusion zu 17, 6: „*In jenen Tagen war kein König in Israel, und jeder tat, was ihm recht dünkte*“ (21, 25). Allerdings ist zu bedenken: die Ablehnung eines menschlichen Königtums durch Gideon in 8, 23 geschieht aus theologischen Gründen, der Erweis seiner Notwendigkeit in den Kapiteln 17 bis 21 aus pragmatischen Gründen. Es geht nicht darum zu entscheiden, ob ursprünglich für Israel keine Königsherrschaft außer der des HERRN vorgesehen und die spätere Zulassung eines menschlichen Königs eine nachträgliche Vorbereitung auf das Kommen des Messias Königs war (sozusagen ein einkalkulierter Umweg), oder ob das Königtum in Israel ursprünglich vorgesehen, aber mit deutlichen Warnungen versehen war. Die göttliche Offenbarung ist uns nicht gegeben, um einem verborgenen Drahtzieher in die Karten zu schauen, sondern um theologische Einsicht zu gewinnen. Diese ist aber in beiden Fällen dieselbe: das in Israel vorbereitete Königtum des kommenden Messias wird nicht eine Herrschaft nach der Art dieser Welt sein (Joh 18, 36), keine Übernahme der „*Königreiche der bewohnten Welt*“ mit „*all ihrer Vollmacht und Herrlichkeit*“ aus den Händen des *diábolos* (Lk 4, 5 f.). Und sie wird trotz ihrer Andersartigkeit nur eine vorläufige sein bis „*er die Königsherrschaft dem Gott und Vater übergeben und dann jede Herrschaft, Vollmacht und Gewalt vernichten wird*“ (1 Kor 15, 24). Aber das soll in einem Teil III dargelegt werden.

Keniter und Rechabiter

Daran, daß die Niederlassung im Land der Verheißung nur eine vorläufige ist und daß es sich nicht um ein durch Fleisch und Blut geerbtes Besitzrecht handelt, erinnert die Existenz der Keniter und Rechabiter. Da ist zunächst das Volk der Keniter, heb. *qênî*, mit Kain (*qain*) als Eponym (Num 24, 21; 1 Sam 27, 10; 30, 29). Nach Gen 4, 22 kann man vermuten, daß sie Wanderschmiede waren. Nach Ri 4, 17 und 5, 24 lebten sie zum Teil im Norden als Nomaden, aber vor allem wohnten sie im Herzen Judas, in Hebron, der alten Hauptstadt. Nach Ri 1, 16 und 4, 11 stammt der Schwager oder Schwiegervater von Moses aus dem Geschlecht der Keniter. Dann wäre er verbunden mit dem midianitischen Priester Jethro, und es gab sogar einmal eine sogenannte Keniter-Hypothese, nach der das Volk Israel von dort die JHWH-Verehrung übernommen hatte. Jedenfalls geht Ex 18, 12 von einer Kultgemeinschaft aus. Zugleich ist Kaleb Eponym für das Volk der Keniter. Dieser wird zwar in Num 13, 6 und 14, 6

als Sohn des Jefunnes aus dem Stamm Juda bezeichnet, aber trotz des Zusammenlebens mit dem Stamm Juda im Südland (Negeb) bleiben die Keniter ein eigener, nicht-israelitischer Volksstamm, der sich Hebron durch die Verheißung an Kaleb (Num 13, 30; 32, 12; Jos 14, 14 – dort als „Kenisiter“ bezeichnet, welche in Gen 15,19 neben den Kenitern als Urbevölkerung Kanaans stehen) und Kirjat-Sefer durch die Eroberung Otniels, „des Sohnes des Kenas, des jüngeren Bruders Kaleb“ (Ri 1, 13) erworben hatte (Jos 15, 13-19; Ri 1, 9-16 ; 1 Chr 2, 49).

Nach 1 Chr 2,55 stammen – wie auch immer – Rechabiter und Keniter voneinander ab. Dem Namen nach waren die Rechabiter (heb. *rekābīm*) ein Reitervolk, wohl als Kamelzüchter in der Wüste. Jonadab, ein Sohn Rechabs (hebr. *rēkāb*) half Jehu in Wiederherstellung der Treue zu JHWH (2 Kön 10, 15.23) und wird zum Ahnherrn seiner Sippe, die durch das Wort des Herrn in Jer 35 in heilsgeschichtliche Bedeutung gehoben wird. Wir hätten ansonsten die Geschichte der Keniter und Rechabiter auf Grund ihrer unklaren Abstammungsüberlieferung beiseite lassen können, aber im Licht von Jer 35 gehören diese fließenden Grenzen gerade zu ihrer Eigenart. Jonadab hat seine Sippe angewiesen, kein Haus zu bauen, keine Saat zu bestellen und keinen Weinberg anzupflanzen oder zu besitzen – „vielmehr sollt ihr euer Leben lang in Zelten wohnen, damit ihr lange lebt in dem Land, in dem ihr euch als Fremde aufhaltet!“ (35, 7). Nur in Zeiten der Not diente ihnen die Stadt als Zufluchtsort (35, 11) und nach Neh 3, 14 halfen sie auch beim Wiederaufbau Jerusalems. Nach Jer 35 dienen sie dem Gottesvolk als Vorbild der Treue und bleibende Vergegenwärtigung der ursprünglichen Nomadenexistenz. Feierlich verheißt der HERR der Heerscharen, der Gott Israels: „Jonadab, dem Sohn Rechabs, soll es niemals an einem Nachkommen fehlen, der in meinem Dienst steht.“ (35,19) Nach Hegesipp lebten sie noch zur Zeit des Herenbruders Jakobus und trauerten über dessen Ermordung¹⁹.

Das ganze Volk Israel konnte und sollte sich ein Mal im Jahr beim Laubhüttenfest eine ganze Woche lang durch das Wohnen in Zelten seiner ursprünglichen Nomadenexistenz erinnern (Lev 23, 33-36; Dt 16, 13-15). Es wird auch „das Fest“ schlechthin genannt (1 Kön 8, 2) oder „das Fest JHWHs“ (Lev 23, 39; Ri 21, 19). „Wer eingepflanzt ist in Israel, soll in Laubhütten wohnen, daß eure Geschlechter wissen, wie ich in Hütten die Kinder Israels wohnen ließ, als ich sie aus dem Land Ägypten führte. Ich bin der HERR, euer Gott.“ (Lev 23, 42 f.) Geistliche Mitbrüder könnten dieselbe „Zelt-Erfahrung“ machen, wenn sie eine Woche lang als Kurat ein Pfadfinderlager begleiten würden. Es geht um die grundsätzliche Ausrichtung auf den Gott, der der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, der Gott von Personen auf dem Weg durch diese Welt, und nicht wie Marduk der Gott einer Stadt.

Psalmen und Propheten

Die Ambivalenz eines menschlichen Königtums in Israel spiegelt sich auch im Psalmenbuch. Zu Beginn sehen wir die Opposition der Könige der Erde gegen JHWH und seinen Ge-salbten, den er als König eingesetzt hat auf seinem heiligen

Berg Zion. Und dieser König wird – zwar mit Gottes Hilfe, aber doch auch mit Hilfe des eisernen Zepters – die Feinde erschlagen (Ps 2; cf 21,2; 72,1f). Welchem König will der Psalm 45 singen (Vers 2)? Einerseits ist er der schönste der Menschenkinder (Vers 3), andererseits geht es um den Thron Gottes (Vers 7 – der Hebräerbrief wendet den Psalm auf Christus an als den eingeborenen Sohn Gottes 1, 8 f.). In den Psalmen 46-48 (vgl. 96; 98) ist es nur noch JHWH, der als König auf Zion herrscht und der alle Machthaber der Erde zerschlägt (46, 9 f.). In 47,10 wird mit den „Freiwilligen der Völker“ und den „Schilden der Erde“ ein neues Volk angedeutet, das unter der Herrschaft Gottes das „Volk des Gottes Abrahams“ bildet. Hier könnte an ein Mit-Herrschen gedacht sein. Am Ende des Psalteriums ist es jedenfalls der HERR allein, der König ist (145,1; 146,10; 149,2), die Mächtigen der Erde entmachtet (146, 7 f.; vgl. 33,16 f.) und den Armen Recht schafft (147,6; cf Lk 1,52). Zu Ps 146,3f steht im HthKAT²⁰: „Es geht in unserem Psalm um die Absage an alle Formen menschlicher Herrschaft und Macht über Menschen und um die entschlossene Annahme der göttlichen Königsherrschaft.“ (E. Zenger) Zu Ps 147, 10-11²¹: „V 10-11 proklamiert (in Anspielung auf Ps 33, 16-19) die Umkehrung der Machtverhältnisse unter der Königsherrschaft JHWHs und die damit gegebene neue Weltordnung: JHWH hat kein Gefallen an arroganter, terrorisierender Macht, als deren Paradigmen Kriegsgrosse (vgl. Jes 2,7-8: Vergötzung militärischer Macht; Jes 31,1-3: Vertrauen auf 'Rosse' statt auf JHWH) und die prachtvoll gerüsteten Soldaten ... genannt werden.“ (E. Zenger) Der schwer zu deutende Psalm 149 spricht wohl nicht von einem Rachezug Israels gegen die Könige der Erde, sondern bildet einen Hymnus auf den eschatologischen Sieg, den JHWH *allein* herbeiführt, während Israel als bewaffnete Formation nur zuschauen soll bzw. durch das Psalmieren als geistlicher Waffe (zweischneidiges Schwert) diesen Sieg vergegenwärtigt (vgl. HthKAT zu Ps 149, S. 860).

Im Hinblick auf Jes 40-48 könnte man zunächst meinen, der HERR hätte Cyrus, einen der großen Eroberer und Machthaber dieser Welt, für seine Dienste berufen. Genauer besehen erweist sich die alleinige Geschichtsmächtigkeit JHWHs als dem einzigen König und Retter durch seine Vorsehung, in der ER allein den Siegeszug des Cyrus vorausgesehen und gefügt hat. Cyrus selbst sprach seinen Sieg in dem berühmten Cyrus-Zylinder dem Gott Marduk zu. Der HERR läßt ihm literarisch fiktiv sagen: „Ich gürtete dich, obwohl du mich nicht kennst, damit man vom Sonnenaufgang bis zum Untergang erkennt, daß neben mir kein anderer ist. Ich bin der HERR und sonst keiner.“ (45, 5) Wer eigentlich der Knecht JHWHs ist, bleibt in der Schwebe. In 42, 1-9 bringt er ausdrücklich ohne jegliche Gewalttätigkeit das Recht, indem er Augen und Ohren öffnet. In 42, 19 ist er selbst zunächst noch blind und taub und muß einen langen Weg der Erkenntnis beschreiten. Jener geheimnisvolle Gottesknecht, der bald das Volk Israel repräsentiert, bald der von Gott berufene Heiland ist, wird schließlich im berühmten vierten Gottesknechtslied (Jes 52, 13 - 53, 12) viele Menschen beeindrucken, und zwar gerade nicht durch seine Reden und machtvolle Taten, sondern durch seine Bereitschaft, zu leiden und sein Leben hinzugeben. An ihm entlarvt sich die brutale Gewalt der Mächtigen (52, 15) und viele verirrt Schafe kommen zur Besinnung (53, 6). Hier kündigt sich der Paradigmenwechsel von Herrschen und Dienen an, der sich im Neuen Testament erfüllen wird (Mk 10, 42-45).

*P. lic. theol. Franz Proisinger
Kirchstr. 16
88145 Opfenbach*

¹⁹ EUSEBIUS, *Hist.* II, 23.

²⁰ S. 817.

²¹ Ebd. S. 833.

Karol Wojtyła als Ethiker. Eine Einführung in sein Denken

In dieser Einführung geht es um Karol Wojtyła als Ethiker, also unabhängig davon und gleichsam vorgängig zur Tatsache, dass er wichtige kirchliche Ämter innehatte und schließlich als Papst Johannes Paul II. zum universalen Hirten der Gläubigen wurde. Dieser Beitrag soll das philosophische Denken Karol Wojtyłas insgesamt näher beleuchten, um den geistigen Hintergrund des Autors auch für das wissenschaftliche Werk „Liebe und Verantwortung“ besser verstehen zu können, das vor genau 50 Jahren (1960) erstmals erschienen ist, auf das an dieser Stelle jedoch nicht weiter Bezug genommen wird.¹

Der biografische Hintergrund für das wissenschaftliche Wirken²

Karol Wojtyła (* 18. Mai 1920, † 2. April 2005) wurde am 1. November 1946 von Adam Kardinal *Stefan Sapieha* zum Priester geweiht. Es war eine kritische Zeit, sowohl nach der Eroberung und Besetzung Polens durch Nazi-Deutschland als auch während der militärischen und politischen Präsenz der sog. „Befreier“ aus der Sowjetunion. Das Lizenziat erwarb Wojtyła in Rom am 3. Juli 1947; am 14. Juni 1948 verteidigte er seine Dissertation in Theologie.³ Allerdings konnte er sich den Druck finanziell erst leisten, als er wieder in Polen war. So erhielt er den Doktorgrad endgültig am 26. Dezember 1948 an der Jagellonen-Universität in Krakau.

In Polen erwarteten ihn sowohl wissenschaftliche als auch pastorale Aufgaben. Nach der Fertigstellung seiner Habilitationsschrift über die (seiner Auffassung nach *nicht* gegebene) Möglichkeit, eine christliche Ethik auf der Grundlage des Systems von Max Scheler zu erstellen (1953/54)⁴, erhielt er einen

Ruf an die Katholische Universität von Lublin (Katolicki Uniwersytet Lubelski) und übernahm dort am 1. Dezember 1956 den Lehrstuhl für Ethik. Er gab Vorlesungen in Ethik (die sog. „Lubliner Vorlesungen“⁵), und zwar über die Themenfelder „Akt und Erlebnis“ (Akt i przeżycie), 1954/55, „Das Gute und der Wert“ (Dobro i wartość), 1955/56, „Norm und Glück“ (Norma i szczęście), 1956/57, sowie 1957/58 und 1958/59 über „Liebe und Verantwortung“ (Miłość i odpowiedzialność). Zuletzt war er bereits Weihbischof von Krakau.

Karol Wojtyła und seine Analyse der Ethik von Max Scheler

Wojtyła erstellte seine Habilitationsschrift über die Frage einer möglichen Vereinbarkeit der ethischen Theorie Max Schelers mit der christlichen Ethik.

Max Scheler (1874-1928) war ein deutscher Phänomenologe in der Schule Edmund Husserls, der vom Judentum zum christlichen Glauben konvertierte, in seiner späteren Phase jedoch einem naturalistischen Pantheismus verfiel. Scheler erarbeitete eine bemerkenswerte Kritik des ethischen Formalismus Immanuel Kants⁶, war aber auch kritisch eingestellt gegenüber der teleologischen Sichtweise des Aristoteles und dem sogenannten Eudämonismus, also einer Ethik, die auf das Glücksstreben des Menschen das Schwergewicht legt.

Scheler vertrat eine emotionale Theorie der Werte.⁷ Er leugnete, dass es möglich sei, eine Analyse ihrer inneren Struktur vorzunehmen oder gar eine Definition der Werte zu geben; man könne einen Wert nur emotional erfahren. So wird der Wert zum Objekt oder Gegenstand eines intentionalen Fühlens.⁸

¹ Vgl. KAROL WOJTYŁA (Johannes Paul II.), *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kleinrain 2010². Originalausgabe: KAROL WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), Lublin 1960, online http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/karol_wojtyla/milosc_i_odpowiedzialnosc/. Zu einem gewissen Abschluss und zu einer relativen Vollendung gebracht wurden diese Reflexionen über die eheliche Liebe dann in den Katechesen zur „Theologie des Leibes“, die Karol Wojtyła in den Jahren von 1979-1984 als Papst Johannes Paul II. gehalten hat: JOHANNES PAUL II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, hg. v. Norbert und Renate Martin, Kisslegg 2008.

² Vgl. GEORGE WEIGEL, *Witness to Hope. A Biography of Pope John Paul II*, New York 1999, 122-144; dt. *Zeuge der Hoffnung: Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn 2002.

³ Vgl. KAROL WOJTYŁA, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*, Roma 1947 (Angelicum); dt. *Der Glaube bei Johannes vom Kreuz*, Linz 1998.

⁴ Vgl. KAROL WOJTYŁA, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej w oparciu przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin

1959; dt. *Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen*, in: *Karol Wojtyła / Johannes Paul II., Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart 1980, 37-197.

⁵ KAROL WOJTYŁA, *Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart 1981.

⁶ Vgl. zur inhaltlichen Bezugnahme der Analysen Karol Wojtyłas: MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1916, hg. von Manfred Frings und Maria Scheler als Bd 2 der Gesammelten Werke, Studienausgabe, Bonn 2008. Die im folgenden referierte Analyse der Positionen Schelers und ihre Bewertung gibt die Sichtweise Wojtyłas wieder. Grundlegend zum fundamentalethischen Ansatz Schelers und unabhängig von der Auseinandersetzung Karol Wojtyłas mit ihm sei verwiesen auf: CHRISTOPH SEIBERT, *Gefühl und Vernunft. Überlegungen zu Max Schelers fundamentalethischem Ansatz*, in: *Theologie und Philosophie* 84 (2009) 509-523.

⁷ Vgl. WOJTYŁA, *Über die Möglichkeit*, 42 ff; 85 ff.

⁸ Für Scheler hängt die Intentionalität der Werte mit emotionaler Erkenntnis zusammen, während er deren intellektuelle Erkenntnis ausschließt. Innerhalb der Kategorie der Emotionen unterscheidet Sche-

Nach Scheler gibt es materiale und ethische Werte. Die ethischen Werte („richtig“, „falsch“) würden konkret vom hierarchischen Status jenes materialen Wertes bestimmt, der von der Person intendiert wird. Man könne jedoch nicht einen ethischen Wert als solchen wählen, denn dies hat nach Scheler mit Pharisäismus zu tun. Die Erfahrung sittlicher Werte sei nur indirekt möglich, d.h. gleichsam auf der Rückseite der emotionalen Erfahrungen materialer Werte.⁹ Weder die menschliche Person noch die menschlichen Akte könnten objektiviert werden; nur in der emotionalen Erfahrung seien sie präsent.

Wojtyła kritisiert, dass die Theorie Schelers nicht in der Lage ist, den Beitrag der menschlichen Tätigkeit und Ursächlichkeit beim Vollbringen willentlicher Akte zu erklären.¹⁰ Nach Schelers Auffassung werden Werte nur emotional erfahren; ihre Realisierung würde nicht willentlich angestrebt. Nur die Emotionalität, nicht der Intellekt könne das Wesen eines Wertes erfassen. In der Ethik Schelers gibt dem Akt des Wollens weder eine intellektuelle Repräsentation des Wertes noch ein intentionales Wertfühlen die Richtung vor. So habe der Wille letztlich nur eine passive Rolle: Er wäre in einer uninformierten Weise dem emotionalen Werterleben unterworfen, und die menschliche Person könnte nicht die wirkliche Ursache ihrer eigenen Handlungen sein.¹¹

Max Scheler vertritt einerseits das Prinzip des ethischen Personalismus, gemäß welchem die Vollendung der Person das Ziel aller menschlichen Aktivität darstellt.¹² Andererseits dürfe diese Vollendung oder Perfektion niemals das Ziel einer bestimmten Handlung der Person sein, da dies zum Pharisäertum führen würde. Diese Auffassung hat mit der emotionalen Perspektive des Werterlebens im System Schelers zu tun. Kritisch merkt Wojtyła an, dass es nicht dasselbe sei, die Verwirklichung eines sittlichen Wertes als solchen anzustreben und dabei eine emotionale Befriedigung im Sinn des sich selbst als gut Empfindens zu suchen.¹³

Auch das Gewissen wird in seinem Wesen und seiner Funktion von Scheler nur unzureichend erkannt und beschrieben.¹⁴ Es hat nach ihm hauptsächlich eine negative Funktion, indem es die Person davor warnt, sich Werten zuzuwenden, die dem personalen Ethos widersprechen. So schützt und bewahrt es zwar die sittliche Identität der Person, besitzt jedoch keine intellektuell-kognitive Funktion im Hinblick auf materiale und sittliche Werte. Die Erfahrung der sittlichen Verpflichtung im Gewissen („Du sollst etwas Bestimmtes tun!“) wird von Scheler ignoriert. Wojtyła stellt heraus, dass der kognitive Akt des Gewissens (er nennt es das Gewissen „als Überzeugung“) die sittliche Gutheit

eines Aktes oder einer Handlung beurteilt. Die normative Dimension des Gewissens (nämlich das Gewissen „als Verpflichtung“) nimmt das Subjekt in die Pflicht, gemäß dem erkannten sittlichen Gesetz zu handeln. Die willentliche und damit sittlich relevante Ursächlichkeit (Kausalität) der Person für ihr Handeln wird durch das Gewissen aufgezeigt: „So bezeugt uns also das Gewissen als ‚Überzeugung‘ den praktischen Charakter der sittlichen Werte, das Gewissen als ‚Verpflichtung‘ bezeugt unmittelbar das Urheberverhältnis der Person zu Gut und Böse.“¹⁵ In der christlichen Moral, die sich grundlegend auf die Freiheit des menschlichen Willens bezieht, besitzt das Konzept der Pflicht keinen negativen Charakter, sondern die sittliche Verpflichtung offenbart die Gutheit eines sittlichen Wertes, der verwirklicht werden soll, oder auch die Schlechtigkeit des sittlichen Übels, das zu meiden ist, um eben ein sittliches Gut zu verwirklichen.

Scheler wollte eine Ethik ohne Verpflichtungscharakter präsentieren, auf der Grundlage „reiner“ Werte allein.¹⁶ Gemäß dieser Theorie ist das emotionale Werterlebnis unmittelbar für den menschlichen Willen von Bedeutung; es braucht keine besondere normative Dimension. Denn eine Verpflichtung würde nur einen gewissen Widerstand in der Person hervorrufen, die ohnehin bereit sei, das Gute zu tun, ohne dass sie eine Pflicht dazu dränge. In Schelers System lenkt der Wert selber, der im intentionalen Fühlen emotional erfahren wird, den Akt des Wollens. So reduziert Scheler das sittliche Leben auf ein emotionales Erlebnis von Werten und kann die sittliche Ursächlichkeit der menschlichen Person im Hinblick auf die Realisierung sittlicher Werte in ihren Entscheidungen und Handlungen nicht erklären. Karol Wojtyła zeigt, dass Werte von der idealen Sphäre in die reale übergeführt werden müssen. Für ihre Verwirklichung ist der kausale Ursprung des Handelns in der menschlichen Person von entscheidender Bedeutung. Werte können den Inhalt einer sittlichen Verpflichtung bilden; die sittliche Pflicht verlangt jedoch die (reale) Verwirklichung eines (ideal) erfahrenen Wertes.

Scheler meint, eine Verpflichtung „von außen“ würde die Person notwendigerweise blind für einen Wert machen. Wojtyła erklärt dazu, dass die an einen Menschen „von außen“ herangetragene Pflicht vielmehr ein Ausdruck des Willens einer anderen Person ist, die angesprochene Person über einen Wert in Kenntnis zu setzen, der verwirklicht werden sollte. So entspricht es auch der Pädagogik Jesu, wie Karol Wojtyła im Hinweis auf die Begegnung mit dem reichen jungen Mann (Mt 19,16-22) feststellt.¹⁷

Ein Motiv ist nicht als Einschränkung der sittlichen Freiheit zu sehen: „Das Motiv hebt aber keineswegs den selbstständigen sittlichen Akt des Menschen auf, es bedingt ihn gerade. ... Damit der Mensch Urheber des sittlich Guten sein kann, muss er zweifellos jene Werte erkennen, die er realisiert.“¹⁸ Die christliche Ethik bringt „den sittlichen Charakter der Erlebnisse des

ler zwischen emotionalen Zuständen und intentionalen Gefühlen; nur die letzten seien kognitiver Natur.

⁹ Vgl. WOJTYŁA, *Über die Möglichkeit*, 49.

¹⁰ Vgl. ebd., 113 ff.

¹¹ Vgl. JAROSŁAW KUPCZAK, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*, Washington 2000, 12-13.

¹² Vgl. WOJTYŁA, *Über die Möglichkeit*, 68 f.

¹³ Vgl. ebd., 117 f.

¹⁴ Vgl. ebd., 59; 128 ff.

¹⁵ Ebd., 133.

¹⁶ Vgl. ebd., 53 ff; 134 ff.

¹⁷ Vgl. ebd., 146.

¹⁸ Ebd., 147.148.

Menschen mit dem Urheberverhältnis der menschlichen Person zu den sittlichen objektiven Werten, zu Gut und Böse, in Zusammenhang¹⁹. Im inneren Befehl des Gewissens wird der Wert zur realen sittlichen Verpflichtung für die Person. So zeigt sich darin die Urheberschaft der menschlichen Person für ihr Tun am klarsten.²⁰

Nach der Auffassung Schelers ist die Liebe etwas ausschließlich Innerliches und Emotionales. Sie könne nicht befohlen werden, weder von innen noch von außen.²¹ Wojtyła widerspricht²²: Ein äußerer Befehl kann das Subjekt zur Anerkennung eines aufgezeigten Wertes hinführen sowie auch zur Erfahrung innerer Verpflichtung. Das gilt besonders in der christlichen Moral, wo Jesus Christus nicht nur als Erlöser, sondern auch als höchster Gesetzgeber und Richter anerkannt wird.²³ Den göttlichen Geboten zu gehorchen ist eine Bedingung für das Wirksamwerden der Erlösung. Ihre Erfüllung hebt jedoch nicht die Möglichkeit des Menschen auf, eine wirkliche Einsicht in sittliche Werte zu haben und auf eigene Initiative hin tätig zu werden.

Nach Schelers Auffassung besitzt die Liebe eine sittliche Bedeutung nicht wegen der Person, auf die sie ausgerichtet ist, sondern als eine Erfahrung der idealen Werte, die das personale Ethos des Individuums bilden. Christliche Liebe schließt hingegen das Halten der Gebote ein und besteht nicht nur in einer emotionalen und kognitiven Erfahrung des Ideals Christi.²⁴

Der sittliche Dynamismus habe nach Scheler seine Wurzeln in der Erfahrung des „idealen Wertwesens der Person“ in Liebe. Ein Jünger, der seinem Meister nachfolgt, habe Anteil an der Werterfahrung seines Meisters und wachse so in dieses Ideal hinein. Dieser Vorgang wird nicht auf innere Akte des Willens oder äußere Taten des menschlichen Wirkens bezogen, sondern auf die emotionale Erfahrung von Werten. Nach Scheler ist das Ideal der Vollkommenheit nur ein intentionales Ideal für die Person, während die christliche Ethik von einem realen Ideal ausgeht.²⁵ Das Ideal wird in Schelers Ethik auf der theoretischen, eben der emotionalen Ebene realisiert, nicht jedoch in konkreten sittlichen Akten, wie in der christlichen Moral.

Sowohl Max Scheler als auch die christliche Ethik sehen dieses Ideal als religiöses Ideal²⁶ (Scheler spricht von Gott als der „Person der Personen“)²⁷, doch ist in der christlichen Moral die wirkliche Erfüllung des Willens Gottes zentral, nicht nur irgendein intentionales Fühlen der Liebe Gottes.²⁸ Die christliche Morallehre geht von einer wirklichen Vollendung der Person als willentlichem Ursprung ihrer Handlungen aus, während in Schelers Ethik diese Vollendung nur intentional und emotional ist.

Karol Wojtyła hebt hervor, dass die Liebe in der christlichen Perspektive in der Verwirklichung von Werten besteht, die in den Geboten zum Ausdruck kommen. Die Liebe offenbart auch die Wirkursächlichkeit der menschlichen Person in Akten des Willens. Schon in seiner Habilitationsschrift legt Karol Wojtyła eine synthetische Sichtweise der Liebe vor: sie kann nicht auf Pflicht oder Ehrfurcht vor dem Gesetz reduziert werden (wie dies Immanuel Kant vertreten hat), noch beschreibt eine emotionale Erfahrung von Werten sie ausreichend (wie dies Scheler behauptete).

In der Liebe findet sich eine Verbindung sowohl der Pflicht als auch des Wertes. Es lässt sich sogar eine gewisse Entsprechung in der Einseitigkeit ihrer Sichtweise zwischen Kant und Scheler feststellen: In Kants Ethik ist die Erfahrung der Pflicht entscheidend für die sittliche Gutheit eines Aktes; in Schelers Ethik ist die emotionale Erfahrung der Werte ausschlaggebend. In der christlichen Ethik sind hingegen die Erfahrungen von Werten und Pflicht nur die Voraussetzung für die Verwirklichung des sittlichen Wertes durch den Handelnden im willentlichen und damit ursächlichen Akt.

Die Reue ist in Schelers Theorie ein rein emotionaler Vorgang ohne Bezug zum objektiven Guten oder Bösen des sittlichen Aktes.²⁹ Das Gefühl der Reue vermittele ein emotionales Gegengewicht gegenüber der negativen Erfahrung eines sittlich bösen Aktes, der nur in seinem phänomenologischen Aspekt wahrgenommen wird.

Der eigentliche Schwachpunkt in Schelers Theorie ist sein Konzept der menschlichen Person: Er beschreibt sie nicht als substanzielle Wesenheit, sondern als Einheit von Gefühlen und verschiedenen Erfahrungen („Akte“ genannt, er spricht daher später von „Aktsubstanz“, seine Auffassung kann als Aktualismus bezeichnet werden). In der christlichen Ethik, wie sie Karol Wojtyła vertritt und darlegt, ist hingegen die Person die Ursache sittlich guter und schlechter Entscheidungen und Handlungen. Wenn die Person einen sittlich guten Wert verwirklicht, dann ist dies zugleich eine Verwirklichung ihrer eigenen sittlichen Vervollkommnung.

Karol Wojtyła legt eine personalistische Interpretation der christlichen Ethik vor: Wir brauchen nicht nur ein Ideal von Werten, sondern eine wirkliche Person, die jene Ideale verkörpert. Die Nachfolge Christi sieht dieses Ideal vollständig in der Person Jesu Christi verwirklicht, dem der Jünger in jedem Aspekt des Lebens nachfolgen will. Die Vollendung der Person kann nicht von den sittlichen Akten getrennt werden, die eine Person vollbringt: Nur sittlich gute Akte sind ein Weg und ein Ausdruck der Vollkommenheit, während sittlich schlechte Akte Hindernisse auf diesem Weg sind oder die Vollendung verunmöglichen. Unsere Vollkommenheit in Christus ist Gottes Wille. In Schelers Theorie gibt es eine Trennung sittlicher und religiöser Werte, gemäß seiner Unfähigkeit, die Person in ihrer Ursächlichkeit für sittliche Akte anzuerkennen.

¹⁹ Ebd., 149; vgl. 189 f.

²⁰ Vgl. ebd., 147.

²¹ Vgl. ebd., 56 ff.

²² Vgl. ebd., 149 ff.

²³ Vgl. ebd., 94; 144 ff.

²⁴ Vgl. ebd., 93; 155 ff.

²⁵ Vgl. ebd., 70 ff; 191 f.

²⁶ Vgl. ebd., 58.

²⁷ Vgl. ebd., 60 f; 160 ff.

²⁸ Vgl. ebd., 80 ff.

²⁹ Vgl. ebd., 178 ff.

Wojtyła anerkennt dennoch den positiven Beitrag der phänomenologischen Methode für die Analyse der sittlichen Erfahrung in ihrer Ganzheit. Sie hilft die sittlichen Erfahrungen des konkreten menschlichen Wesens zu sehen und zu analysieren. Die phänomenologische Methode kann jedoch nicht das objektive Prinzip oder Kriterium bestimmen, gemäß welchem ein menschlicher Akt sittlich richtig oder falsch bzw. sittlich gut oder böse ist. Nur eine metaphysische Analyse kann die sittlichen Werte in Bezug setzen zur objektiven Ordnung des Guten und so dieses Prinzip bestimmen. In der christlichen Morallehre werden die sittlichen Werte in ihrer Objektivität wahrgenommen sowie in einer tiefen Verbindung und Einheit mit der übernatürlichen Ordnung.³⁰ Die übernatürliche Motivation des Jüngers Christi schließt eine wahre Kausalität des freien Willens der Person für jene Werte nicht aus, die gemäß dem göttlichen Gebot oder gemäß einem Rat des Herrn zu verwirklichen sind. Die Liebe kann deshalb der Inhalt eines göttlichen Gebotes sein, weil ihr sittlicher Wert durch die menschliche Person in ihren Willensakten verwirklicht werden soll.

Die spezifischen Quellen der christlichen Ethik (Heilige Schrift, Tradition, Lehramt der Kirche) geben eine Definition der sittlichen Gutheit eines Aktes gemäß seinem objektiven Inhalt und nicht gemäß irgendeinem „materialen“ Wert, der damit verbunden ist. Um die sittlichen Werte in ihrer wirklichen und objektiven Stellung zu erfassen, bedürfen wir nicht nur der phänomenologischen Prinzipien, sondern einer meta-phänomenologischen oder sogar metaphysischen Analyse.

Wertschätzung und Aneignung der phänomenologischen Methode

Schon bevor sich Karol Wojtyła mit der Denkweise Max Schelers befasste, die sich der phänomenologischen Methode bei der Analyse von Werten bediente, war er offen für die ganzheitliche menschliche Erfahrung: Eine Grundlage dafür bildete sein Talent als Poet und Dramatiker, weshalb er die authentische menschliche Erfahrung zum Ausdruck bringen wollte. Ein weiterer Schritt in dieser Richtung ergab sich durch seine Doktorarbeit über den Akt des Glaubens bei Johannes vom Kreuz, wo er ebenfalls die menschliche Erfahrung in ihrem vollen Sinn herausstellte, einschließlich der mystischen Erfahrung des Göttlichen.

Der Ethiker kann und soll sich nach Auffassung Karol Wojtyłas der phänomenologischen Methode bedienen, jedoch auch ihre Grenzen beachten.³¹ Diese Methode kann sich als hilfreich erweisen, einen verengten Empirismus zu überwinden, wie dieser die Naturwissenschaften und die Soziologie prägt. Andererseits vermag jedoch die phänomenologische Methode für sich betrachtet noch nicht die wesentlichen Fragen des Menschen zu beantworten, nämlich: Warum ist eine menschliche Handlung sittlich gut und eine andere sittlich schlecht? Wie kann die Verbindung zwischen den sittlichen Akten einer Person und ihrem

eigenen Gut- oder Schlecht-Werden eben durch diese Akte erklärt werden? Dazu benötigt der Ethiker eine Anthropologie, die sich auf die Metaphysik gründet, und der Moralthologe braucht außerdem noch die göttliche Offenbarung, um die Hinordnung der menschlichen Akte auf ein übernatürliches Ziel sowie den verdienstlichen Charakter der sittlich guten Akte zu erfassen. „Liebe und Verantwortung“ ist eine praktische Anwendung dieser Sichtweise und Methode, während dasselbe Thema auf dramatische Weise im Bühnenstück „Der Laden des Goldschmieds“ behandelt wird. Die phänomenologische Sichtweise und die metaphysische Interpretation stellen in gewisser Weise zwei Schritte dar, denen man folgen muss: Zuerst müssen die relevanten Elemente der Phänomene sowie der Beziehungen zwischen ihnen erfasst werden, und dann kann das Wesen des „Objektes“ (bzw. auch des „Subjekts“) hinter dem Phänomen gesucht und interpretiert werden.³²

In der phänomenologischen Methode, wie sie von Edmund Husserl entwickelt wurde, gibt es drei Schritte³³:

– Die eidetische Reduktion (Ideation) führt von partikulären Dingen zu universalen Wesenheiten.

– Die phänomenologische oder transzendente Reduktion (Epoché) besteht in einer Aufhebung oder in einem „Schweben-Lassen“ der Überzeugung von der aktuellen Existenz der analysierten Phänomene und Wesenheiten.

– Die philosophische Reduktion nimmt eine neutrale Position gegenüber allen philosophischen Traditionen und Theorien ein.

Karol Wojtyła kann und will dem ersten Schritt der phänomenologischen Methode folgen (d.h. einer gewissen eidetischen Reduktion), während er die „Epoché“ in ihrem unentschiedenen Nicht-Urteilen-Wollen als Flucht aus der erfahrenen Realität der Existenz ansieht. Teilweise kann er auch dem dritten Schritt in Husserls Methode folgen, insofern er jedenfalls bereit ist, der vollständigen Erfahrung der Wirklichkeit Raum zu geben, bevor er irgendeine spezielle Theorie darüber akzeptieren will.

Die „Lubliner Schule“ der Philosophie

Karol Wojtyła wird insbesondere durch seine Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität von Lublin (Katolicki Uniwersytet Lubelski) zur sog. Lubliner Schule gerechnet, die auch als Lubliner Thomismus bekannt ist.³⁴ Die bedeutendsten Vertreter aus der Gründerzeit dieser Richtung sind: Fr. Mieczysław Albert Krąpiec (Metaphysiker), Jerzy Kalinowski (Logiker und Rechtsphilosoph), Karol Wojtyła (Ethiker), Stefan Swieżawski (Philosophiegeschichtler), Fr. Stanisław Kaminski (Methodologe) und Fr. Marian Kurdziałek (Philosophiegeschichtler). Unter den neueren Vertretern finden sich Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Jerzy W. Gałkowski und Adam Rodziński.³⁵

³² Vgl. KUPCZAK, *Destined for Liberty*, 80 f.

³³ Vgl. ebd., 66.

³⁴ Vgl. ebd., 27 f.

³⁵ Siehe die Internetseite des „Instytut Jana Pawła II KUL“, <http://www.kul.lublin.pl/ijp2/>

³⁰ Vgl. ebd., 174 ff.

³¹ Vgl. ebd., 193 ff.

Die Hauptanliegen der Lubliner Schule können wie folgt beschrieben werden:

– Realistische Metaphysik: Nach dem 2. Weltkrieg konnte nur eine realistische Metaphysik die Antwort auf die existenziellen Probleme des Lebens darstellen. Weder die idealistische noch die materialistische Philosophie wurde bei einer relevanten Gruppe von polnischen Intellektuellen und Philosophen als weiterhin tragfähig angesehen.

– Philosophische Anthropologie: Die Hauptfrage wurde in der Rolle der menschlichen Person gesehen. Ein Dualismus im Sinne der idealistischen Trennung der geistigen Wirklichkeit vom menschlichen Leib sollte vermieden werden. Ebenfalls auszuschließen war ein primitiver Materialismus, der den Menschen auf seine physische Seite reduzierte.

– Rationaler Zugang zur Philosophie: Im Gegensatz zur irrationalen Auffassung vieler Strömungen der zeitgenössischen Philosophie wurde ein rationaler Zugang gesucht. Doch erkannte man zugleich, dass das richtige Wissen allein noch nicht das rechte moralische Verhalten hervorbringen konnte.

– Historische Analyse: Um die Gegenwart und ihre geistigen Strömungen zu verstehen, waren historische Forschungen nötig. Dabei war die Absicht leitend, wahre Einsichten zu finden und diese mit den gegenwärtigen Herausforderungen zu verbinden. Tradition wurde als lebendiger Grund angesehen, auf dem es weiterzubauen gelte.

Karol Wojtyłas besonderer Beitrag für die Lubliner Schule

In den „Lubliner Vorlesungen“ und in seinen insgesamt vorgelegten Publikationen zur philosophischen Ethik betonte er vor allem die Notwendigkeit eines praktischen Ansatzes, der sich auf den sittlichen Akt der Person konzentriert. Die Phänomenologie kann sich dabei als hilfreich erweisen, muss jedoch von einer idealistischen Tendenz gereinigt werden. Die menschliche Erfahrung in ihrer vollen Wahrheit soll akzeptiert werden. Wojtyła suchte also eine Ergänzung zur traditionellen aristotelischen und scholastischen Philosophie zu schaffen, ohne ihr zu widersprechen. Er bejahte den Primat einer realistischen Metaphysik, suchte aber das Moment der Innerlichkeit zu integrieren, da ihm schien, die traditionelle Philosophie untersuche mehr die unbelebte Natur als die Natur der Person. Eine Theorie des Bewusstseins und der menschlichen Ursächlichkeit schien ihm nötig.³⁶

Die Grundlage für dieses Denken war schon in seiner Beschäftigung mit der Spiritualität des Karmels gelegt worden, was sich auch in der Wahl seines Dissertationsthemas (über den Glauben bei Johannes vom Kreuz) zeigte. Die Innerlichkeit des Menschen hat ihre letzten Wurzeln in Gott. So betonte Wojtyła

die Transzendenz des Menschen: Die menschliche Person ist fähig, das eigene Leben zu überschreiten – hin zu anderen Personen und letztlich in einer grundlegenden Offenheit auf Gott hin. Doch braucht es dabei Jesus Christus als letzte und tiefste Antwort, womit der Bereich der Philosophie zur Theologie über-schritten ist.

Auch als Philosoph und Theologe blieb Wojtyła ein Poet und Dramatiker mit einem einzigartigen Gespür für die lebendige Wirklichkeit und die Ganzheit der Erfahrung. Sowohl der Empirismus (der nur das sinnlich wahrnehmbare Datenmaterial anerkennt) als auch der Idealismus (der nur die Formen und Kategorien des Geistes, nicht aber die wirkliche Welt mit ihren lebendigen Wesenheiten akzeptiert) müssen in ihrer Einseitigkeit überwunden werden. Die Theorie und Philosophie von Max Scheler sah er im Hinblick auf die emotionale Seite der Wertwahrnehmung als zu einseitig an; auch Immanuel Kants Formalismus beleuchtete er kritisch, obwohl er den Wert des kategorischen Imperativs klar herausstellte.

„Person und Tat“: Der Selbstvollzug der Person durch die sittliche Entscheidung und Handlung

In der sittlichen Entscheidung und Handlung, der „Tat“, offenbart und vollzieht sich die Person in ihrem Wesen.³⁷ Im Erleben der sittlich guten oder bösen Tat, deren subjektiver Urheber der Mensch ist, erfährt er sich selber als der, der gut oder böse ist oder wird. So wird die Tat zum tiefsten Ausdruck und zur Erscheinung dessen, was dieses Ich eigentlich ist und sein will.³⁸

Nur in der Handlung erlebt der Mensch seine Wirkmacht. *Die Person erlebt sich so als Urheber, als personale Ursache ihrer Tat.* Im Handeln erfährt der Mensch sowohl die Immanenz als auch die Transzendenz seiner selbst gegenüber dem Handeln. Immanenz besagt hier: Der Mensch bleibt, indem er entscheidet und handelt, immer bei sich selbst als Subjekt; Transzendenz bedeutet zunächst: Der Mensch geht über sich selbst hinaus und wendet sich anderen Objekten zu; im letzten Sinn bezieht sich die Transzendenz des Handelns auf Gott als letztes Ziel des Menschen.

In der Transzendenz der Person tritt ihr Geist-Charakter in Erscheinung. Gerade dieses *geistige Element* bestimmt die Einheit des Seins der Person inmitten ihrer Komplexität. Vernunft und Wille sind Fähigkeiten der geistigen Natur, besitzen daher

³⁷ Vgl. zum folgenden: KAROL WOJTYŁA, *Person und Tat*, Freiburg 1981, im polnischen Original: KAROL WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Towarzystwo Naukowe KUL), Lublin 1969. Eine inhaltliche Zusammenfassung findet sich unter http://www.stjosef.at/artikel/person_und_tat_wojtyla.htm.

³⁸ Dies gilt im vollen Sinn nur für ganz wesentliche Entscheidungen des Menschen, die ihn in seiner Grundentscheidung (Fundamentaloption) prägen. Vgl. JOSEF SPINDELBOCK, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003.

³⁶ Vgl. KUPCZAK, *Destined for Liberty*, 95 ff.

ein personales Profil und lassen sich nicht einfach auf die physischen Gegebenheiten reduzieren. Jedoch wird die Seele in ihrer geistigen Substantialität nicht unmittelbar erlebt, sondern aus ihren Wirkungen erschlossen.

Die eigentliche Zielrichtung jeder Entscheidung der Person liegt in ihrer Selbstbestimmung; die Intentionalität als Ausgehen und Gerichtet-Sein auf Gegenstände und Werte ist demgegenüber sekundär. „Deshalb *vollbringt der Mensch*, wenn er Täter der Tat ist, gleichzeitig *sich selbst in ihr*.“³⁹ Der Mensch „schafft“ sich durch die Tat, er ist zugleich „Material“ wie auch „Schöpfer“.

Wenn sich der Mensch entscheidet, antwortet er immer auf Werte. Die eigentliche Ursache der Willensbewegung „ist das Gute oder der Wert des Gegenstands – unter der Bedingung seiner Vorstellung.“⁴⁰ Die Motivation durch das Gute oder den Wert hebt die Freiheit nicht auf. Die menschliche Freiheit ist nicht eine *Freiheit von* den Werten, sondern eine *Freiheit für* sie. Im Moment der Entscheidung wird die Person gerade als Person sichtbar.

Der Mensch hat aufgrund seiner Vernunft die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wirklichkeit, er ist wahrheitsfähig. „Durch die Fähigkeit, die Wahrheit zu erfassen und sie von der Un-Wahrheit, vom Irrtum, zu unterscheiden, stellt die Vernunft die Grundlage für die ganz eigene Übergeordnetheit des Menschen in Bezug auf die Wirklichkeit dar, in Bezug auf die Gegenstände der Erkenntnis.“⁴¹

Der Wille ist innerlich von der Wahrheit abhängig, und auf diese Weise können seine Taten als sittlich gut oder böse qualifiziert werden. „Die eigentliche Ursache der Wahl und der Fähigkeit zu wählen kann selbst nichts anderes als die ureigene Beziehung zur Wahrheit sein, die in die Intentionalität des Wollens eingeht und gleichsam ihr inneres Prinzip bildet.“⁴² „Immer wenn die Person entscheidet oder wählt, kommt es vorher zu einem Werturteil.“⁴³ Dieses kann diskursiv sein (also logisch schlussfolgernd) oder aber auch intuitiv (gleichsam unmittelbar anschauend). Wesentlich ist der darin enthaltene *Bezug zur Wahrheit*, der die Grundlage für jedes Entscheiden und Wählen ist.

„Die Abhängigkeit von der Wahrheit bestimmt die Grenze der für die menschliche Person charakteristischen Autonomie.“⁴⁴ Eine große Bedeutung kommt hier dem Gewissen zu. „Die Pflicht ist die erfahrbare Gestalt der Abhängigkeit von der Wahrheit, die der Freiheit der Person voraus liegt.“⁴⁵ Das *Gewissen* macht die Tat von der erkannten Wahrheit abhängig. So gestaltet sich die normative Wirklichkeit.

„Sich vollbringen, sich verwirklichen und glücklich sein – das ist fast dasselbe. Sich-Vollbringen heißt aber jenes Gute zu verwirklichen, durch das der Mensch als Person gut wird oder

gut ist.“⁴⁶ Das Glück besteht im „Vollbringen der Freiheit durch die Wahrheit“.⁴⁷ Umgekehrt gilt aber auch: Die Möglichkeit der Nicht-Vollbringung in ontologischer und axiologischer Sicht hebt die Kontingenz der Person hervor. So verweist gerade dieses mögliche Scheitern des Menschen in der Verwirklichung des Guten wiederum auf Gott.

Die Rolle der menschlichen Person als verantwortlicher Urheber ihrer Entscheidungen und Handlungen wurde weder von Immanuel Kant noch von Max Scheler ausreichend berücksichtigt. Kant sah das wesentliche Element der Sittlichkeit in der Pflicht, Scheler stellte die emotionale Erfahrung von Werten heraus. Nach Kant ist der kategorische Imperativ das Prinzip der Sittlichkeit: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!“ ... „Handle so, dass du die Menschheit – sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen – jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst!“⁴⁸ Bei aller Anerkennung des darin ausgedrückten „Selbstzweckes der Person“ wird hier nur das formale Element der Pflicht und des Respekts für das Sittengesetz zum Ausdruck gebracht (das sich im übrigen nach Kant gänzlich der Autonomie des Menschen verdankt, während die Idee Gottes nur ein Postulat der praktischen Vernunft darstellt). Bei Scheler wiederum werden nur einige materiale Elemente des Sittlichen anerkannt, während die Einsicht in das Wesen der sittlichen Verpflichtung fehlt.

Problematisch für Karol Wojtyła ist gewiss auch die Auffassung Kants, die menschliche Erfahrung könne keine Quelle moralischer Einsichten sein, da sie nur mit den Phänomenen befasst sei. Die Phänomene würden nach Kant nur die noch ungeordnete Materie (den Stoff) repräsentieren; die Formen (nämlich die Kategorien und Ideen) kämen hingegen aus der Vernunft und dem Intellekt.⁴⁹ Die menschliche Person ist in dieser Sichtweise nicht in der Lage, einen Zugang zum „Ding an sich“ zu finden, d.h. es wird letztlich die objektive Wahrheitserkenntnis geleugnet. Umgekehrt gehen auch Utilitaristen wie David Hume, Jeremy Bentham und John Stuart Mill in die Irre, die in ihrem reduktionistischen Empirismus das Höchstmaß der „Lust“ als sittliches Gut ansehen, wie immer dieses dann im Einzelfall auch beschrieben werden mag.

In der Überwindung dieser Positionen auf dem Gebiet der Ethik folgte Wojtyła den Einsichten empirischer Psychologen (wie Narziss Ach, Albert Michotte and Józef Reutt⁵⁰), welche die Rolle des menschlichen Willens akzeptierten. Der menschliche Wille wird von ihnen sowohl in seiner Aktualität und in seinem Dynamismus als auch in seinen konkreten Objekten wahrgenommen. Das erinnert Wojtyła an die Auffassung Thomas

³⁹ KAROL WOJTYŁA, *Person und Tat*, 172; vgl. ebd., 179: „Die Person vollbringt sich durch ihre Tat.“

⁴⁰ Ebd., 153.

⁴¹ Ebd., 180.

⁴² Ebd., 156.

⁴³ Ebd., 167.

⁴⁴ Ebd., 176.

⁴⁵ Ebd., 178.

⁴⁶ Ebd., 198 f.

⁴⁷ Ebd., 199.

⁴⁸ IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 52; B 66 f.

⁴⁹ Die Vernunft arbeitet mit Kategorien wie „Substanz“ oder „Ursache“, während der Intellekt die Ideen der „Seele“, der „Welt“ und „Gottes“ vorstellt.

⁵⁰ Vgl. Anm. 57 bei KUPCZAK, *Destined for Liberty*, 29.

von Aquins, der in der Beziehung zwischen dem menschlichen Intellekt und Willen zwischen den Momenten des „*ad exercitium*“ und „*ad specificationem*“ unterschieden hat.⁵¹ Das aristotelisch-thomistische Begriffspaar von Potenz und Akt ist in Wojtyłas Urteil ein gültiges und angemessenes Instrument, den Dynamismus der Person in ihren Entscheidungen und Akten zum Ausdruck zu bringen. Sittliche Werte vollenden die menschliche Person in einem absoluten Sinn (*simpliciter*), während alle anderen Werte dies nur in einem relativen Sinn tun (*secundum quid*). Die Aktualisierung des Willens in der sittlichen Entscheidung und Handlung wird zu einer Aktualisierung der ganzen Person.

Karol Wojtyłas Ethik auf dem Fundament der Lehre des heiligen Thomas von Aquin

Kann man Karol Wojtyła als Thomisten bezeichnen, und wenn ja in welchem Sinn?⁵² In seinen Studien profitierte er in hohem Maß von einem thomistischen Handbuch für Metaphysik, das von Kazimierz Wais verfasst war, einem Vertreter des sog. transzendentalen Thomismus. Sein Doktorvater in Rom war Reginald Garrigou-Lagrange, der den traditionellen Thomismus repräsentierte. Karol Wojtyła selber steht für einen existenziellen Thomismus (in der Linie von Etienne Gilson), wobei ihn die Absicht leitet, den wahren Intentionen des Aquinaten zu folgen und dabei besonders den Akt der Existenz herauszuheben. Die Vollendung und Vervollkommnung besteht vor allem in der tatsächlichen Existenz, und alle Wesen streben danach zu existieren. Das Übel besteht in einem Fehlen eines Guten, das in einem bestimmten Wesen aufgrund seiner Natur eigentlich existieren sollte. So ist die Analyse der Beziehung von Existenz (Dasein), Gutsein und Wahrheit von größter Bedeutung.⁵³ Daher entscheidet letztlich die Existenz über die Wirklichkeit eines Wesens. Das Gute („*bonum*“) kann in gewissem Sinn auf das Seiende („*ens*“) zurückgeführt werden.

Bei aller Wertschätzung des heiligen Thomas von Aquin schlägt Karol Wojtyła eine gewisse Modifikation des thomischen Verständnisses vor. So betont er z.B. in „*Liebe und Verantwortung*“, dass die Tugend der Keuschheit eher im Licht der

Liebe als in Unterordnung unter die Tugend der Mäßigung verstanden werden solle.⁵⁴ Er zieht ein normatives Verständnis der Ethik einem in der Tradition des Aristoteles stehenden teleologischen Verständnis vor, ohne dieses jedoch auszuschließen. So tritt er für eine personale und normative Deutung der Tugenden ein, während Thomas von Aquin diese eher teleologisch auffasste und – wie es Karol Wojtyła schien – auch etwas zu naturalistisch.

Der Aquinate berücksichtige auch noch nicht in ausreichendem Maß das menschliche Bewusstsein, das so entscheidend ist für die Moderne. Daher war es das Ziel Karol Wojtyłas, wichtige Elemente für eine philosophische Theorie des Bewusstseins und der menschlichen Tätigkeit auszuarbeiten.

Eine sich dem christlichen Glauben öffnende Philosophie

Die philosophischen Konzepte der Person und des freien Willens haben ihren historischen Ursprung in einer Begegnung der Philosophie mit dem christlichen Glauben. Dennoch kann aufgezeigt werden, dass ein allgemeiner Zugang zu diesen Grundthemen und Wahrheiten im Licht der natürlichen Vernunft, d.h. ohne Offenbarung, an sich möglich ist, wenn auch mit Schwierigkeiten und mit dem steten Risiko von Irrtümern.

Ohne Philosophie und Theologie miteinander zu vermischen, folgt Karol Wojtyła auf gewisse Weise dem Konzept Etienne Gilsons über die Legitimität und Notwendigkeit einer „christlichen Philosophie“.⁵⁵ Ein Philosoph müsse sich aller ihm zur Verfügung stehenden Quellen bedienen. Diese schließen die Dokumente der christlichen Offenbarung mit ein.

Im besten Sinn bringt Karol Wojtyła also durch sein Wirken als wissenschaftlicher Ethiker zum Ausdruck, wie groß man vom Menschen denken soll und dass dieser letztlich auf Gott verwiesen ist, um den Sinn seines Lebens und das Glück ewiger Vollendung zu finden. So ist für Karol Wojtyła klar, dass der Mensch nur in Jesus Christus die Antwort auf seine tiefsten Fragen nach dem Sinn und seiner Berufung finden kann.⁵⁶

*Prof. Dr. Josef Spindelböck
Kleinhain 6
3107 St. Pölten-Traisnenpark
Österreich*

Dr. theol. habil. Josef Spindelböck ist ordentlicher Professor für Moraltheologie und Dozent für Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten; außerdem unterrichtet er als Gastprofessor am International Theological Institute (ITI) in Trumau. Homepage: www.spindelboeck.net

⁵¹ „Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.“ STh I-II q. 9 a. 1 ad 3.

⁵² Vgl. KUPCZAK, *Destined for Liberty*, 49 ff.

⁵³ WOJTYŁA folgt dabei den scholastischen Axiomen, wie sie THOMAS VON AQUIN formuliert: „In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est.“ (STh I-II q.18 a. 1) „Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.“ (STh I q.5 a.1)

⁵⁴ Vgl. KAROL WOJTYŁA, *Liebe und Verantwortung*, Kapitel III, 207 ff.

⁵⁵ Vgl. KUPCZAK, *Destined for Liberty*, 81 f.

⁵⁶ Vgl. 2. VATIKANISCHES KONZIL, GS 22: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“

Totale Reflexivität? Schnädelbachs Deutung der Aufklärung

*Noli foras ire, in te ipsum redi.
In interiore homine habitat veritas.
Geh nicht nach draußen, kehre ein
bei dir selbst! Im inneren Menschen
wohnt die Wahrheit!*

In der augenblicklichen Situation, in der die Kirche nach vielen Seiten hin mit dem Rücken an der Wand kämpft, sind unverdächtige Zeugen hoch willkommen. Das sind Leute, die unter Umständen auch von einem ganz kirchenfernen Standpunkt aus Grundsätze bekräftigen, Wahrheiten bestätigen, wie sie auch ein gläubiger Katholik in den Weltanschauungskämpfen der Gegenwart nicht besser formulieren könnte. Dazu gehört u.a. das schöne Buch des aufrechten liberalkonservativen Philosophen und Soziologen *Hermann Lübbe*, das schon vor längerer Zeit erschien: „Religion nach der Aufklärung“.² Lübbe stellt – und dies von einem außertheologischen Standpunkt aus, der nicht mit der Wirkkraft der Gnade rechnet – ganz einfach die Frage, warum die Religion trotz aller unentwegten und maßlosen Angriffe der Neuzeit noch nicht ausgestorben ist. Die Antwort lautet, daß aller Fortschrittsglaube der Aufklärung und Wissenschaftsglaube der Gegenwart nichts an der *conditio humana*, der Hinfälligkeit und damit der Kreatürlichkeit des Wesens „Mensch“ ändern können und daß diese seine bleibende Verfassung wie von selbst auf Gott und die Transzendenz verweist. Ein anderer noch unverdächtiger Zeuge ist *Karl R. Popper*, der große und weltweit bekannte Mitbegründer des „Kritischen Rationalismus“ und damit jener modernen Auflage der Aufklärung, die derzeit alle Gemüter und selbst die der sogenannten Konservativen beherrscht. In seinem Buch: „Das Ich und sein Gehirn“ wendet er sich entschieden gegen den allenthalben grassierenden Materialismus, um zusammen mit dem Nobelpreisträger für Neurologie, *John C. Eccles*, in eindrucksvoller Weise die These neu zu begründen, daß es ein geistiges Ich gibt, das auf dem Gehirn spielt wie auf einem Klavier.³

Der unverdächtige Zeuge, den wir hier meinen, ist *Herbert Schnädelbach*, emeritierter Professor für Philosophie an der Humboldt-Universität in Berlin, der sich selbst in einem Aufse-

hen erregenden Beitrag in der „Information Philosophie“⁴ als „frommen Atheisten“ bezeichnet und als solcher seiner Sorge Ausdruck gibt, „was aus der modernen Kultur wird, „in der die christliche Überlieferung nur noch in regredierter und pervertierter Gestalt fortwirkt“.⁵

Worum es Schnädelbach geht, ist ein Vorgang, der keineswegs nur gläubige Katholiken und konservative Intellektuelle bedrängt. Schon Nietzsche hat den aufkommenden Nihilismus beklagt, und Oswald Spengler beschreibt im „Untergang des Abendlandes“ die zunehmende Fellachisierung Europas, ja der ganzen westlichen Welt. Gemeint ist mit diesem Begriff, daß alle großen und begeisternden religiösen, philosophischen und politischen Ideen verschwinden, die einst das Abendland groß gemacht haben und daß nur das Engagement für den technisch-zivilisatorischen Fortschritt und den mit ihm verbundenen Komfort verbleibt. Heidegger beschreibt dieses Geschehen in engem Anschluß an Hölderlin als das Verschwinden der Götter, und in seinem vernichtenden Verdikt über die von aschgrauer Technokratie bestimmte Lebenswelt von heute, der wir gleichwohl nicht entrinnen können, kommt er mit der ansonsten so gegensätzlichen „Frankfurter Schule“ überein.⁶

Was uns an Schnädelbachs Analyse interessiert, ist ein ganz bestimmter Zug der Aufklärung, den er herausstellt und der vor allem deshalb größte Beachtung verdient, weil heute nicht nur alle Welt, sondern auch kirchliche Kreise sich ständig ihrer „Aufgeklärtheit“ rühmen und das „aufgeklärte Christentum“ dem Islam gegenüberstellen, der es leider immer noch nicht fertig gebracht habe, kritisch über die Voraussetzungen des eigenen Glaubens zu reflektieren. Offenbar versteht man darunter die Kunst, Distanz zum eigenen Glauben zu gewinnen und so aus der „Teilnehmerperspektive“ in die „Beobachterperspektive“ überzugehen, wie dies Schnädelbach präzise formuliert und treffender noch als „fremden Blick aufs Eigene“ umschreibt. Aufklärung ist danach nicht so sehr an einzelnen Ergebnissen dingfest zu machen: so als habe man plötzlich oder sukzessiv erkannt, daß der Wahrheitsanspruch der Offenbarung so nicht aufrecht erhalten werden könne. Aufklärung, wie sie unser Autor beschreibt, ist vielmehr das zunehmende Reflexiv-Werden des Glaubens, das sich vor allem im Protestantismus durchgesetzt hat. Man war nicht mehr bereit, einfachhin im Glauben zu leben und ihn weiter als „festes Fürwahr – Halten“ und Ergreifen Christi, der die Wahrheit und das Leben ist, zu vollziehen. Nur scheinbar ist diese gläubige Einstellung „naiv“: auch wenn dies

¹ AUGUSTINUS, *De vera religione*.

² Graz 1986. Vgl. auch neuerdings: HERMANN LÜBBE: *Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, München 2004.

³ KARL R. POPPER, JOHN C. ECCLES: *Das Ich und sein Gehirn*, München-Zürich 1977.

⁴ *Religion in der modernen Kultur* Mai 2010 S. 7 ff. Vgl. auch SCHNÄDELBACH: *Religion in der modernen Welt*. Fischer-Taschenbuch 18360, Frankfurt/M. 2009.

⁵ Ebd., S. 20.

⁶ Vgl. dazu HERMANN MÖRCHEN: *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981.

⁷ PETER WUST: *Naivität und Pietät*, Tübingen 1925.

der Titel von Peter Wusts schönem Buch, „Naivität und Pietät“, in dem sie so einfühlsam beschrieben wird, auf den ersten Blick vermuten läßt.⁷ Tatsächlich entspricht das unmittelbare Hin-Sein unseres Geistes zu Gott und dem Glauben, den er uns offenbart hat, genau der intentionalen Struktur der geistigen Akte des Erkennens und Wollens, von denen der hl. Thomas deshalb mit Recht sagt: „actus specificantur ab obiectis“. Sie kreisen nicht um sich selbst, wie dies uns ein falscher narzisstischer Psychologismus glauben macht. Sie haben ihr Ziel darin, uns die Gegenstände gegenwärtig zu machen, in denen wir dann erkennend und liebend aufgehen. Nicht umsonst sagt deshalb die Sprache schon, daß wir dann am glücklichsten sind, wenn wir hingerissen von der Schönheit und Liebenswürdigkeit der Dinge, Personen, göttlichen Geheimnisse ganz in ihnen aufgehen und selbstvergessen in ihnen ruhen oder in ihnen versunken sind. Nicht umsonst ist deshalb die Kontemplation dessen, was sich wegen seiner inneren Bedeutung und seines Ranges in der Ordnung der Dinge zu betrachten „lohnt“, die eigentliche Erfüllung des Menschen – jedenfalls nach der großen, von Platon initiierten abendländischen Philosophie!⁸

Deshalb ist auch der Glaube keine Beschäftigung mit sich selbst und auch nicht jenes „Urvertrauen“, als das er heute oft beschrieben wird und schon gar nicht jene Gefühlsgewißheit, zu der ihn die Modernisten degradiert haben. Wie alle geistigen Akte ist auch der Glaube „Durchbruch zur Sache selbst“, wie Edmund Husserl, der große Begründer der Phänomenologie und Lehrer Edith Steins, in seinem Frühwerk „Logische Untersuchungen“ im Kampf gegen den Psychologismus die geistigen Akte umschreibt.⁹

Jene Haltung der Offenheit für die Wirklichkeit, des Hingebenseins an die innere Wahrheit der Dinge und damit der Kontemplation, wird nun, wie Schnädelbach zutreffend beschreibt, immer mehr ersetzt durch die Reflexion. Der Begriff bedeutet zunächst einmal nichts anderes als „Selbstbewußtsein“ und damit die Fähigkeit, das eigene seelische Leben in der inneren Wahrnehmung in den Blick zu nehmen und so zum „Zuschauer“ des eigenen Ich und seiner Erlebnisse zu werden. Sartre versucht in seinem abstoßenden nihilistischen und atheistischen Hauptwerk: „Das Sein und das Nichts“ in direktem zupackendem Griff eine der möglichen Konsequenzen dieser Zuschauerrolle aufzuzeigen, die wir gegenüber dem eigenen Ich einnehmen können.¹⁰ Er beschreibt einen Gläubigen, der – das geistige Auge fest auf Gott und Christus gerichtet – vorbehaltlos zu glauben bereit ist. Zugleich aber schaut er sich dabei gewissermaßen über die eigene Schulter. Er glaubt nicht nur, sondern sieht sich zugleich, wie er glaubt und nimmt in der Refle-

xion wahr, daß er glaubt. Damit, so jedenfalls Sartre, erfährt er aber auch, daß er „nur“ glaubt und eben nicht weiß, und so ist sein Glaube schon durch die Tatsache dieser Reflexion immer schon in der Gefahr, neutralisiert und geschwächt zu werden. Aber so abwegig diese Analyse auch sein mag, so wirft sie doch gewichtige Fragen auf, die nicht so ohne weiteres abzuschmettern sind und uns die zutiefst ambivalente Bedeutung vor Augen führen, welche die Reflexion in unserem geistigen Leben und dann auch in der Geschichte der Aufklärung spielt.

Zunächst liegt es auf der Hand, daß sie für jede bewußte Erkenntnis, die sich als solche Rechenschaft gibt über ihre eigene Begründung, ganz unverzichtbar ist. Schon bei den einfachsten Hausaufgaben, bei jeder Art des Studiums und der wissenschaftlichen Forschung müssen wir uns ständig selbst kontrollieren, alle einzelnen Denkschritte „reflex“ nachvollziehen und uns so ständig und ausdrücklich in der inneren Beobachtung Rechenschaft geben über unser Procedere. Das gilt nicht nur für die Theorie, sondern mehr noch für die Praxis. Man denke nur an die Gewissenerforschung, in der wir unser eigenes Seelenleben, unsere Motive und Absichten zergliedern und auf den Prüfstand stellen! In diesem Sinne setzt auch die „Erkenntnistheorie“, in der wir uns über die Reichweite und Grenzen unserer Erkenntnis Rechenschaft geben, diffizile Selbstbeobachtung unserer geistigen Akte voraus, und sie ist der natürliche Anfang aller Philosophie. Ebenso wenig wie wir es wagen können, einen hohen Berg zu besteigen, ohne zuvor unsere eigenen Kräfte zu prüfen, können wir uns etwa in der Metaphysik über die Grenzen von Raum und Zeit aufschwingen, um in der Metaphysik nach den letzten Gründen der Wirklichkeit zu fragen, ohne uns zuvor unserer Erkenntniskräfte bis ins einzelne zu vergewissern.

Davon abgesehen ist die Erkenntnis des eigenen Seelenlebens einer der Hauptwege der Theologie. Ohne sie ist es unmöglich, unseren Geist als Bild Gottes, ja als wenn auch noch so schwaches Bild seines trinitarischen Lebens zu begreifen. Ohne diese Reflexion ist es unmöglich, über das Zusammenspiel von Natur und Gnade nachzudenken. Denn mag es auch letzten Endes in undurchdringliches Dunkel gehüllt sein, wie die Gnade unsere geistigen Akte des Erkennens und Wollens ergreift, ja bestimmt, ohne unsere Freiheit aufzuheben, mag uns deswegen der berühmte Gnadenstreit zwischen den Anhängern des Domingo Banez und Luis Molina vor ein unentscheidbares Remis stellen, so liegt es doch auf der Hand, daß die Entfaltung der Heilsgeschichte, der Sakramentenlehre, der Gnadenlehre und damit der Theologie schlechthin, uns tiefste Einblicke in unser geistig-seelisches Leben gewährt und sie wiederum voraussetzt.

Offenbar muss es also zwei Formen der Reflexion geben, deren eine nicht nur segensreich ist, ja ganz einfach zum gelebten geistigen Leben dazu gehört, während die andere schon den Giftpilz des Zweifels enthält, den Rene Descartes zum ersten Mal zum methodischen Ausgangspunkt der Philosophie und damit der Selbstvergewisserung des Menschen in der neuen Welt erhoben hat. Und diese zweite Reflexion ist es dann, die Schnädelbach als Auslöser des immer weitergehenden Reflexiv-Werdens unserer Kultur und damit auch des Christentums begreift und damit eines Prozesses, der von seinem Standpunkt aus jedenfalls unumkehrbar, ja notwendig ist.

Um diese Verschiedenheit der Reflexionen zu begreifen, setzen wir am besten bei Edmund Husserl ein. Er ist nicht nur der

⁸ Vgl. dazu JOSEF PIEPER: *Glück und Kontemplation*. 4. Aufl. München 1979 und WALTER HOERES: *Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie* (Philosoph. Schriften 9), Berlin 1993.

⁹ EDMUND HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, Halle an der Saale 1900-1901.

¹⁰ JEAN-PAUL SARTRE: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1952.

große Kämpfer gegen den Psychologismus, auf den wir schon hingewiesen haben. In seinen Hauptwerken beschreibt er in ungeheurer eindringlicher Weise jenen zweiten Weg der Reflexion, den auch Descartes schon mit seinem Zweifel ins Auge gefaßt hat, der aber nun von Husserl in seiner großen Schaffensperiode zum Ausgangspunkt einer ganz neuen Philosophie gemacht wird, mit der die Aufklärung nicht nur zum Abschluß gebracht, sondern zugleich zu einer neuen, radikal vorurteilsfreien Erkenntnis von nahezu gottgleicher Gewißheit werden soll.¹¹ Obwohl Husserl, wie wir sagten, eindringlich auf die Intentionalität und damit auf die Gegenstandsbezogenheit der geistigen Akte hingewiesen und sich damit gegen den herrschenden Psychologismus gewandt hat, der wie das Kaninchen auf die Schlange immer nur auf das eigene Seelenleben, das eigene Bewußtsein starrt und selbst die logischen Gesetze, nach denen wir denken, auf psychologische Mechanismen zurückführen will, vollzieht er dann jenen großen Schwenk, der uns hier interessiert. Dabei mögen sich die Experten streiten, ob dieser Schwenk schon in seinem Frühwerk, eben den genannten „Logischen Untersuchungen“, angelegt ist. Um die Volte zu verstehen, muß man wissen, daß Husserl ursprünglich Mathematiker gewesen ist und deshalb, wie ebenfalls schon Descartes, der Ahnvater der neuzeitlichen Philosophie, von dem skurrilen Ehrgeiz gepackt war, eine ähnliche Irrtumsfreiheit und absolute Gewißheit in die Philosophie einzuführen, wie wir sie ansonsten allenfalls in der exakten Algebra finden. Immer, wenn Mathematiker zu philosophieren begannen und ihre Methode auf die Philosophie oder gar die hl. Theologie anwenden wollten, hat dies zu katastrophalen Enttäuschungen in der Philosophie geführt.

Und damit stehen wir schon bei der Reflexion, die dem Altmeister der Phänomenologie nicht nur als Anfang aller Weisheit, sondern auch als Weg zu der genannten gottgleichen Gewissheit diene! *Irren* kann sich nur ein Geist und ein Bewußtsein, das „naiv“ und in der üblichen natürlichen Einstellung eines Menschen, der nicht unentwegt über sich selbst nachdenkt, den Dingen zugewandt ist und so zu seinen Auffassungen über Gott und die Welt gelangt. Nicht aber kann sich eine Reflexion irren, die diese Stellungnahmen nicht mehr mit vollzieht, sondern nur noch per distance betrachten will, wie sie im eigenen Bewußtsein zustande kommen. Eine solche Reflexion, die das eigene Erkennen, die eigenen Stellungnahmen zur Welt und die eigenen Bekenntnisse und Werturteile sozusagen aus der Vogelschau betrachtet, genießt deshalb nach Husserl in der Tat diesen Vorzug absoluter Irrtumsfreiheit. Um es noch einmal ganz klar zu sagen: *irren* kann sich nur derjenige, der überhaupt noch bereit ist, über Gott und die Welt nachzudenken und so ganz von selbst zu seinen Ansichten kommt. Nicht aber kann sich derjenige irren, der nicht mehr bereit ist, sich hier überhaupt noch zu engagieren, weil er nur noch zuschauen will, wie solches Engage-

ment und solche Begegnung mit den Dingen im eigenen Bewußtsein zustande kommen. Denn es ist klar, daß diese sich vom eigenen Erkennen, Glauben und Fürwahr – Halten distanzierende Reflexion schon allein durch ihre Vogelschauerspektive sich wie von selbst aller Urteile und Meinungen des eigenen Ich enthält, die sie nun nur noch als unparteiischer Beobachter betrachtet und in ihrem Zustandekommen analysiert.

Dabei kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, die philosophischen Weiterungen und das System des sogenannten transzendentalen Idealismus zu untersuchen, in das Husserl diese Reflexion eingebettet hat. Was uns als Theologen allein interessiert, ist eine ganz einfache und doch für die Beurteilung des sogenannten aufgeklärt reflektierten Christentums, wie es uns Schnädelbach vorstellt, entscheidende Frage. Kann eine solche Reflexion, die das Denken und Glauben – und mag es auch das eigene sein – von einer solchen neutralen Plattform aus prüfen will, indem es sich seiner Sogkraft entzieht, ihm gerecht werden und es überhaupt noch verstehen? Nehmen wir jene ganz einfachen Beispiele, von denen wir oben schon beim Hinweis auf das kontemplative Leben unseres Geistes gesprochen haben! Nehmen wir also an, wir seien tief beeindruckt von der Schönheit eines Kunstwerkes, begeistert von einer großartigen Idee, ergriffen von der Liebe Christi. Doch als unser eigener Betrachter und Zuschauer im Sinne Husserls wollen wir dieses Engagement nicht mehr mit vollziehen, sondern ganz im Gegenteil analysieren, wie wir überhaupt dazu kommen. Somit findet also ein Perspektivwechsel statt, um den wir uns offenbar nach Kräften bemühen. Jetzt wollen wir nicht mehr bekennen oder begeistert sein, sondern uns vielmehr betrachten, wie und wieso wir das sind. Dabei muß die Frage offen bleiben, ob dieses Seiltänzerkunststück überhaupt möglich ist und ob sich ein und dasselbe Ich zugleich engagieren und bei solchem Engagement desinteressiert über die eigene Schulter schauen kann. Wir sind keine Psychologen und können mithin nicht entscheiden, ob und inwieweit diese Form geistiger Schizophrenie gelingen kann.

Aber zwei Dinge sind ganz klar. Zunächst führt diese Reflexion nicht zu tieferem Verständnis der eigenen Überzeugungen, die ich mir nun nicht mehr zu eigen mache, weil ich sie stattdessen gewissermaßen von außen betrachte. Sie führt ganz im Gegenteil ihnen gegenüber zur Verständnislosigkeit.. Und zweitens wird schon mit dem Versuch, sich auf diese Weise von sich selbst loszureißen und in kritischer Distanz zu betrachten, der Zweifel an ihnen gesät, die in dem Maße ihre Kraft verlieren, in dem der „bloße Zuschauer“ eo ipso zur Frage motiviert wird, wie und warum sie überhaupt im eigenen Bewusstsein zustande kommen.

Dabei ist jedoch der Begriff der „Verständnislosigkeit“ näher zu verdeutlichen. Denn es war ja gerade die geniale Idee Husserls – wenn man nicht von einem „Trick“ sprechen will - daß bei der Reflexion, wie *er* sie haben will, der Betrachter und sein Gegenstand identisch sind. Das Ich, welches sich selbst beim Denken und Stellungnehmen zuschaut, ist selbstverständlich dasselbe Ich, das auf diese Weise in den Blick genommen wird.. Und das scheint zunächst die ideale Voraussetzung für besseres Verständnis zu sein. Denn es bedarf nicht erst der inzwischen unüberschaubar gewordenen Literatur zur Hermeneutik, um zu erkennen, daß es bei allen Akten des „Verstehens“ eine innere Verwandtschaft und damit eine „Verständnisbrücke“ geben muß zwischen dem, der versteht und dem, welcher verstanden wird. Ganz sicher ist „Verstehen“ kein „Sich-Hinein-Versetzen“ in

¹¹ Vgl. u.a. EDMUND HUSSERL: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I) Den Haag 1950 und: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Husserliana III), Den Haag 1950.

den anderen, wie man immer wieder zu hören bekommt. Wenn ein Triebtäter zum Beichtvater oder zum Psychotherapeuten kommt, so soll ihn der zwar bis zu einem gewissen Grade verstehen, aber er soll sich um Gottes willen nicht in ihn hinein versetzen! Wohl aber ist es zutreffend, daß alles Verstehen eine innere Beziehung oder „Verwandtschaft“ in sich schließt. Deshalb versteht auch die Mutter ihr Kind am besten. Deshalb ist es trotz allen Palavers die große Crux der Hermeneutik, also der Lehre von der Möglichkeit des Verstehens und damit der Geisteswissenschaften geblieben, begreiflich zu machen, wie es uns heute noch möglich ist, über die enormen Distanzen von Zeit, Raum und Kulturen hinweg etwa den antiken Dramen oder den Heldengestalten der Ilias und Odyssee ein gewisses Verständnis abzugewinnen.¹²

Doch es bedarf keines großen Nachweises, daß dieses Verstehen, das wir etwa als Theaterbesucher für das Schauspiel oder die Oper aufbringen, mit dem wir als Historiker uns die Entscheidungen Cäsars oder Napoleons vergegenwärtigen oder uns in die Lektüre eines Romans vertiefen, letzten Endes die Haltung des unbeteiligten Zuschauers bleibt, der von der Proszeniumsloge aus mit den handelnden Figuren leidet und empfindet, um sich an ihnen um so besser zu delectieren. Von einem wirklichen Mitgehen, von einem inneren Engagement und somit davon, daß sein Leben als Zuschauer, Historiker oder Liebhaber der Dichtung selber zum Leben der betreffenden Figuren wird, kann selbstverständlich keine Rede sein! Sicher ist natürlich, dass er seine Gegenstände nur in einem gewissen mitgehenden Vollzug gegenwärtigen kann, weil er es hier nicht mit naturwissenschaftlichen Objekten, nicht mit Mineralien zu tun hat, die sich in der Weise neutraler Beobachtung schlicht registrieren lassen.

Ungeachtet allen Elans und der Bereitschaft, hier im Verständnis einige Schritte mit den Texten und den handelnden Figuren mit zu gehen, bleibt aber auch diese Art von „Verständnis“ himmelweit von der engagierten Betrachtung des eigenen Glaubens verschieden, die wir hier meinen. Sie teilt das Leben des Glaubens. Sie blickt mit ihm auf den Gegenstand, von dem sie sich ebenso gefangen nehmen lässt wie der zugrunde liegende Glaubensakt selbst. Sie vergegenwärtigt ihn zwar bewusst und macht ihn so in neuer Weise ausdrücklich, aber nur, um ihn in diesem Mitvollzug um so bewusster zu bejahen. Und man wird nicht bestreiten können, daß diese Art der Reflexion auf das eigene glaubende Ich der Paradefall des Verstehens überhaupt ist, weil es sich den zugrunde liegenden Akt tatsächlich ganz von innen her zu eigen macht. Das zumindest hätte uns die Hermeneutik, diese Modewissenschaft, die heute an ihrem eigenen Gerede erstickt, zeigen können. So nur kann ein Verstehen aussehen, das diesen Namen par excellence verdient und nicht wieder in jene Unverbindlichkeit einmündet, die sich letztlich nur an den Kuriositäten der Geistesgeschichte ergötzt.

Zwei Einwände bleiben allerdings noch, mit denen wir uns auseinander setzen müssen! Zunächst einmal bedarf doch auch der Glaube einer vernünftigen Grundlage. Wir müssen uns Rechenschaft darüber geben, daß es vernünftig ist, überhaupt zu glauben und es sich hier nicht um einen blinden Sprung ins kalte Wasser handelt. Deshalb bemüht sich die Fundamentaltheologie oder „Apologetik“, wie man sie früher nannte, auch um die „motiva credibilitatis“, den Nachweis der Glaubwürdigkeit der Evangelien, der Wunderberichte usw.. Und es ist klar, daß es zu diesem Nachweis objektiver Erkenntnis bedarf, die als solche von jedermann nachzuvollziehen ist und daher mit der engagierten Reflexion, wie wir sie eben beschrieben haben, nichts zu tun hat. Jedoch bleibt diese Erkenntnis nur im Vorhof des Glaubens. Der eigentliche Glaubensakt ist schon jenes Engagement: die Begegnung mit dem lebendigen Gott, in dem ich erfasse und bejahe, daß Er wahrhaftig ist und mich nicht täuschen kann. Der Vorwurf, mit diesem unbedingten Glaubensakt, der sich durch keine kritische Reflexion stören und aus der Fassung bringen läßt, sei eine *petitio principii* gegeben, d.h. eine Voraussetzung dessen, was aller erst zu beweisen wäre, kann gerade heute im Zeitalter der historisch-kritischen Exegese ohne weiteres an die Gegenseite weitergegeben werden. Denn hier herrscht ja im Hinblick auf die Wundertaten Christi oder sein Bekenntnis zur Gottessohnschaft von vorneherein der Grundsatz, daß nicht sein kann, was nicht sein darf!

Zweitens ist natürlich zuzugeben, daß sich auch der gläubige Mensch immer wieder darüber wieder vergewissern sollte, ob er in der rechten Weise glaubt, sich nicht von unklaren Gefühlen, sondern von den Einsprechungen der Gnade leiten läßt. Und zu dieser Selbstprüfung ist ganz gewiss kritische Reflexion erforderlich. Sie ist *a fortiori* für die Theologie erforderlich, die wie jede Wissenschaft und jedes Studium sich immer wieder reflex über ihre Denkschritte Rechenschaft geben muss und sich so bei ihrem segensreichen Tun auch immer wieder über die eigene Schulter blicken muß. Doch die kritische Distanz, die hier verlangt wird, gilt jeweils nur für den Augenblick der Selbstprüfung, also nur einen Moment lang. Sie ist organisch in den Fortgang des geduldigen Bemühens eingebaut, die Wahrheiten des Glaubens tiefer zu ergründen. Demgegenüber hat sich die distanzierende Reflexion, die Schnädelbach im Auge hat und die von der hl. Theologie zur „kritischen Religionswissenschaft“ der Aufklärung führt, endgültig in der Distanz eingerichtet, vom Glauben emanzipiert und verharrt so ausdrücklich in der Rolle des neutralen Beobachters.

Ginge es nur um die Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben, die heute den praktischen Atheismus kennzeichnet und ganz offensichtlich die Signatur unserer sogenannten pluralistischen Gesellschaft ist, ginge es nur um den Unwillen, noch länger zu glauben oder um das einfache „non serviam!“, dann hätten wir diesen Artikel nicht zu schreiben brauchen. Doch die Gefahren lauern auch in den Abgründen des menschlichen Geistes, in seinen grandiosen, aber auch ambivalenten Möglichkeiten, sich selbst immer wieder bei seinem eigenen Tun zu betrachten und selber zu befragen.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.

¹² Vgl. dazu HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*. (Hermeneutik I und II), Tübingen 2. Aufl. 1990 und 1993; JEAN GRONDIN: *Hans-Georg Gadamer*, Tübingen 1999.

Der Mensch weiß erst, was er zerstört, nachdem er es zerstört hat. (Nicolas Gomez Davila: *Auf verlorenem Posten*, Wien 1992, S. 31)

Der Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.

Der Kardinal-von-Galen-Kreis e.V. blickt im Sommer 2010 auf sein 15jähriges Bestehen zurück. Das Gründungsprotokoll datiert vom 26. Juni 1995, der Eintrag ins Vereinsregister beim Amtsgericht Münster vom 28. Juli 1995. Mit der Eintragung im Vereinsregister vom 22.08.2006 hat sich der Verein umbenannt in „Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.“.

Ende Februar 1995 lud Prof. Dr. *Alfons Benning* aus Lönningen einen interessierten Kreis von ca. 9 Personen zu einem Gespräch ein mit dem Ziel, einen „Initiativkreis katholischer Laien und Priester“ im Bistum Münster zu gründen. Unter den Erschienenen waren Pfarrer *Werner Wehrmeyer* † und das Ehepaar *Dörner*. In diesem Vorgespräch, über das kein Protokoll angefertigt wurde, gelangte man schnell zu der Ansicht, daß ähnlich wie in den Diözesen Augsburg und Eichstätt ein Initiativkreis gegründet werden sollte, und zwar ausdrücklich bezogen auf die Notwendigkeiten der Diözese Münster. Zum kommissarischen Vorsitzenden, also zum Sprecher schlug Prof. Benning seinerzeit Reinhard Dörner vor, dem die Aufgabe zufiel, erste Aktionen vorzubereiten: Die eigentliche Gründungsver-sammlung zu einem eingetragenen Verein und die Eröffnungstagung.

Um sich der diözesanen Öffentlichkeit vorzustellen, veranstaltete der Initiativkreis am 29./30. September 1995 seine erste „Tagung“ in Kevelaer, also am Fest der heiligen Erzengel, unter dem Leitthema: „Kirche vor dem Ende? – Die Antwort missionarischer Christen“. Als Referenten hatten zugesagt Erzbischof em. Dr. *Josef Stimpfle* von Augsburg und Prof. Dr. *Theodor Herr* aus Paderborn. Prof. Herr referierte über „Was ist mit der Kirche los? - Soziologische Anmerkungen zum heutigen Erscheinungsbild der Kirche“. Einen ähnlichen Vortrag hielt er bei der Osterakademie 1998 unter dem Titel „Salz, das schal geworden ist“. Am folgenden Tag feierte EB Dr. Stimpfle ein Pontifikalamt und referierte anschließend über „Robert Schuman - Christ und Politiker“. Diese Veranstaltung mit den beiden Vorträgen markierte die weitere Arbeit des Initiativkreises in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist und dessen Einfluß auf die Kirche und in die Kirche hinein.

Der Eröffnungstagung folgte schon im Oktober 1995 eine Anzeigenkampagne in den Westfälischen Nachrichten in Münster, der sich über 100 Unterzeichner anschlossen. Damals ging es um das „Kirchenvolksbegehren“. Der Anzeigentext lautete:

„Wir danken dem Heiligen Vater Johannes Paul II., daß er klar und unbeirrt die Lehren unseres katholischen Glaubens in der Öffentlichkeit vertritt. Deshalb lehnen wir entschieden die Forderungen des sog. Kirchenvolksbegehrens ab. Diese Forderungen richten sich im Kern gegen die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils und der nachfolgenden Bischofssynoden. Wir bitten alle Gläubigen, aus Treue zu Papst und Kirche dem Kirchenvolksbegehren fernzubleiben und stattdessen sich in der Öffentlichkeit zu Wort zu melden und Zeugnis für die Kirche abzulegen.“ So die „Antwort missionarischer Christen“.

Mit dieser Ausrichtung zählen wir uns zu der Dachorganisation der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Laien und Priester“, die für „die Lehre der katholischen Kirche nach der Weisung des Nachfolgers des hl. Petrus und der ‘Bischöfe, die mit ihm in Gemeinschaft stehen‘“, eintreten. Die Beziehung auf „Bischöfe, die mit ihm in Gemeinschaft stehen“, hat gelegentlich für Un-

mut und Ärger gesorgt. Doch darin wissen wir uns einig mit Papst Paul VI. wie auch mit unserem Namenspatron, dem sel. Clemens August. Paul VI. verwendet diese Formulierung im „Credo des Gottesvolkes“, Clemens August in seiner „Katholische Glaubenslehre“ Artikel 60. Das ist auch völlig verständlich, denn es gibt geweihte Bischöfe, die sich von Papst und Lehramt losgesagt haben und sogar unerlaubte Weihnen erteilen, die dennoch gültig sind. Die „Katholische Glaubenslehre“ ist abgedruckt im Anhang des Berichtbandes der Osterakademie 2009.

Die geistige Ausrichtung des Kardinal-von-Galen-Kreises findet sich in einem bescheidenen Informationsblatt, das beim KvGK angefordert werden kann. In den 13 Grundsätzen findet sich durchaus einige Brisanz, die manche - auch Hierarchen - nicht gerne hören. Z.B. lieben es nicht alle, wenn ein Verein, der sich darüber hinaus nicht ausdrücklich als kirchlich, sondern als bürgerlich versteht, „für die würdige Feier der Liturgie nach den geltenden kirchlichen Bestimmungen“ eintritt. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Liturgie im ordentlichen oder im außerordentlichen Ritus gefeiert wird: Die Würde der Feier hängt eindeutig davon ab, daß sich der Zelebrant an die kirchlichen Normen hält!

Ein heute besonders brisanter Leitsatz sagt, daß wir „die verantwortungsbewußte Verwendung der Kirchensteuergelder fördern“ wollen. Das empfinden manche angesichts der gegenwärtigen Lage aufgrund der Mißbrauchsfälle oder des Umgangs mit den Bischöfen in der Öffentlichkeit als Affront.

Trotzdem gehört es zur Konzeption des KvGK, „loyal zum Ortsbischof (zu) stehen“. Loyalität heißt ja nicht, einfach alles kritiklos hinzunehmen. Can 212 CIC sagt in § 3, daß die Laien „bisweilen sogar die Pflicht“ haben, „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Herren mitzuteilen ...“ Wann wäre diese Pflicht angemessener wahrgenommen, wenn nicht dann, wenn Laien aus ihrer besonderen Stellung heraus den Eindruck gewinnen, daß die Kirche aufgrund bestimmter Maßnahmen Schaden nimmt? Sollten sie mit ihren berechtigten Sorgen nicht gehört werden, dann trifft sie wenigstens nicht die Verantwortung, sich nicht rechtzeitig genug zu Wort gemeldet zu haben.

Die Arbeit des KvGK bezieht sich vorwiegend auf folgende Schwerpunkte: In der Regel Nachmittagsveranstaltungen mit eingeladenen Referenten zu unterschiedlichen Themen. An solchen Tagen beginnt die Tagung meist mit einer Andacht oder Vesper. Der anschließende Vortrag mit Aussprache dauert dann zwischen 1 bis 2 Stunden.

Die jährlichen Osterakademien in Kevelaer bilden den zweiten Schwerpunkt. Diese finden immer von Mittwoch bis Samstag der Woche nach Ostern statt und sind in der konzentrierten Darbietung inhaltsreicher. Sie unterliegen einem Leitthema, das i.d.R. in acht Teilthemen aufgegliedert ist. Da es nur einem begrenzten Kreis von Interessenten aus zeitlichen oder organisatorischen Gründen möglich ist, daran teilzunehmen, werden diese Akademien in einem Berichtband dokumentiert, der beim KvGK angefordert werden kann (soweit die Bände nicht vergriffen sind). Diese Bücher sind auf der Leitseite des KvGK aufgeführt.

Da wir schon im Jahr nach der Gründung mit der ersten Osterakademie begonnen haben, konnten wir 2010 bereits die 15.

Akademie durchführen. Der Teilnehmerkreis erweitert sich kontinuierlich von Jahr zu Jahr. Wichtig ist die Ausrichtung aktuell auf den missionarischen und kirchenpolitischen Hintergrund der Gesellschaft. Gegen den zeitgeistigen Trend richtete sich z.B. die Tagung von 2007 mit dem Thema: „*Es gilt ... nicht mehr Mann und Frau* (Gal 3, 28) – Der göttliche Plan der Geschlechter“, also gegen Gender-Mainstreaming und Geschlechteregalierung, vor allem gegen die Unterdrückung der Frau als Mutter.

So können wir abschließend sagen, wie es in unserer Kurzinformation heißt:

Der Name (unseres Vereins) ist uns Ansporn und Verpflichtung, dem großen Münsteraner Bischof, den *Papst Pius XII.* in Würdigung seines unerschrockenen Eintretens für die Kirche in

den Kardinalsrang erhoben hat, besonders in seinem Wahlanspruch nachzueifern. Auch wir wollen uns weder durch Lob noch durch Tadel, weder durch Schmeichelei noch durch Menschenfurcht davon abbringen lassen, die „Lehre der Katholischen Kirche nach den Weisungen des kirchlichen Lehramtes“ zu verbreiten und zu verteidigen, wie es in unserer Satzung steht. Mit dem hl. Paulus fügen wir hinzu: „*sei es gelegen oder ungelegen*“ (2 Tim 4, 2).

Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.
www.kvgk.de
Postfach 1103
48692 Stadtlohn

Reinhard Dörner, Vorsitzender

BUCHVORSTELLUNG



BENEDIKT XVI.:

Leidenschaft für die Wahrheit. Augustinus

Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2009
142 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-86744-073-8
12,90 EUR

Der Augsburger Sankt Ulrich Verlag hat in den vergangenen Jahren eine ganze Reihe bemerkenswerter Bücher von und über Papst Benedikt XVI. veröffentlicht. Dazu gehört auch die vorliegende Anthologie mit Texten über den nordafrikanischen Kirchenvater Augustinus (354-430). Bereits der junge Theologe Joseph Ratzinger schrieb seine Doktorarbeit über „Volk und Haus Gottes in Augustinus’ Lehre von der Kirche“. Seitdem ist sein theologisches Denken eng mit dem wichtigsten Klassiker der abendländischen Theologie verbunden, dessen gegenwärtige Bedeutung er hervorhebt. So betont er einmal in den Katechesen über die Kirchenväter: „Wenn ich die Schriften des hl. Augustinus lese, habe ich nicht den Eindruck, dass es sich um einen Mann handelt, der vor mehr oder weniger 1600 Jahren gestorben ist, sondern ich spüre ihn wie einen Menschen von heute: einen Freund, einen Zeitgenossen, der zu mir spricht, der mit seinem frischen und aktuellen Glauben zu uns spricht“ (S. 55). Papst Benedikt XVI. zitiert die Aussagen der Enzyklika Johannes Pauls II. über das Verhältnis von Glaube und Vernunft: „Dem Bischof von Hippo gelang es, die erste Synthese des philosophischen und theologischen Denkens zu erstellen, in die Strömungen des griechischen und lateinischen Denkens einfließen. Auch bei ihm wurde die große Einheit des Wissens, deren Ausgangspunkt und Grundlage das biblische Denken war, von der Grundlichkeit des spekulativen Denkens bestätigt und getragen“ (Fides et ratio, Nr. 40) (S. 29).

Der Titel der Anthologie ist gut gewählt: „Leidenschaft für die Wahrheit“. Erinnert sei hier nur an die Herausforderung eines skeptischen Relativismus, der schon in der Antike sein Unwesen trieb. Augustinus hat die grundsätzliche Infragestellung der Wahrheit, die sich heute in manchen Bereichen geradezu diktatorisch gebärdet, bereits in seinem Frühwerk überwunden. Der Heilige „wollte das rechte Leben finden, nicht einfach dahinleben. Die Leidenschaft für die Wahrheit ist das eigentliche Stichwort seines Lebens: die Leidenschaft für die Wahrheit hat ihn wirklich geleitet“ (S. 16f).

In der Anthologie finden sich eine Reihe von Ansprachen, die sich mit der Person und dem Lebenswerk des Heiligen beschäftigen, insbesondere die Katechesen bei den Generalaudienzen über die Kirchenväter (S. 37-87). Um ein konkretes Beispiel herauszugreifen: Bei seinem Pastoralbesuch im April 2007 in Vigevano und Pavia (wo sich das Grab des Heiligen befindet) spricht Papst Benedikt XVI. von „drei großen Einschnitten“ im Bekehrungsweg des Augustinus, von drei „Bekehrungen“ (S. 16-21). Die erste grundlegende Bekehrung ist das Ja des Glaubens und der Taufe, die zweite die Bereitschaft, mit Christus das eigene Leben zu verschenken, und die dritte die Demut, das eigene Leben zu begründen und Gott um Vergebung zu bitten (vgl. S. 83).

Neben den päpstlichen Texten über Augustinus bringt die Anthologie einige Auszüge aus Schriften, die mit dem Denken des hl. Augustinus gegenwärtige Themen angehen, so etwa aus der Enzyklika über die christliche Hoffnung, „Spe salvi“ (2007: S. 97-118), und aus einer Ansprache über den Heiligen Geist auf dem Weltjugendtag von Sydney (2008: S. 128-142). Die erste Enzyklika Benedikts XVI., „Deus caritas est“ (Gott ist die Liebe) verdankt dem Denken des hl. Augustinus viel: „Er war verliebt in die Liebe Gottes und hat sie in all seinen Schriften gepriesen, betrachtet, verkündet und vor allem bezeugt in seinem Hirtendienst“ (S. 32). Vieles von dem, was der Heilige Vater über Augustinus sagt, gilt wohl auch von ihm selbst.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano
Schweiz*

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,-

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslamms

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vater unser

und Gegrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

Hier und Heute · Nr. 10, 136 S., € 9,-

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter · Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente
im allgemeinen · Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonatszuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reforma-

tion? · Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

Pfarrer und Pfarrei · Nr. 9, 158 S., € 9,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

Bd. II, 3 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,-

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr.

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Proisinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacrae

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

In Zusammenarbeit mit der FG „Theologisches“ e.V.

Bestellung an: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg, Fax 0 22 41-5 38 91 · E-mail: verlagschmitt@aol.com