

THEOLOGISCHES

Katholische Monatschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 43, Nr. 07/08

Juli/August 2013

INHALT

Manfred Hauke Editorial	306
Felizitas Küble Papst Franziskus: Maria stärkt uns als Erzieherin im Glauben	307
Walter Hoeres Nicht mehr gehorsame Magd? Stationen einer Entzauberung	309
Manfred Hauke Papst Franziskus und die „Protodulie“ des heiligen Josef in den eucharistischen Hochgebeten	311
Michael Gurtner Zur Interpretation der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche <i>Lumen gentium</i> bei Joseph Ratzinger	319
Impressum	355
Walter Hoeres Die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes – ein kleines Kapitel Theologische Anthropologie	359
Gabriele Kuby Verleumderische Angriffe auf die Freiheit und Grundwerte der Kultur	369
Katrin Krips-Schmidt Der Mythos von den glücklichen Krippenkindern – eine Tagung des Familiennetzwerkes mit Fachleuten aus Skandinavien	375
Uwe Christian Lay Staat und Sex oder: was geht diese Privatsache den Staat an?	381
Robert Neček Erziehung zur Freundschaft als Zeichen menschlicher Reife	387

Christian Schulz Orientierung wohin? Wer das Licht auslöscht, wird im Finstern straucheln! Zur aktuellen Debatte um die EKD-Orientierungshilfe über die Familie	395
Magdalena S. Gmehling Bartholomäus Holzhauser - prophetischer Mystiker, Asket, vorbildlicher Seelsorger. Zum 400. Geburtstag am 24. August 2013	399
Wilhelm Tauwinkl Vladimir Ghika (1878-1954): Prinz, orthodoxer Christ, Katholik, Hirt, Märtyrer	403

BUCHVORSTELLUNGEN

Reinhard Dörner Ein rechtskundiges Plädoyer für das Lebensrecht der Ungeborenen (Wolfgang Philipp, Zerstörte Zukunft. Wie Deutschland seinem Nachwuchs die Geburt verweigert. Eine fällige Abrechnung)	409
Johannes Stöhr Theologische Priestertagungen in Köln und Augsburg (Peter Hofmann/Klaus M. Becker/Jürgen Eberle [Hrsg.], Taufberufung und Weltverantwortung, 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil)	411
Einer von uns! – Theologisches unterstützt die Europäische Bürgerinitiative	413

MANFRED HAUKE

Editorial

Am Beginn des vorliegenden Heftes steht ein Beitrag von *Felizitas Küble*, die auf eine gehaltvolle Marienpredigt von Papst Franziskus eingeht. Dabei kommt die erzieherische Aufgabe der Gottesmutter zur Geltung. Dies ist ein wohlthuender Kontrast gegenüber den feministischen Auslassungen einer Kirchenzeitung, die *Walter Hoeres* auf kritische Weise zur Kenntnis bringt („Nicht mehr gehorsame Magd?“). Im Wappen von Papst Franziskus findet sich neben ikonographischen Zeichen für Jesus und Maria ein Symbol für den hl. Josef: diese Akzentsetzung zeigt sich auch in der neuen Anweisung der *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, den Namen des hl. Josef in alle eucharistischen Hochge-

bete einzufügen. Darum geht es im Beitrag des Unterzeichneten über die „Protodulie“ des Nährvaters Jesu und Bräutigams der Gottesmutter.

Auf das „Jahr des Glaubens“ zugeschnitten ist der ausführliche Beitrag von *Michael Gurtner*, der sich mit der Deutung des wichtigsten Dokumentes des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Joseph Ratzinger befasst: ausgehend von der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* werden zentrale Fragen der Ekklesiologie diskutiert. Einem wichtigen Thema der theologischen Anthropologie und der Eschatologie widmet sich hingegen *Walter Hoeres* mit seinem Aufsatz über die Anschauung Gottes.

Es folgen mehrere kürzere Beiträge aus dem Bereich von Ehe und Familie. *Gabriele Kuby* schildert in einem Interview verleumderische Angriffe auf die Freiheit und die Grundwerte der Kultur: wir dürfen uns nicht von doppelzüngigen Ideologen das Wirken am öffentlichen Diskurs verbieten lassen. *Katrin Krips-Schmidt* bietet einen aufschlussreichen Bericht über einen Kongress des „Familiennetzwerks“: beleuchtet werden darin die skandinavischen Erfahrungen mit „Krippenkindern“, die unbedingt in der Familienpolitik der deutschsprachigen Länder berücksichtigt werden sollten. Eine argumentative Hilfe für die Aufnahme naturrechtlichen oder zumindest pragmatischen Denkens in der staatlichen Gesetzgebung versucht dann *Uwe*

Christian Lay. *Robert Necek* äußert sich über die Erziehung zur Freundschaft als Zeichen menschlicher Reife. *Christian Schulz* nimmt kritisch Stellung zu der neuesten „Orientierungshilfe“ der „Evangelischen Kirche in Deutschland“ über die Familie. *Reinhard Dörner* bespricht ein neues Werk über die demographische Katastrophe, mit der sich Deutschland (mit den meisten westlichen Ländern) die eigene Zukunft zerstört.

Worte bewegen, Beispiele reißen mit. Das gilt insbesondere für die Lebensgeschichte der Heiligen und anderer Glaubenszeugen, die uns ermuntern, von der in Christus geoffenbarten Wahrheit aus gegen den Strom des Zeitgeistes zu schwimmen. Anschaulich nachzuvollziehen ist diese Aufgabe in den Aufsätzen von *Magdalena S. Gmehling* über Bartholomäus Holzhauser, einen Mystiker und vorbildlichen Seelsorger aus dem Jesuitenorden in der Zeit der Gegenreformation, sowie von *Wilhelm Tauwinkl* über Vladimir Ghika, einen katholischen Priester und rumänischen Fürsten, der 1954 von den Kommunisten ermordet wurde und am 31. August in Bukarest seliggesprochen wird. Diese Beispiele zeigen die lebensmäßigen Folgen aus der Taufberufung zur Heiligkeit, unterstrichen durch die Rezension *Johannes Stöhrs* über eine diesbezügliche Tagung.

Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano (Schweiz)

FELIZITAS KÜBLE

Papst Franziskus: Maria stärkt uns als Erzieherin im Glauben

Papst Franziskus hielt am 6. Mai 2013 eine gehaltvolle und zugleich anschauliche Predigt vor der bekannten Madonnen-Ikone „Salus Populi Romani“ (Beschützerin des römischen Volkes); dabei erläuterte der Pontifex die freudreichen Geheimnisse des Rosenkranzes, die das Neue Testament bezeugt; vor allem die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Dabei betonte Franziskus, dass Maria im Heiligungswerk ihres göttlichen Sohnes die Aufgabe zukommt, die Christgläubigen geistlich zu „erziehen“, sie für das Leben vorzubereiten, charakterlich zu stärken und in Schwierigkeiten zu begleiten, so wie dies allgemein die Sorge und die Sendung der Mütter ist, die ihren Kindern einen guten Start ins spätere Leben als Erwachsene ermöglichen wollen. Die allerseligste Jungfrau will alle Christgläubigen zu ihrem und zu unserem göttlichen Erlöser hinführen gemäß jenem Leitwort, mit dem sie einst bei der Hochzeit zu Kana die Diener aufforderte: „Was ER euch sagt, das tut!“

Diese spirituelle Erziehung der Gottesmutter zur Nachfolge Christi stand im Mittelpunkt der erwähnten Papstpredigt, in der die drei wesentlichen Stationen der „pädagogischen“ Sendung Marias gehaltvoll beleuchtet wurden.

Zunächst betont der Papst: „Unter Marias mütterlichen Schutz haben wir sie darum gebeten, uns zu einer immer tieferen Einheit mit ihrem Sohn Jesus zu führen; wir haben unsere Freuden und Sorgen, unsere Hoffnungen und Schwierigkeiten zu ihr hingetragen. Unter dem schönen Titel Salus Populi Romani haben wir sie um Gesundheit für uns alle, für Rom und für die gesamte Welt angerufen, denn Maria schenkt uns Gesundheit; sie ist unsere Gesundheit.“

Ein interessanter, in dieser Sprachform neu erscheinender Gedanke: „Maria ist unsere Gesundheit.“ Sie verhilft uns zur inneren Gesundheit, indem sie uns zu einer „immer tieferen Einheit“ mit Christus anleitet und damit zur Quelle des Heils und der geistlichen Gesundheit führt. Sodann erklärt der Papst die dreifache erzieherische Aufgabe der Gottesmutter: „Ich denke dabei vor allem an drei Aspekte: Sie unterstützt uns in unserem Wachstum, bei der Bewältigung unseres Lebens und in unserer Freiheit.“

Der erste Punkt – die Förderung unseres Wachstums – erläutert Franziskus wie folgt: „Eine Mutter hilft ihren Kindern dabei, groß zu werden und möchte, dass sie gut gedeihen. Daher

erzieht sie ihre Kinder dazu, sich keineswegs von der – nicht zuletzt einem gewissen Wohlstand entspringenden – Bequemlichkeit leiten zu lassen, sich nicht an ein angenehmes Leben zu gewöhnen, das allein auf den Besitz von Habseligkeiten ausgerichtet ist. Die Mutter trägt Sorge dafür, dass die Kinder immer weiter wachsen, stark werden und die Fähigkeit zur Verantwortung, zum Einsatz und zum Streben nach großen Idealen erlangen.“

Bereits beim Heranwachsen Jesu, der in seiner menschlichen Natur von Josef und Maria „erzogen“ wurde, wirkte die „Magd des Herrn“ in dieser positiven Weise. Das Lukas-Evangelium berichtet über den Christusknaben: „Das Kind wuchs heran und wurde kräftig; Gott erfüllte es mit Weisheit und seine Gnade ruhte auf ihm“ (Lk 2,40).

Neben der Förderung des inneren und äußeren Wachstums ist es einer guten und klugen Mutter auch wichtig, ihre Kinder für den „Lebenskampf“ zu stärken, auf dass die Jungen keine „Muttersöhnchen“ und die Mädchen keine Mimosen werden. Dazu erklärt der Papst: „In zweiter Hinsicht denkt eine Mutter auch insofern an die Gesundheit ihrer Kinder, indem sie diese dazu erzieht, den Schwierigkeiten des Lebens entgegenzutreten. Die Erziehung und die Sorge um das Wohl der Kinder bestehen nicht darin, Probleme zu vermeiden, als sei das Leben eine Autobahn ohne Hindernisse.

Eine Mutter hilft ihren Kindern dabei, die Probleme des Lebens realistisch zu betrachten, sich nicht in ihnen zu verlieren, sondern sich ihrer mit Mut anzunehmen; nicht schwach zu sein, sondern sie in einem gesunden Gleichgewicht zu überwinden, das eine Mutter zwischen den Bereichen der Sicherheit und den Gefahrenzonen ‚spürt‘. Es gibt kein Leben ohne Herausforderungen.“

Die selige Jungfrau blieb selber vor massiven Problemen nicht verschont, wie Franziskus erläutert: „Maria begegnete vie-

len schweren Momenten in ihrem Leben: von der Geburt Jesu, als ‚in der Herberge kein Platz für sie war‘ (Lk 2,7) bis hin zum Kalvarienberg (vgl. Joh 19,25). Wie eine gute Mutter ist sie uns nahe, damit wir angesichts der widrigen Umstände des Lebens, unserer Schwäche und unserer Sünden den Mut nicht verlieren: Sie gibt uns die Kraft und weist uns den Weg ihres Sohnes.“

Schließlich kommt der Papst auf den dritten Erziehungsfaktor zu sprechen, auf die Unterstützung der Madonna in der Entfaltung unserer inneren Freiheit: „Freiheit ermöglicht gute Entscheidungen. Doch was ist Freiheit? – Gewiss besteht sie nicht darin, alles zu tun, was man will, sich von Leidenschaften beherrschen zu lassen, unreflektiert von einer Erfahrung zur anderen überzugehen, den Moden der Zeit zu folgen; Freiheit bedeutet nicht, gleichsam alles, was einem nicht gefällt, aus dem Fenster zu werfen. Die Freiheit ist uns geschenkt, damit wir es verstehen, die richtigen Entscheidungen im Leben zu treffen!

Als gute Mutter erzieht uns Maria dazu, wie sie selber zu sein und endgültige Entscheidungen zu treffen, in jener vollkommenen Freiheit, mit der sie dem göttlichen Plan für ihr Leben mit Ja zugestimmt hat (vgl. Lk 1,38).

Liebe Brüder und Schwestern, wie schwierig ist es in unserer Zeit, endgültige Entscheidungen zu treffen! Das Vorläufige verführt uns. Wir sind Opfer einer Tendenz, die uns zur Vorläufigkeit führt, als wollten wir unser ganzes Leben lang Jugendliche bleiben! Lasst uns keine Angst vor dem verbindlichen Engagement haben; vor jenen Verpflichtungen, die das gesamte Leben betreffen und einschließen! So wird unser Leben fruchtbar sein!“

*Felizitas Küble
Schlesienstr. 32
48167 Münster*

WALTER HOERES

Nicht mehr gehorsame Magd? Stationen einer Entzauberung

Verkündigung und kirchliche Publizistik lassen sich heute leider allzu oft von einer Tendenz der Verkleinerung der hl. Gestalten leiten. In der „Zeitbühne“ haben wir diese Tendenz einmal als die neue „Pflicht zur Banalität“ bezeichnet. Sicher wird sie auch von der historisch-kritischen Exegese gefördert, die sich zugute hält, den Gottmenschen Jesus Christus so lange zu entzaubern, bis er als „Jesus, unser Bruder“ nur noch ein Mensch ist wie du und ich. Mehr noch als die sogenannte kritische Exegese aber scheint das falsch verstandene Bestreben der „Verheutigung“ des Glaubens für diese Tendenz der Herabsetzung verantwortlich zu sein. Man will der demokratischen Gesellschaft, in der die politische Gleichheit immer mehr zur ontologischen stilisiert wird, so weit wie möglich entgegen kommen und unternimmt daher alles, die Offenbarung einer hemdsärme-

ligen Epoche plausibel zu machen, die für ihren erhabenen, göttlichen Charakter kein Verständnis mehr hat.

Die Tendenz geht so weit, dass der Rahner-Schüler *Herbert Vorgrimler* in seinem in der Herder-Bücherei erschienenen, weit verbreiteten Taschenbuch „Jesus – Gottes und des Menschen Sohn“ von „Schatten“ in Jesus spricht: „Eine bestimmte christliche Tradition, die schon im Neuen Testament einsetzt, sagt von Jesus, er sei von Geburt an und sein ganzes Leben hindurch ohne Sünde gewesen. Wenn ihm eine so erhabene Heiligkeit zugesprochen wird, ist sein wahres Menschsein eher verdunkelt“¹.

¹ H. VORGRIMLER, *Jesus – Gottes und des Menschen Sohn*, Freiburg i.Br. 1984, 15.

Einigermaßen geschickt wird hier die ganze einhellige und ungebrochene Tradition der Kirche in eine „bestimmte“ verwandelt und damit suggeriert, das sei nur eine Sondermeinung von Frömmern gewesen.

Nach allem ist es kein Wunder, dass diese zutiefst arianische Tendenz der Herabsetzung auch vor der Gottesmutter nicht Halt macht. Schon lange müssen wir es ja ertragen, dass die allerseeligste Jungfrau zur „jungen Frau“ wird, die ihr Kind auf ganz normale Weise empfangen hat, so daß das einzigartige Privileg der Jungfrauengeburt zu einer rein geistigen Haltung verflüchtigt wird. Neuerdings macht uns „Der Sonntag“, die Kirchenzeitung für das Bistum Limburg, auf seiner Titelseite vom 12. Mai unter dem vielversprechenden Titel: „Eine Mutter, zum Greifen nahe“ auf ein in der Entstehung befindliches Buch der Theologin *Martina Kreidler-Kos*, Referentin für Frauenseelsorge, Ehe- und Familienpastoral in Osnabrück aufmerksam, das den Titel tragen soll: „Maria von Nazareth – Annäherungen“. Diese scheinen freilich von einer schulterklopfenden Vertraulichkeit zu sein, die mit einer echten Verehrung der Mutter Gottes wenig zu tun hat. „Maria“, so berichtet uns „Der Sonntag“ in seiner durchaus panegyrischen Vorschau, „wird so zu einer modernen Mutter, die zum Greifen nahe ist. Und nicht zu einer Frau, die sich demütig ihrem Schicksal fügt. Nicht Maria, die gehorsame Magd. Es waren Männer, die dieses Bild konstruierten. Und es waren Männer, die diese verklärte Maria zum Vorbild der Frau-

en machten. ‚Sie wurden ausgespielt gegen die Frauen, um sie klein zu halten‘, sagt Kreidler-Kos.“

Wir ersparen uns hier die Frage, was wohl der hl. *Ludwig Maria Grignion de Montfort* (1673-1716) oder der hl. *Alfons Maria de Liguori* (1669-1787), dem wir den herrlichen Hymnus an die Unbefleckte Empfängnis verdanken, zu diesem feministischen Unsinn gesagt hätten. Solche Erinnerungen werden ja heute bei aller lauthals beteuerten Hermeneutik der Kontinuität sogleich herablassend als Hinweise auf eine längst verstaubte Barockscholastik abgetan.

Hätten sich die Verfasser solcher wohlfeiler Banalisierungen noch ein wenig theologische Reflexionskraft bewahrt, dann würden sie schon sehr rasch sehen, dass sie uns Christus und seine hl. Mutter auf diese Weise nicht annähern, sondern vielmehr entfernen. Denn der Heiland ist uns ja nicht deshalb nahe, weil er unser Bruder oder Kollege ist, sondern weil er als der Sohn Gottes in den Himmel aufgefahren zur Rechten des Vaters sitzt und uns gerade deshalb stets gegenwärtig ist. Ebenso können wir jederzeit zu Maria unsere Zuflucht nehmen, weil der Gottessohn der Königin aller Heiligen, die von Ewigkeit her auserwählt ist, seine Mutter zu sein, keine Bitte abschlagen wird.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt/M.

MANFRED HAUKE

Papst Franziskus und die „Protodulie“ des heiligen Josef in den eucharistischen Hochgebeten

Die Vorbereitung im päpstlichen Wappen

Zu den katechetischen Akzentsetzungen im Pontifikat von Papst Franziskus zählt zweifellos die Förderung einer gesunden Volksfrömmigkeit. Erkennbar ist dies etwa in seinen marianischen Äußerungen und in den Bemerkungen zur besonderen Prägung des Juni als Herz-Jesu-Monat¹. Ins Licht gestellt wer-

den dabei auch bewährte Frömmigkeitsformen, die sich nördlich der Alpen zumindest bei den Mönche-Gern-Intellektuellen nicht immer großer Beliebtheit erfreuen. In sein päpstliches Wappen fügte Papst Franziskus neben ikonographischen Zeichen für Jesus (das jesuitische Christusmonogramm) und für Maria (ein achtzackiger Stern) auch ein Symbol für den hl. Josef ein, eine lilienähnliche Blüte (Tuberose). Die Erklärung des vatikanischen Pressesaales zum Wappen weist dabei auf die Ikonographie spanischen Ursprungs, wonach der Nährvater Jesus einen „Nardenzweig“ in der Hand trage. Franziskus wolle damit seine besondere Verehrung der Gottesmutter und des hl. Josef ausdrücken, des Schutzpatrons der universalen Kirche². Na-

¹ Vgl. die *Ansprache zum Angelus-Gebet*, 9. Juni 2013: „Der Monat Juni ist traditionell dem Heiligsten Herzen Jesu geweiht, höchster menschlicher Ausdruck der göttlichen Liebe“. Das „Hochfest des Heiligsten Herzens Jesu“ „verleiht dem ganzen Monat seine Stimmung. Der Volksfrömmigkeit liegt sehr an den Symbolen, und das Herz Jesu ist das Symbol der Barmherzigkeit Gottes schlechthin; aber es ist kein erdachtes Symbol, es ist ein wirkliches Symbol, das den Mittelpunkt darstellt, die Quelle, der das Heil für die ganze Menschheit entsprungen ist“.

² Vgl. *Sala Stampa Vaticana*, 18. März 2013: <http://attualita.vatican.va/sala-stampa/bollettino/2013/03/18/news/30649.html>. Die im

heliegend ist aber auch die Deutung des Wappens auf die Bedeutung der Heiligen Familie. Dass eine solche ikonographische Schwerpunktsetzung auch pastoral bedeutsam ist, dürfe klar sein. Die Verehrung der Heiligen Familie kann helfen, die Probleme der heutigen Familien im Lichte der Offenbarung zu betrachten und heilende Lösungen anzubieten.

Die Vorarbeit von Johannes XXIII. und seinen Nachfolgern

Zur Bedeutung des hl. Josef im päpstlichen Wappen passt das auf den 1. Mai 2013 datierte Dekret der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung *Paternas vices*, wonach der Nährvater Jesu künftig in allen eucharistischen Hochgebeten genannt werden soll, und zwar (wie bereits seit 1962 im Römischen Kanon) unmittelbar nach der Gottesmutter und vor den Aposteln.

Diese Entscheidung kommt überraschend. Zwar hatte *Johannes XXIII.* im Jahre 1962 angeordnet, den hl. Josef in das damals noch einzige eucharistische Hochgebet des römischen Ritus aufzunehmen, den römischen Kanon³. Der Bräutigam der Gottesmutter und Pflegevater Jesu wurde dabei unmittelbar nach der Jungfrau Maria genannt und noch vor den zwölf Aposteln. Dies ist alles andere als selbstverständlich, denn eine dermaßen herausgehobene Bedeutung des hl. Josef wird in der Frömmigkeitsgeschichte erst in der westlichen Kirche seit dem späten Mittelalter offenbar. Diese besondere Aufgabe des hl. Josef wurde freilich nicht von den Protestanten übernommen, die keine Heiligen anrufen, und bildet für die von der vollen Einheit mit der Kirche getrennten orientalischen Christen etwas Neues. Für eine Theologie, die vor allem das erste Jahrtausend betont und die ökumenischen Gemeinsamkeiten, war die Entscheidung von Johannes XXIII. sicher ein Wermutstropfen, zumindest kein Anlass für Begeisterung. Wie fremd die Gestalt des hl. Josef dem Hauptstrom der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie ist, zeigt sich etwa in der dritten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“, in dessen einschlägigem Stichwort theologiegeschichtliche und dogmatische Gesichtspunkte überhaupt nicht genannt werden⁴.

Dabei bildet der hl. Josef durchaus ein dogmatisches Thema, denn über ihn als gesetzlichem Vater ist Jesus Träger der an den König David gerichteten messianischen Weissagung: ohne Josef wäre Jesus nicht der verheißene Messias. Beim menschlichen Ursprung Jesu, den die Christologie behandelt, kann der davidische Ursprung auf gar keinen Fall fehlen. Für die Erziehung Jesu und somit für die spezifische Prägung seiner menschlichen Natur ist der hl. Josef entscheidend wichtig, der in gewisser Weise den himmlischen Vater vertritt⁵. Das gleiche gilt für die Mariologie: die Gottesmutter hat in einer (jungfräulichen) Ehe gelebt; Josef stand ihr als Bräutigam zur Seite. Es ist darum möglich, den hl. Josef sogar zum Gegenstand eines eigenen theologischen Traktates zu machen, der vor allem im spanischen und französischen Sprachraum als „Josephologie“ benannt wird. *Kardinal Lépicier* beispielsweise verfasste 1908 ein eigenständiges (wiederholt neu aufgelegtes und übersetztes) dogmatisches Handbuch über den hl. Josef im Rahmen seiner 25bändigen (!) Dogmatik⁶. Auch im deutschen Sprachraum gibt es durchaus beachtenswerte Studien über den hl. Josef⁷.

Im Hochgebet steht der hl. Josef noch vor den Aposteln. Diese besondere Auszeichnung ist nur zu erklären durch die innige Verbindung des Heiligen mit dem Geheimnis der Erlösung und hat sich im Bewusstsein der Kirche erst seit dem Mittelalter durchgesetzt. Zu bedenken ist dabei, dass in der Anfangszeit der Kirchengeschichte auch die Gottesmutter nicht sofort in ihrem höheren Rang gegenüber den Aposteln angesehen wurde. Dies ist freilich die Folge der Einsicht in ihre (auch biblisch begründete) Aufgabe als jungfräuliche Gottesmutter, die durch das Konzil von Ephesus (431) feierlich ins Licht gehoben wurde. Für den hl. Josef gilt hier Ähnliches⁸. Der vielleicht kräftigste Anstoß kam aus der geistlichen Erfahrung der hl. Theresa von Avila⁹.

In seinem Apostolischen Schreiben *Le voci* vom 19. März 1961 „über den Schutz des hl. Josef für das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil“ gab *Johannes XXIII.* einen Überblick über die Verehrung des hl. Josef bei seinen Vorgängern der vorausgehenden hundert Jahre und folgerte daraus, den Schutz des Heiligen besonders für das bevorstehende Konzil anzurufen. Im

Spanisches „flor di nardo“ genannte Tuberose, eine tropische Pflanze, die sich durch ihre weißen Blüten und ihren Wohlgeruch auszeichnet, ist freilich nicht identisch mit der Pflanze, die gängigerweise im Deutschen und Italienischen als „Narde“ benannt wird: so jedenfalls W. CAESAR, *Tuberose im Papstwappen*, in *Deutsche Apothekerzeitung*, 5.4.2013: <http://www.deutsche-apotheker-zeitung.de/spektrum/news/2013/04/05/tuberose-im-papstwappen/9793.html>. Vgl. auch den Artikel *Franziskus (Papst)* bei *Kathpedia*: [http://www.kathpedia.com/index.php?title=Franziskus_\(Papst\)#Wappen](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Franziskus_(Papst)#Wappen) (Zugang am 24. Juni 2013).

³ Vgl. T. STRAMARE, *Gesù lo chiamò Padre. Rassegna storico-dottrinale su san Giuseppe*, Città del Vaticano 1997, 39f. (deutsch: *Er gab ihm den Namen Jesus. Der heilige Josef in Leben und Lehre der Kirche*. Hrsg. von Josef Spindelböck, übersetzt von Claudia Reimüller, St. Josef-Verlag, Kleinrain 2005).

⁴ Vgl. J. ERNST u.a., *Josef, Mann Marias*, in: *LThK*³ 5 (1996) 999-1003. Genannt werden kurz die biblische Grundlage, ein um 400 entstandenes Apokryphon, Hinweise zur Ikonographie und zu religiösen Gemeinschaften. Besser war da noch die vorausgehende Auflage, die zumindest sehr cursorisch auf die Theologiegeschichte eingeht: J. BLINZLER, *Joseph, Nährvater Jesu I. NT und Apokryphen; II. Theologie und Kult*, in *LThK*² 5 (1960) 1129 f.

⁵ Vgl. Eph 3,14: „Ich beuge meine Knie vor dem Vater, nach dessen Namen jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt wird ...“.

⁶ Vgl. M. HAUKE, *Der hl. Josef im theologischen Werk von Kardinal Alexis-Henri-Marie Lépicier OSM (1863-1936)*, in: J. HATTLER – G. ROVIRA (Hrsg.), *Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte I*, Kassel 2006, 465-480.

⁷ Vgl. etwa der österreichische Jesuitendogmatiker J. MÜLLER, *Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung*, Innsbruck–Leipzig 1937, oder – aus neuerer Zeit – HATTLER – ROVIRA I-II (2006) sowie die Arbeiten von Johannes STÖHR, beispielsweise *Die providentielle Bedeutung des hl. Josef für die Heiligung des Familienlebens*, in: HATTLER – ROVIRA I (2006) 257-275; vgl. die Bibliographie auf der Internetseite <http://www.teol.de/BIB-JOS.htm>, sowie die umfangreichen Akten der internationalen Josefssymposien (zuletzt 2010 in Kalic). Unter den divulgativen Veröffentlichungen vgl. G. ROVIRA – R. SCHULTE-STAADT (Hrsg.), *Joseph von Nazareth. Der Mann im Hintergrund*, Augsburg 2007.

⁸ Vgl. die geschichtliche Durchsicht bei T. STRAMARE (1997) 27-34.

⁹ Vgl. M.-J. HUTT, *Die Verehrung des heiligen Josef im Leben der hl. Teresa von Avila*, in: HATTLER – ROVIRA I (2006) 481-487.

Gottesdienst der Kirche, so bemerkte Johannes XXIII., empfing Jesus Christus sofort die ihm entsprechende Anbetung als Abglanz des Wesens seines Vaters, eines Abglanzes, der sich in der Herrlichkeit der Heiligen widerspiegelte. Maria trat ins Licht schon in den ersten Jahrhunderten. Der hl. Josef hingegen, trotz einiger Hinweise bei den Kirchenvätern, „verbleibt Jahrhunderte lang in einer für ihn kennzeichnenden Verborgenheit, gleichsam als schmückende Figur im Lebensbild des Heilandes“. Es brauchte Zeit, bis sein Kult in das Herz der Gläubigen trat. Aber sobald dies geschah, zeigten sich in der Neuzeit hervorragende Früchte.

Johannes XXIII. erwähnt zunächst *Papst Pius IX.*, der nach dem Abbruch des Ersten Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1870 den hl. Josef als Schutzpatron der universalen Kirche ausrief und den Rang des Festes vom 19. März erhöhte. *Leo XIII.* veröffentlichte 1889 das bis dahin umfangreichste päpstliche Lehrschreiben über den hl. Josef (*Quamquam pluries*), wobei er (wie Johannes XXIII. anmerkt) den Heiligen besonders als Vorbild der Familienväter und der Arbeiter vorstellt. Auf Pius X. geht die von Ablässen nachhaltig geförderte Josefslitanei zurück. *Benedikt XV.* führt die Präfation des hl. Josef in das Messbuch ein. Angesichts des Ersten Weltkrieges rief er den Heiligen als Patron der Sterbenden an. *Pius XII.* begründete 1955 das jährliche Fest von Josef dem Arbeiter (1. Mai). Angesichts dieser päpstlichen Vorbereitung und der Wichtigkeit des bevorstehenden Konzils kann dessen Gelingen „keinem der Himmlischen (Heiligen) eher anvertraut werden als dem hl. Josef, dem Haupt der Familie von Nazareth und dem Beschützer der heiligen Kirche“¹⁰.

Am 13. November 1962, also kurz nach dem Beginn des Zweiten Vatikanums, erließ die Ritenkongregation im Namen von *Johannes XXIII.* ein Dekret über die Einfügung des Namens des hl. Josef in den Messkanon. Erinnert wird dabei an die Steigerung der Feierlichkeit bei der liturgischen Anrufung des hl. Josef durch die neueren Päpste, vor allem, die Wünsche des Ersten Vatikanums aufnehmend, die Ernennung zum himmlischen Schutzherrn *durch Pius IX.*¹¹. Das Zweite Vatikanische Konzil selbst erwähnt dann, dass die Kirche beim Eucharistischen Opfer auch den hl. Josef anruft¹². Diese konziliare Norm wird angenommen unter *Papst Paul VI.* (21. November 1964), aber seltenerweise wird sie nicht umgesetzt bei der Formulierung neuer Hochgebete, wie sie 1970 in das Messbuch Pauls VI. eingeführt wurden. Dies geschieht auch nicht unter dem Pontifikat Johannes Pauls II., der den hl. Josef sehr verehrte und ihm ein eigenes Apostolisches Schreiben widmete, *Redemptoris Custos* (1989)¹³. *Papst Benedikt XVI.*, dessen Taufname bekanntlich „Joseph“ lautet, hat schließlich die zahlreichen schriftlichen

Eingaben aufgenommen und approbiert, die nun Papst Franziskus bestätigt hat. Dies erwähnt das Dekret der Sakramentenkongregation, das wegen seiner Bedeutung wörtlich wiedergegeben sei:

DEKRET

über die Hinzufügung des Namens des hl. Josef in den eucharistischen Gebeten II, III, IV des Missale Romanum¹⁴

Indem dem Heiligen Josef von Nazareth die Funktion übertragen wurde, Ziehvater Jesu zu sein, wurde er zum Haupt der Familie des Herrn eingesetzt und erfüllte großzügig die ihm aus der Gnade der Heilsökonomie zugewiesene Mission. Da er vollkommen den Anfängen der menschlichen Heilsgeheimnisse zustimmte, ist er zu einem Musterbeispiel für jene wohlgefällige Demut geworden, die das Christentum für große Ziele bestimmt und zum Zeugen für jene allgemeinen, menschlichen und notwendigen Tugenden, um aufrichtige und authentische Nachfolger Christi zu sein. Durch diese Tugenden hat sich der Gerechte liebevoll um die Mutter Gottes gekümmert und widmete sich mit freudigem Engagement der Erziehung Jesu Christi. So ist er zum Hüter der wertvollsten Schätze von Gott Vater geworden und wurde so immerwährend durch die Jahrhunderte vom Volk Gottes als Hilfe des mystischen Leibes Christi, der die Kirche ist, verehrt.

In der Katholischen Kirche haben die Gläubigen schon immer eine ununterbrochene Verehrung des Heiligen Josef gezeigt und ständig und feierlich das Gedächtnis des keuschen Ehemanns der Mutter Gottes und des himmlischen Patrons der ganzen Kirche begangen, ja bis zum dem Punkt, dass der Selige Johannes XXIII. während des Zweiten Vatikanischen Konzils verfügte, dass der Name des Heiligen Josef in den antiken Römischen Canon aufgenommen werde. *Papst Benedikt XVI.* hat dankbar die vielen frommen schriftlichen Wünsche aufgegriffen und approbiert, die von vielerlei Orten herkamen und die nun *Papst Franziskus* bestätigt hat, indem man die Fülle der Gemeinschaft der Heiligen betrachtet, die einst zusammen mit uns Pilger in der Welt waren und die uns nun zu Christus führen und uns mit ihm vereinen.

Unter Berücksichtigung dieses Sachverhaltes ordnet diese Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung kraft der ihr von *Papst Franziskus* erteilten Fakultät bereitwillig an, dass der Name des Heiligen Josef, des Bräutigams der Seligen Jungfrau Maria, von nun an in den eucharistischen Gebeten II, III und IV des Missale Romanum, editio typica tertia, nach dem Namen der Seligen Jungfrau Maria in folgender Weise hinzugefügt wird: im eucharistischen Hochgebet II: „ut cum beata Dei Genetrice Virgine Maria, beato Ioseph, eius Sponso, beatis Apóstolis“; im eucharistischen Hochgebet III: „cum beatissima Virgine, Dei Genetrice, Maria, cum beato Ioseph, eius Sponso, cum beatis Apóstolis“; im eucharistischen Hochgebet IV: „cum beata Virgine, Dei Genetrice, Maria, cum beato Ioseph, eius Sponso, cum Apóstolis“.

Was die in lateinischer Sprache verfassten Texte betrifft, so werden diese Formeln benutzt, die von nun an als „typisch“ deklariert werden. Die Kongregation wird sich im Folgenden selber um die Übersetzungen in die am meisten gebrauchten westlichen Sprachen kümmern; diejenigen Formeln, die in anderen Sprachen abgefasst werden, müssen in Übereinstimmung mit dem Recht von den jeweiligen Bischofskonferenzen erstellt werden und vom Apostolischen Stuhl durch dieses Dikasterium rekognosziert werden.

Ungeachtet gegenteiliger Bestimmungen.

¹⁰ JOHANNES XXIII., Apost. Schreiben *Le voci*, 19. März 1961, http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/documents/hf_j-xxiii_apl_19610319_s.giuseppe_it.html.

¹¹ Vgl. SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Decretum De S. Joseph nomine Canonii Missae inserendo*, in AAS 54 (1962) 873.

¹² Vgl. *Lumen gentium* 50.

¹³ Vgl. auch die Zusammenfassung der lehramtlichen Aussagen Johannes Pauls II. bei T. STRAMARE (1996) 41-44. Ganz ausführlich: *La Exhortación apostólica de ss. Juan Pablo II „Redemptoris custos“*. Aspectos teológicos y pastorales, Simposio Internacional sobre San José (San Salvador 16.-23.9. 2001), (VIII Simposio internacional sobre San José), Mexico 2001.

Aus der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 1. Mai 2013, Heiliger Joseph, der Arbeiter.

Antonio Kard. Cañizares Llovera, Präfekt
+ Arthur Roche, Erzbischof Sekretär

Hinzugefügt werden dann im Anhang die vorgesehenen deutschen Übersetzungen, die in die neue Ausgabe des Römischen Messbuches eingehen werden, die derzeit vorbereitet wird:

Eucharistisches Hochgebet II: „mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, dem seligen Joseph, ihrem Bräutigam, mit deinen Aposteln ...“;

Eucharistisches Hochgebet III: „mit der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit dem seligen Joseph, ihrem Bräutigam, mit deinen heiligen Aposteln ...“;

Eucharistisches Hochgebet IV: „mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit dem seligen Joseph, ihrem Bräutigam, mit deinen Aposteln ...“.

Kurzer Kommentar

Das Dekret betont die spezifische Sendung (*missio*), die dem hl. Josef aus der Gnade der Heilsgeschichte zuwächst. Die grundlegende Aufgabe erscheint schon in ersten Worten: „Pater-nas vices erga Iesum exercens“, „Die väterliche Stelle gegenüber Jesus einnehmend ...“. Dieser Ausdruck lässt sich als „Ziehvater“ übersetzen. Zu berücksichtigen ist dabei, dass Johannes Paul II. in *Redemptoris custos* (1989) mit dem hl. Augustinus von einer wahren Vaterschaft des hl. Josef spricht (nicht im Sinne der Zeugung, wohl aber im gesetzlichen Sinne des jüdischen Rechtes und in der Erziehung)¹⁴. Gleichzeitig kann Johannes Paul II. auch eine „Putativvaterschaft“ („mutmaßliche“ Vaterschaft) erwähnen¹⁵. Diese berechnete Sprachregelung geht auf Lk 3,23 zurück: „wie man meinte (Vulgata: *ut putabatur*), war Jesus Sohn Josefs“. Gegenüber der Bemerkung Mariens, sein „Vater“ und sie hätten ihn mit Schmerzen gesucht, antwortet Jesus mit dem Hinweis auf „seinen“ Vater, den im Himmel (vgl. Lk 2,48f). Diese begriffliche Spannung löst sich erklären mit der Unterscheidung des *Estius* († 1613): „Josef war wahrer Vater im Blick auf die Ehe“, aber „nur mutmaßlich im Blick auf die Zeugung“¹⁷.

Jeder Vater vertritt in gewisser Weise die Autorität von Gott Vater gegenüber den ihm Anvertrauten, wie schon der hl. Paulus andeutet (Eph 3,14). Gott Vater wird in der Folge eigens genannt: „So ist er zum Hüter (*custos*) der wertvollsten Schätze von Gott Vater geworden ...“. Diese Schätze sind Jesus und Maria. Die Aufgabe gegenüber der Heiligen Familie findet freilich ihre Fortsetzung gegenüber dem mystischen Leib Christi, der Kirche, als deren „Hilfe“ (*subsidium*) Josef erscheint.

Mit der väterlichen Aufgabe verbunden ist es, „Haupt der Heiligen Familie“ zu sein, wie es die Josefspräfatation formuliert

(im Dekret heißt es: „super Familiam Domini constitutus“). Dass der Vater (in aller Regel) die Aufgabe des „Hauptes“ der Familie übernehmen sollte, lässt sich gut am Beispiel des hl. Josef ablesen. „Haupt“ der Familie zu sein, ist dabei als Dienst zu sehen, wie es auch das Dekret deutlich macht: durch all seine Tugenden, insbesondere die „Demut“, „hat sich der Gerechte liebevoll um die Mutter Gottes gekümmert und widmete sich mit freudigem Engagement der Erziehung Jesu Christi“.

Die Einfügung in das Hochgebet selbst betont die Aufgabe des hl. Josef als „Bräutigam“ der „seligen Jungfrau und Gottesmutter“ Maria. Der Bund zwischen Maria und Josef war eine wahre Ehe. Die biblischen Texte stellen Josef als „Mann“ Marias vor (Mt 1,16.19) und Maria als „Frau“ Josefs (Mt 1,20.24). Schon *Augustinus* betont, dass die Ehe nicht durch den fleischlichen Umgang begründet wird, sondern durch das gegenseitige Jawort, den Konsens. Die spezifischen „Güter“ der Ehe (Treue, Nachwuchs, Unauflöslichkeit – *fides, proles, sacramentum*) finden sich auch bei den Eltern Jesu¹⁸.

Für Maria hat die Theologie im 13. Jh. den Fachbegriff der „Hyperdulie“ eingeführt, der „Verehrung“ (*dulia*), die über die aller anderen Heiligen hinausgeht¹⁹. Weil Maria unmittelbar durch ihr Jawort bei der Verkündigung des Engels und unter dem Kreuz an der Erlösung mitgewirkt hat, kommt ihr als Gottesmutter (nach den Worten des hl. Thomas von Aquin) eine gleichsam unendliche Würde zu²⁰. Im Unterschied zu Maria ist Josef nicht innerlich am Geheimnis der Inkarnation und der Erlösung beteiligt²¹, aber auch er dient auf einzigartige Weise dem Geheimnis der Erlösung. Durch „die Ausübung seiner Vaterschaft“ gegenüber dem Mensch gewordenen Sohn Gottes „wirkt er in der Fülle der Zeit an dem großen Geheimnis der Erlösung mit und ist tatsächlich ‚Diener des Heils‘“²². Da Josef in der Heilsökonomie nicht die Würde Mariens als Gottesmutter erreicht, steht er in der Gnadenordnung unter ihr; insofern er über allen anderen Heiligen steht, bezeichnet die Theologie seine Vorrangstellung auch als „Protodulie“, „Erstverehrung“: „sie hebt sich wesentlich ab von der der übrigen Heiligen, denn deren Verehrung gründet einzig auf der heiligmachenden Gnade, die in den verschiedenen Heiligen bloß *graduell* verschieden ist, während er noch wegen seiner ganz einzigartigen Beziehung zum menschengewordenen Wort verehrt werden muss“²³. Von der Sache her ist also die Einfügung des hl. Josef in den Kanon nach dem Namen Mariens ein Bekenntnis zur Lehre von der „Proto-

¹⁸ Vgl. AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia* 11,13 (PL 44, 421). Zur Ehe mit Maria vgl. auch M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 172-174.

¹⁹ Vgl. A. BODEM, *Hyperdulie*, in: *Marienlexikon* 3 (1991) 277.

²⁰ Vgl. *Summa theologiae* I q. 25 a. 6 ad 4.

²¹ Vgl. dazu BODEM (1937) 216; HAUKE, *Josef* (2006), 473f (im Anschluss an die Präzisierungen von LÉPICIER); A. ZIEGENAUS, *Josef Davidsohn – Die Funktion Josefs in der Heilsgeschichte*, in: HATTLER – ROVIRA I (2006) 305-311 (310f). Eine weiter gehende Perspektive, die von einer gewissen Mitwirkung an der objektiven Erlösung spricht, entwickeln einige spanische Autoren, neuerdings insbesondere J. FERRER ARELLANO, *San José nuestro Padre y Señor. La Trinidad de la tierra. Teología y espiritualidad josefina*, Madrid 2007, 131-180.

²² JOHANNES PAUL II., *Redemptoris custos* (1989), Nr. 8.

²³ J. POHLE – J. GUMMERSBACH, *Dogmatik* II, Paderborn¹⁰1956 (Nachdruck 1968), 389.

¹⁴ Wir übernehmen die Übersetzung von der Internetseite des Vatikan, www.vatican.va ... (24.6.2013).

¹⁵ Vgl. *Redemptoris custos*, Nr. 7f; 26.

¹⁶ Vgl. *Redemptoris custos*, Nr. 15; 22; 27f.

¹⁷ ESTIUS, IV Sent. D. 30 § 11, zitiert in STRAMARE (1997) 48.

dulie“. „Die Bezeichnung der Verehrung der heiligen Joseph mit dem Ausdruck *protodulia* erscheint insofern nicht ganz entsprechend und glücklich zu sein, als sie leicht dahin verstanden werden könnte, dass seine Verehrung und Verehrungswürdigkeit sich nur graduell über die der anderen Heiligen erhebe, was ein

Irrtum wäre; aber es dürfte nicht leicht sein, einen anderen ganz entsprechenden Terminus an die Stelle zu setzen“²⁴.

Die stärkere Gegenwart des hl. Josef in der Liturgie der Kirche ist eine hilfreiche Anregung für die Theologie, die besondere Aufgabe des Heiligen im Geheimnis der Erlösung und in der Gemeinschaft der Kirche zu bedenken. Verstärkt genutzt werden sollten auch für die liturgische Praxis die bereits vorhandenen Möglichkeiten: dazu gehört die *Votivmesse zum hl. Josef*, die seit 1920 besonders für den Mittwoch empfohlen wurde²⁵. Zu wünschen wäre angesichts der neuesten Entwicklung, dass auch in die geplante Neuausgabe des „Gotteslob“ (neben anderen dringenden Verbesserungen) die Litanei vom hl. Josef aufgenommen würde²⁶. Dem Anschluss der deutschsprachigen Katholiken an die Überlieferung der Weltkirche und die lebendige Volksfrömmigkeit in anderen Ländern würde dies sicherlich gut tun.

²⁴ MÜLLER (1937) 218.

²⁵ Vgl. H. AUF DER MAUR, *Feste und Gedenktage der Heiligen*, in H. AUF DER MAUR – P. HARNARCOURT, *Feiern im Rhythmus der Zeit* II/1 (Gottesdienst der Kirche 6,1), Regensburg 1994, 65-357 (233).

²⁶ Vgl. J. STÖHR, *Gotteslob und Menschenrücksichten? Randnotizen zum Vorabdruck des neuen Gebets- und Gesangbuchs*, in THEOLOGISCHES (2013) 207-212 (207); erweitert demnächst in: *Una Voce Korrespondenz* 43 (2013).

Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano (Schweiz)

MICHAEL GURTNER

Zur Interpretation der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche *Lumen gentium* bei Joseph Ratzinger

1. Einführung

Unter den Dokumenten, welche das Zweite Vatikanische Konzil promulgiert hat, nimmt die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* in einem gewissen Sinne den ersten Platz ein, und das aus zwei Gründen. Einerseits reflektierte in diesem Dokument die Kirche über sich selbst. Zu verstehen, wie die Kirche über sich selbst denkt und wie sie sich selbst sieht, ist eine wichtige Grundvoraussetzung, um die anderen Texte und Themen des Konzils so verstehen zu können, wie sie gemeint sind. Von daher stellt *Lumen gentium* innerhalb der Konzilstexte einen hermeneutischen Schlüssel zu deren rechten Lesart dar, besonders was auch die praktischeren Belange, wie etwa das kanonische Recht oder die Liturgie anbelangt. Das Handeln der Kirche nimmt nämlich immer Maß an dem, was sie selbst wesentlich ist und was daraus folgend ihr Glaube hinsichtlich ihrer selbst ist. *Agere sequitur esse* lehrt uns die Scholastik. Das rechte Handeln formt sich aus dem wirklichen Sein. Wenn die Kirche nun über ihr von Christus gestiftetes Wesen nachsinnt, so muss diese Erkenntnis im Glauben münden und seinen Niederschlag in ihrem praktischen Tun finden: was sie lehrt, wie sie ihren Kult begeht und wie sie sich rechtliche Ordnung gibt.

Damit ist auch bereits der zweite Grund angedeutet, weshalb *Lumen gentium* das Zentrum der Konzilstexte darstellt: es stellt keine Konstitution dar, welche sich die Kirche selbst in einem positiven Satzungsakt gegeben hätte, gleichsam einer Überein-

kunft, auf deren Verbindlichkeit man sich untereinander einigt, weil sie auf dem Fundament eines Konsenses der Mehrheit fußt, sondern es ist eine „dogmatische Konstitution“, d.h. eine Konstitution, welche über Dinge des Glaubens und damit von Gott her kommende Dinge handelt, konkret: des Glaubens der Kirche über sich selbst. Der rechte Glaube (d.h. das rechte Verständnis ihres substantiellen *esse*) ist Voraussetzung, damit auch ihr *agere* rechtens sein kann. Eine dogmatische Reflexion ist dabei noch gewiss keine Garantie für das Rechtsein ihres Lehrens und Handelns, aber doch deren notwendige Voraussetzung. Eventuelle Mängel im *agere* können ihren Ursprung daher darin haben, dass es einen Mangel in der Erkenntnis des *esse* gibt (*defectus in fide*), oder aber in der Umsetzung des an sich recht Erkannten (*defectus in effectu*).

Aus diesem Grund ist das Gewicht von *Lumen gentium* besonders groß, und so kann es auch nicht verwundern, wenn es (vielleicht neben der Liturgiekonstitution) zu einem der meist diskutierten und meist kommentierten Konzilsdokumente geworden ist, weil sich hier im Glauben der Kirche die praktischen Konsequenzen entscheiden, wenn das Handeln der Kirche ihrem Glauben entspricht, und wenn dieser rechtens ist, d.h. mit der von Gott her stammenden absoluten Wahrheit übereinstimmt. In dieser Debatte kann freilich die eminente und, um es bildhaft zu formulieren, „sonore“ Stimme Joseph Ratzingers nicht fehlen, welcher im Laufe seines reichen theologischen

Wirksams zahlreiche Male auf die Konstitution *Lumen gentium* zurückgekommen ist.

2. Die lehramtliche Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanums

Die Fragestellung

Zunächst sei gefragt, welche Verbindlichkeit Ratzinger dem letzten Konzil als Ganzem zuschreibt. Die Kirchenkonstitution steht nämlich nicht allein und losgelöst da, sondern ist Teil eines größeren Ganzen, eben der Konzilstexte in ihrer Gesamtheit. Was also Ratzinger über das Zweite Vatikanum im Allgemeinen aussagt, besonders hinsichtlich seines lehramtlichen Stellenwertes, hat somit auch Gültigkeit für *Lumen gentium* als dessen Bestandteil. Dies schließt freilich nicht aus, dass es darüber hinaus nicht auch noch *specifica* gäbe, welche speziell für *Lumen gentium* oder aber auch nur für einzelne seiner Aussagen Geltung hätten. Aber die rechte Interpretation von *Lumen gentium* hängt davon ab, welchen lehramtlichen Stellenwert das letzte Konzil als solches hat. Diese Frage gibt nämlich auch die größtmögliche Gewichtung der Konstitution über die Kirche an, da kein Teil des Konzils über den Gesamtstellenwert des Konzils als Ganzes hinausgehen kann. *Lumen gentium* kann also nichts für sich beanspruchen, was nicht auch ein Konzil im Allgemeinen, oder was das Zweite Vatikanische Konzil im Speziellen für sich beanspruchen kann. Von daher sind die Kreise dann enger und enger zu ziehen: vom Konzil hin zu *Lumen gentium* und dann weiter hin zu dessen einzelnen Aussagen.

Dass die Diskussion darüber noch keinesfalls abgeschlossen ist, zeigt nicht zuletzt auch die Tatsache, dass es unter Theologen, Bischöfen und selbst unter den Kurienkardinälen die unterschiedlichsten Angaben über die lehramtliche Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der einzelnen Dokumente und Textpassagen gibt. Die Diskussion erstreckt sich zwischen den „Ugualisten“, welche meinen, mindestens de facto hätten alle Konzilsdokumente und -aussagen denselben Stellenwert und dieselbe lehramtliche Verbindlichkeit, und den „Differenzialisten“, welche für eine genauere Differenzierung der einzelnen Aussagen und deren lehramtlichen Stellenwert plädieren, und die Verbindlichkeit aus genaueren Kriterien ableiten wollen als einfach aus der bloßen formalen Zugehörigkeit zu einem Konzil.

Hier mag die berechtigte Frage erscheinen, weshalb eine solche Debatte eigentlich noch nötig sei angesichts der Tatsache, dass das Zweite Vatikanum ja nicht das erste, sondern bereits das einundzwanzigste Konzil der Kirchengeschichte war. Müsste diese Frage nicht allein schon von daher längstens geklärt sein? Findet man die Antwort auf diese Frage nicht in der theologiegeschichtlichen Beobachtung, wie die Kirche in der Vergangenheit mit ihren Konzilien umgegangen ist?

Das Zweite Vatikanische Konzil ist ein Konzil sui generis

Nun, hierzu ist festzuhalten, dass das Zweite Vatikanum ein Konzil *sui generis* ist. In der Zeit bis zum letzten Konzil, bis hinein in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts, war es relativ klar, welchen Stellenwert die Konzilien und deren einzelnen Aussagen hatten. Das Zweite Vatikanum war das erste Konzil der Geschichte, welches seine einzelnen Texte bewusst unterschiedlichen Textgattungen zuordnete: Konstitutionen, Dekreten, Erklärungen. Schon allein von dieser Tatsache her sehen wir, dass wir das Konzil nicht in dessen eigener Intention ernst nehmen, wenn wir einfach so tun, als hätte es selbst denselben lehramtlichen Stellenwert für all seine Texte und Aussagen beanspruchen wollen. Das Konzil zu respektieren bedeutet deshalb gera-

de auch, die von ihm selbst gewollte Unterschiedlichkeit in der Verbindlichkeit der einzelnen Aussagen zu respektieren und zu befolgen.

Diese Unterscheidung war implizit zwar auch bereits in den vorangegangene Konzilien gegeben, wenngleich sie nicht so offen in Erscheinung trat: das Konzil von Trient, beispielsweise, kannte aus formaler Sicht nur Dekrete, und das Erste Vatikanum nur Konstitutionen. Und dennoch war es an sich immer klar, dass trotzdem innerhalb dieser Konzilstexte ein gewisser Unterschied herrschte: das Erste Vatikanum etwa beinhaltete sogar ein Dogma im engsten Sinne, d.h. als eine feierliche Promulgation eines verbindlichen Glaubenssatzes (allein dadurch sind die anderen Texte schon in ihrem theologischen Gehalt eindeutig unterschieden), und das Konzil von Trient fasste jenes, was vorhin in den einzelnen Dekreten dargelegt worden war, in den *canones*, d.h. kurzen, negativ formulierten Anathemen einer Häresie zusammen, wodurch eine negative theologische Qualifikation gegeben ist, welche im Umkehrschluss eine positive, für die gesamte Kirche (die „gesamte Kirche“ umfasst ebenso auch die nachfolgenden Generationen) verbindliche Lehraussage beinhaltet, wodurch diese einzelnen Lehrsätze ein Dogma im strikten Sinne darstellen. Man kann also von echten kirchlichen Lehrurteilen sprechen.

Das Zweite Vatikanum hingegen hat auf solche lehramtliche Festlegungen bewusst verzichtet und hat auch keine theologischen Fragen letztverbindlich klären wollen. Allein von daher stellt sich ganz generell erneut die Frage nach der Verbindlichkeit von Konzilstexten und den anzuwendenden Kriterien – generell, und ganz speziell dann auch für das Zweite Vatikanum.

Die dogmatischen Summen hatten dieser Frage kaum einen großen Platz eingeräumt, schlichtweg weil dies nicht nötig erschien bzw. war. Der mehrbändige „große Schmaus“ aus den 50er Jahren beispielsweise erwähnt nur ganz beiläufig in einem Satz die Bedeutung der Konzilien, nämlich wenn er davon spricht, dass das kirchliche Lehramt den Glauben an das Ganze der Offenbarung entweder durch eine päpstliche Kathedralentscheidung oder durch eine Konzilsentscheidung vollzieht. Hierbei ist, wohlgemerkt, von lehramtlichen Definitiventscheidungen des Konzils die Rede, nicht aber von einfachen Aussagen eines Konzils¹.

Etwas näher geht *Diekamp-Jüssen* auf die Thematik ein, wenngleich das Thema ebenfalls keine große Rolle zu spielen scheint: sie wird auch hier nur kurz angeschnitten, und zwar nicht als eigenes Thema, welches systematisch erschlossen wird, sondern eingebaut in den Kontext der Frage nach den Unfehlbarkeitskriterien des kirchlichen Lehramtes als solchem².

Wenn die Kirche etwas als verbindlich zu glaubendes Lehrgut vorlegen möchte, so tut sie dies stets explizit und in einer präzisen Terminologie, welche jede Zweideutigkeit und jeden Interpretationsspielraum strikt auszuschließen sucht. Im letzten Konzil hingegen hat die Kirche dafür optiert, einerseits auf die Ausübung der höchsten Lehrautorität zu verzichten, andererseits aber hat sie auch eine neue Art von Konzilsarbeit angewandt, welche nicht auf Lehrentscheidungen abzielte, und darüber hinaus den

¹ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* III/1, München 1958, S. 779.

² Vgl. F. DIEKAMP- K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik*, Wil 2013, S. 31; 58f.; 78f.

einzelnen Texten bewusst ein je unterschiedliches Gewicht gab. Von daher waren allein schon die Zielsetzung und der Zweck des Konzils anders, als man es von den vorangegangenen Konzilien gewohnt war.

Die theologische Diskussion über die rechte Interpretation der einzelnen Texte des letzten Konzils und die ihr vorausgehenden Kriterien ist letztlich noch offen und mitunter auch kontrovers. Doch einen sehr überzeugenden Ansatz finden wir dafür sicher bei Ratzinger, der für eine sehr differenzierte Linie steht, welche gut zu unterscheiden weiß.

Die Klärung dieser Grundsatzfrage (welche in diesem Rahmen sicher nicht in aller Ausführlichkeit geschehen kann, sondern sich auf das beschränken muss, was für die weitere Gedankenführung notwendig ist), ist im Übrigen auch die logische Voraussetzung dafür, sagen zu können, was es heißt, „das Konzil anzunehmen“, wie es oftmals als Forderung und als Kriterium des Katholischseins, und damit auch der vollen Kirchenzugehörigkeit formuliert wird.

3. Was es heißt, „das Konzil anzunehmen“

Das gesamte Konzil annehmen

Im Jahre 1984 hat der damalige Kardinalpräfekt in seinem berühmten Interview-Buch mit *Vittorio Messori* festgehalten, dass das Zweite Vatikanische Konzil insgesamt angenommen werden muss: „Wie ich noch ausführlicher erläutern werde, lautet meine Diagnose: Es handelt sich um eine echte Krise, die behandelt und kuriert gehört. Ich bekräftige sodann auch, dass für diese Heilung das II. Vatikanum eine Realität ist, die voll akzeptiert werden muss, jedoch unter der Bedingung, dass es nicht bloß als ein Ausgangspunkt angesehen wird, von dem man sich laufend entfernt, sondern als Basis, auf der ständig aufgebaut werden muss“³.

„Das Konzil in seinem Gesamt anzunehmen“ stellt jedoch keinen Kontrast zu einer differenzierten Sichtweise dar, so wie wir es von Ratzinger gewöhnt sind; „das Konzil im Gesamt anzunehmen“ bedeutet nämlich, jeden Text als genau das anzunehmen, was er in Wirklichkeit ist, und ihm eben jenen (und ausschließlich jenen) Stellenwert zuzuschreiben, den er tatsächlich hat. Nur jenes ist eine wirkliche „Annahme des Konzils“, was den Texten nichts zuzuschreiben versucht, was sie weder sind noch aussagen. Eine authentische Annahme des Konzils beachtet notwendigerweise auch den unvergleichbaren Charakter des Zweiten Vatikanums hinsichtlich der Vorgängerkonzilien und respektiert die jeweilige Natur der einzelnen Dokumente und Textpassagen.

Mit anderen Worten: Nach Ratzinger ist das gesamte Konzil als solches „gültig“, wenn wir es so nennen wollen, d.h. das gesamte Konzil ist Teil des authentischen kirchlichen Lehramtes und hat auch als solches respektiert zu werden, was jedoch nicht bedeutet, dass es innerhalb dieses Lehramtes nicht auch Unterschiede gäbe, welche ebenso zu respektieren sind, auch wenn nicht jede lehramtliche Aussage unfehlbar und abgeschlossen ist.

Aus der Theologiegeschichte wissen wir, dass es auch im Lehramt ein Wachstum in der Erkenntnis einer Sache geben kann, was impliziert, dass eine lehramtliche Aussage an sich nicht auch immer ausgereift sein muss. „Lehramt“ bedeutet

nicht in jedem Fall, dass es sich um eine abgeschlossene Erkenntnis einer Wahrheit handelt, sondern besagt zunächst einmal, dass es sich um eine offizielle Position der Kirche handelt. Die Graduierung der theologischen Qualifikation ist dann noch einmal eigens durch das jeweilige Genus bestimmt. Auch eine nicht voll abgeschlossene Aussage ist somit Teil des kirchlichen Lehramtes, welches sich auch hinsichtlich einer Vertiefung und einer größeren Annäherung an die göttliche Wahrheit entwickeln kann (solange es sich nicht um ein Dogma im eigentlichen Sinn handelt, welches als solches feierlich promulgiert und als unfehlbare Glaubenswahrheit abgeschlossen ist).

Das „gesamte Konzil anzunehmen“ beinhaltet auch, die unterschiedlichen theologischen Qualifikationen zu respektieren

Auf genau diese Thematik der unterschiedlichen Graduierung der lehramtlichen Verbindlichkeit der einzelnen Konzilstexte kam der Kardinal zwei Wochen nach den illegitimen Bischofsweihen durch Msgr. *Marcel Lefebvre* im Juni 1988 zu sprechen und präziserte diese seine Sichtweise, welche er in seinem Interview mit *Vittorio Messori* vorgelegt hatte. Kardinal Ratzinger sagte diesbezüglich: „Im grundlegenden Teil der Übereinkünfte hatte Lefebvre anerkannt, dass er das Zweite Vatikanum und die Aussagen des postkonziliaren Lehramtes akzeptieren muss, und zwar mit der Autorität, die dem jeweiligen Dokument zukommt. Es ist widersinnig, dass gerade diejenigen, die keine Gelegenheit ausgelassen haben, um vor aller Welt ihren Ungehorsam – gegenüber dem Papst und den Aussagen des Lehramtes in den letzten 20 Jahren – zu verkünden, gerade diejenigen sind, die diese Haltung als zu lau verurteilen und fordern, einen totalen Gehorsam gegenüber dem Zweiten Vatikanum zu verlangen. Man hat auch behauptet, dass der Vatikan Lefebvre ein Recht auf Uneinigkeit zugestanden habe, was man den Komponenten progressistischer Tendenz dauernd verweigere. In Wahrheit war das Einzige, was man in der Übereinkunft – entsprechend *Lumen gentium* Nr. 25 – bestätigte, die einfache Tatsache, dass nicht alle Dokumente des Konzils den gleichen Rang haben“⁴.

Ratzinger interpretiert also LG 25 (in diesem Artikel spricht das Konzil über die Funktion des bischöflichen Lehramtes) dahingehend, dass „das Konzil zu akzeptieren“ notwendigerweise auch impliziert, dass die Unterschiedlichkeit der einzelnen Texte zu respektieren sei.

Der Kardinalpräfekt fährt weiter fort: „Die Wahrheit ist, dass das Konzil selbst kein Dogma definiert hat und sich bewusst in einem niedrigeren Rang als reines Pastoralkonzil ausdrücken wollte; trotzdem interpretieren es viele, als wäre es fast das Superdogma, das allen anderen die Bedeutung nimmt. Dieser Eindruck wird besonders durch Ereignisse des täglichen Lebens verstärkt. Was früher als das Heiligste galt – die überlieferte Form der Liturgie – scheint plötzlich als das Verbotenste und das Einzige, was man mit Sicherheit ablehnen muss. Man duldet keine Kritik an den Maßnahmen der nachkonziliaren Zeit; wo aber die alten Normen oder die großen Glaubenswahrheiten – zum Beispiel die leibliche Jungfräulichkeit Marias, die körperliche Auferstehung Jesu, die Unsterblichkeit der Seele etc. – im Spiel sind, da reagiert man entweder überhaupt nicht, oder nur in extrem abgeschwächter Form. Ich selbst habe als Profes-

³ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, S.32.

⁴ J. RATZINGER, 13. Juli 1988, *Rede vor chilenischen Bischöfen*.

sor sehen können, wie selbst der Bischof, der vor dem Konzil einen einwandfreien Professor wegen seiner etwas ungehobelten Reden ablehnte, sich nach dem Konzil nicht in der Lage sah, einen anderen Professor abzulehnen, der offen einige fundamentale Glaubenswahrheiten leugnete. Das führt bei vielen Menschen dazu, dass sie sich fragen, ob die Kirche von heute wirklich noch die gleiche ist wie gestern, oder ob man sie nicht ohne Warnung gegen eine andere ausgetauscht hat. Der einzige Weg, das Vatikanum II glaubwürdig zu machen, besteht darin, es klar als das darzustellen, was es ist: ein Teil der ganzen und einzigen Tradition der Kirche und ihres Glaubens⁴⁵.

Das Zweite Vatikanum wollte Lehrkontinuität

Der Kardinal sieht also im Zweiten Vatikanum ein Konzil, welches sich im Vergleich zu den vorangegangenen Konzilien aus eigenem Entschluss mit einem niedrigeren Rang begnügt hat, nämlich jenem eines Pastoralkonzils. Im bereits erwähnten Interview-Buch „*Zur Lage des Glaubens*“ finden wir auch eine Erklärung des Konzilsteilnehmers Ratzinger, weshalb sich das Konzil gerade so und nicht anders entschieden hat: „Einem solchen Schematismus eines *Vor* und eines *Nach* in der Geschichte der Kirche, der überhaupt nicht gedeckt ist durch die Dokumente, die nichts anderes tun, als die Kontinuität des Katholizismus zu bekräftigen, heißt es entschieden entgegenzutreten. Es gibt keine *vor-* oder *nach-*konziliare Kirche: Es gibt nur eine und einzige Kirche, die auf dem Weg des Herrn hin unterwegs ist, indem sie den Schatz des Glaubens, den er selbst ihr anvertraut hat, beständig vertieft und immer besser versteht. In dieser Geschichte gibt es keine Sprünge, es gibt keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität. Das Konzil hatte keineswegs vor, eine Zweiteilung der Zeit der Kirche einzuführen“⁴⁶. Im weiteren Verlauf seiner Analyse erinnert der Kirchenfürst daran, dass es „keinesfalls in der Absicht des Papstes lag, der die Initiative zum II. Vatikanum ergriffen hat, Johannes XXIII., und dessen, der es treu weiterführte, Paul VI., ein *depositum fidei* zur Diskussion zu stellen, das vielmehr für beide als unbestritten und bereits gesichert galt“⁴⁷.

Kardinal Ratzinger spielt dabei besonders auf die (vielfach „unterschlagene“) Eröffnungsansprache von *Papst Johannes XXIII.* an und drängt auf die bleibende Gültigkeit des Auftrags, welcher an das Konzil gestellt war, und stellt diesen Auftrag als Ausgangspunkt und Grundlage des rechten Verständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils dar⁸.

Dogmenjuridische Aspekte sind nicht hinreichend

Joseph Ratzinger liegt jede Interpretation fern, welche eine lehramtliche Aussage unter rein „dogmenjuridischen“ Aspekten bewerten möchte. Diese Tendenzen können wir heute erneut besonders bei jenen beobachten, welche an sich gegen kirchliche Rechtssprüche jeglicher Art sind, diesen die „liebende Barmher-

den himmlischen Gütern zu streben und die irdischen Güter so zu gebrauchen, dass dabei nicht ein Hindernis für die ewige Seligkeit entsteht ... Damit aber diese Lehre die vielen und verschiedenen Bereiche menschlicher Aktivitäten erreicht, den Einzelnen, die Familien wie die Gesamtgesellschaft, ist es vor allem notwendig, dass die Kirche sich nicht von der unveräußerlichen Glaubensüberlieferung abwendet, die sie aus der Vergangenheit empfangen hat. Gleichzeitig muss sie auf die Gegenwart achten, auf die neuen Lebensverhältnisse und -formen, wie sie durch die moderne Welt geschaffen wurden. Diese haben neue Wege für das katholische Apostolat eröffnet. Deshalb blieb die Kirche nicht untätig angesichts des erstaunlichen Fortschritts dank der Entdeckungen menschlicher Erfindungsgabe, und sie hielt mit einer gerechten Beurteilung desselben nicht zurück. Während sie aber diese Entwicklungen verfolgte, hat sie die Menschen unablässig ermahnt, ihren Blick über die irdischen Dinge hinaus auf Gott, den Ursprung jeder Weisheit und Schönheit, zu richten. Sie hat das entscheidende Gebot ‚vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen‘ (Mt 4,10; Lk 4,8) nicht vergessen lassen, damit nicht die vergängliche Faszination durch irdische Dinge den wirklichen Fortschritt verhindere. Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, was vom Konzil für die Verkündigung der Lehre erwartet werden soll: Das 21. Ökumenische Konzil, das sich einen effizienten und bedeutsamen Reichtum an Erfahrungen im Bereich des Rechts, der Liturgie, der Pastoral und der Administration zu Nutzen machen kann, will die Glaubenslehre rein und unvermindert, ohne Abschwächung und Entstellung weitergeben, wie sie im Verlaufe von zwanzig Jahrhunderten nicht ohne Schwierigkeiten und Kontroversen zum gemeinsamen Erbe der Menschen wurde; ein Erbe, das nicht von allen wohlwollend angenommen wurde, aber ein Reichtum, der immer allen Menschen guten Willens erreichbar war. Unsere Aufgabe ist es nicht nur, diesen kostbaren Schatz zu bewahren, als ob wir uns nur um Altertümer kümmern würden. Sondern wir wollen uns mit Eifer und ohne Furcht der Aufgabe widmen, die unsere Zeit fordert. So setzen wir den Weg fort, den die Kirche im Verlaufe von zwanzig Jahrhunderten gegangen ist. Der springende Punkt für dieses Konzil ist es also nicht, den einen oder den andern der grundlegenden Glaubensartikel zu diskutieren, wobei die Lehrmeinungen der Kirchenväter, der klassischen und zeitgenössischen Theologen ausführlich dargelegt würden. Es wird vorausgesetzt, dass all dies hier wohl bekannt und vertraut ist. Dafür braucht es kein Konzil. Aber von einer wiedergewonnenen, nüchternen und gelassenen Zustimmung zur umfassenden Lehrtradition der Kirche, wie sie in der Gesamttendenz und in ihren Akzentsetzungen in den Akten des Trienter Konzils und auch des Ersten Vatikanischen Konzils erkennbar ist, erwarten jene, die sich auf der ganzen Welt zum christlichen, katholischen und apostolischen Glauben bekennen, einen Sprung nach vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt. Dies soll zu je größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird. Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird“.

⁵ J. RATZINGER, 13. Juli 1988, Rede vor chilenischen Bischöfen.

⁶ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, S. 33.

⁷ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, S. 33. Diesbezüglich lohnt es auch, die Eröffnungsansprache des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudet Mater Ecclesia*“ zu lesen.

⁸ Ratzinger spielt hier auf die Eröffnungsansprache des Zweiten Vatikanischen Konzils an, *Gaudet mater Ecclesia*. Darin heißt es: „Die Hauptaufgabe des Konzils besteht darin, das unveräußerliche Überlieferungsgut der christlichen Lehre wirksamer zu bewahren und zu lehren. Diese Lehre betrifft den ganzen Menschen mit Leib und Seele. Der Mensch ist ein Pilger auf dieser Erde, und sie heißt ihn, nach dem Himmel zu streben. Und zwar zeigt sie, wie unser irdisches Leben zu führen ist, damit wir unsere Pflichten als Bürger der Erde wie des Himmels erfüllen und so das von Gott gewiesene Ziel erreichen können. Das heißt: Alle Menschen, einzeln oder in Gemeinschaft, haben die Pflicht, solange dieses Leben währt, ohne Unterlass nach

zigkeit“ als Kontrapunkt gegenüberstellen und eine größtmögliche und über die Grenzen hinausgezogene Freiheit im Bereich des Moralischen, Sakramentalen und Dogmatischen fördern, indem sie alles auf das absolut Sichere und Unaufgebbare reduzieren und darüber übersehen, dass eben gerade so das Dogma bzw. das präzise gefasste Urteil erst recht zum einzigen wirklichen Maßstab wird, weil alles andere ja aufgegeben wird. Recht und Dogma sind dadurch nicht mehr als Teil des Ganzen in die große Symphonie des theologisch Stimmigen und Angemessenen eingebettet, sondern werden erst recht zum blankgelegten „harten Kern“, der dann mehr denn je als bloßes Postulat in Erscheinung tritt, weil ihm seine äußeren Entsprechungen fehlen (etwa in der Gestalt der Liturgie, in der kanonistischen Koheränz und dem moralischen Desiderat). Die kontingenten Dinge und die „Zweitrangigkeiten“ entwachsen jedoch als Konsequenz aus dem Notwendigen und ordnen darauf hin, wodurch sie trotz ihrer Nachgeordnetheit ihren hohen Stellenwert und ihre Bedeutung für den Kern erhalten, selbst wenn sie im Einzelnen nicht direkt als das eigentliche Zentrum zu bezeichnen sind. Deshalb ist es letztlich auch weder angemessen noch dem eigentlichen Anliegen förderlich, in einem Anflug von dogmatischen Minimalismus (dessen liturgische Entsprechung jegliche Art und Unterart von Pauperismus und deren kanonistisches Pendant der Rechtsminimalismus wären) alles aufzubrechen und dem Beliebigen zuzuordnen, was nicht im strikten und dogmenjuridischen Sinne Unfehlbarkeit für sich beanspruchen kann.

Auf das Zweite Vatikanum angewandt, würde dieser Ansatz bedeuten, dass letztlich keine seiner Aussagen eine Verbindlichkeit besäße, da das Konzil ja bekanntermaßen kein Dogma verkündet hat und sich, wie wir sagten es bereits, mit einem recht niedrigen Rang zufriedengibt. Diese Ansicht machen sich letztlich insgeheim all jene zu eigen, welche meinen, das Konzil sei nur eine Zwischenstufe und hätte noch nicht so gekonnt, wie es eigentlich wollte. Der „Geist“ des Konzils sei das wirklich Verbindliche, nicht der Buchstabe, und von daher könne man jede Grenze, die das Konzil setzt, beruhigt beiseitelassen, da ja nichts letztverbindlich festgeschrieben sei⁹.

Joseph Ratzinger wollte mit seinem ebenso richtigen als auch wichtigen Hinweis, dass das Zweite Vatikanum kein Dogma beinhaltet und sich selbst einen niedrigeren Rang zuschreibt, den Lehramtscharakter des Konzils keineswegs in die Bedeutungslosigkeit hinein aufheben, sondern lediglich die graduelle Unterschiedlichkeit der Verbindlichkeit der Konzilstexte her-

ausstellen und diese auch wirklich anwenden. Dies lässt sich aus einer Reflexion über das Zueinander von Lehramt und Theologie erkennen. In dieser geht der Kardinal auf die Frage ein, ob die Qualität der dogmatischen Unfehlbarkeit wirklich das einzige Charakteristikum sein könne, welches einem Text des kirchlichen Lehramtes Verbindlichkeit verleiht, – was er verneint. Der Theologenkardinal hebt dabei die Bedeutung der *auctoritas* hervor, welche weder unbedingt allein aus dem Gewicht des Argumentes hervorgehen muss, noch aus der Unfehlbarkeit: auch wenn diese geringer ist, so ist bleibt sie doch *auctoritas*:

„Ein erstes Problem, das immer mehr in den Vordergrund der Gespräche rückt, sehe ich in der Feststellung, die Arbeitsgemeinschaft mache sich all jene Aussagen des Lehramtes zu eigen, die unter der Prärogative der Irrtumslosigkeit ergehen, welche der Kirche als Geschenk Christi zu eigen ist. Bei allen anderen Urteilen hänge die Entscheidung vom Gewicht der Argumente ab. Das klingt fürs erste sehr einleuchtend, erweist sich aber bei näherem Zusehen als durchaus fragwürdig. Denn das bedeutet praktisch, dass es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereiches würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewissheit der Kirche also unmöglich sein. Hier scheint mir eine typisch westliche Verengung und Verrechtlichung des Glaubensbegriffes vorzuliegen ... in der Lehre wie in der Liturgie verliert man das Eigentliche, wenn man ein juristisches Minimum glaubt destillieren zu müssen und alles andere dadurch der Beliebigkeit anheimfällt ... Halten wir als Ergebnis fest: Verbindlichkeit kann nicht allein dem ‘Unfehlbaren’ zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muss, um nicht im Gewirr wachsender Hypothesen zu verschwinden. Dass *auctoritas* sehr viele verschiedene Stufen kennt, ist im Dokument der Glaubenskongregation sehr deutlich ausgesprochen und sollte eigentlich nicht als Hinderung, sondern als Antrieb der Theologiebetrachtung werden. Dass eine Stufe nicht der anderen gleich ist, bedeutet aber nicht, dass die geringere angesetzte *auctoritas* überhaupt keine *auctoritas* wäre und wie eine Hypothese unter anderen betrachtet werden könnte. Hier müsste sich wieder ein neues, differenzierteres Bewusstsein bilden“¹⁰.

Wenden wir diese Aussage Kardinal Ratzingers nun auf das Zweite Vatikanum an: die Tatsache, dass es sich beim letzten Konzil um ein Pastoralkonzil, und damit um ein Konzil handelt, welches auch in seinem Gesamt einen etwas niedrigeren Rang einnimmt, bedeutet nicht, dass es deshalb nicht auch in jeder Hinsicht ein, unter formalen Gesichtspunkten, vollwertiges Konzil wäre. Von daher ist es als volles Konzil zu betrachten, als ein Akt des höchsten kirchlichen Lehramtes, welches sich in diesem Falle jedoch über Themen, welche – zumindest teilweise – dem Bereich der Dogmatik zuzuordnen sind und hinsichtlich dessen dogmatischer Inhalte bereits seit langem vorlagen, in

⁹ Vgl. zu diesen Ausführungen auch J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Freiburg i.Br. 1993, S. 98 ff.. Denselben Ansatz, sich auf das Nichtvorhandensein dogmatischer Verbindlichkeiten zu berufen, kann man formell zwar auch auf der Seite jener finden, welche das Zweite Vatikanum ablehnen, weil es sich von der Tradition zu weit entfernt hat, allerdings kann man entgegen vielfacher Behauptung nicht sagen, es wäre dieselbe Haltung mit umgekehrten Vorzeichen; denn während die einen durch diesen Hinweis jegliche Verbindlichkeit der Tradition aufheben wollen, um etwas eigenes, der Welt von heute angemessenes zu entwerfen, sind die anderen durch denselben Hinweis gerade dazu bestrebt, die Verbindlichkeit der Tradition nicht aufzuweichen, sondern zu erhalten. Es ist insofern nicht das Gegenteil, als dass der Maßstab (göttlicher Wille – menschlicher Wille) von vorne herein ein anderer ist.

¹⁰ J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, S. 98 ff. Es lohnt sich, hier das gesamte Kapitel nachzulesen, gerade auch weil Ratzinger hier eine Parallele zieht zwischen dogmatischem und liturgischem Minimalismus, welche beide zum Schaden des Ganzen alles auf das vorher extrapolierte absolut Unaufgebbare reduzieren, und somit aus dem großen Kontext herauslösen wollen.

rein pastoraler Weise ausdrücken wollte. Doch auch das Konzil selbst begriff sich seinerseits niemals weder als Superdogma, noch definierte es in irgendeiner Weise ein Dogma.

Das Konzil nimmt zu seiner eigenen theologischen Qualifikation Stellung

Mit dieser Interpretation des theologischen Stellenwertes, welchen das Konzil sich selbst zuschreiben wollte, findet sich der Kardinal¹¹ in voller Übereinstimmung mit der theologischen Note vom 16. November 1964 des Konzils, in welcher genau dieselbe Fragestellung hinsichtlich der theologischen Qualifikation der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* behandelt wird. Diese theologische Note hat das Konzil als integralen Bestandteil und damit als authentischen Konzilstext in sich aufgenommen. In dieser Note heißt es wörtlich:

„Bekanntmachungen des Generalsekretärs des Konzils in der 123. Generalkongregation.

Es ist gefragt worden, welcher theologische Verbindlichkeitsgrad der Lehre zukommt, die im Schema über die Kirche ausgeführt und der Abstimmung unterbreitet wird. Die Theologische Kommission hat auf diese Frage bei der Prüfung der Änderungsvorschläge zum dritten Kapitel des Schemas über die Kirche so geantwortet: ‚Ein Text des Konzils ist selbstverständlich immer nach den allgemeinen, allseits bekannten Regeln ausulegen‘. Bei dieser Gelegenheit verweist die Theologische Kommission auf ihre Erklärung vom 6. März 1964, deren Wortlaut wir hier wiedergeben:

‚Unter Berücksichtigung des konziliaren Verfahrens und der pastoralen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert das Konzil nur das als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt.

Was aber das Konzil sonst vorlegt, müssen alle und jeder der Christgläubigen als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes annehmen und festhalten entsprechend der Absicht der Heiligen Synode selbst, wie sie nach den Grundsätzen der theologischen Interpretation aus dem behandelten Gegenstand oder aus der Aussageweise sich ergibt‘.

Seitens der höheren Autorität wird den Vätern eine erläuternde Vorbemerkung zu den Änderungsvorschlägen des dritten Kapitels des Kirchenschemas mitgeteilt, nach deren Absicht und Sinn die in diesem dritten Kapitel dargelegte Lehre erklärt und verstanden werden muss.

16. November 1964¹².

Diese Erklärung setzt eindeutig der endgültigen Letztverbindlichkeit und eventuellen Indiskutabilität der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (und implizit folglich erst recht auch sämtlichen anderen Dokumenten) klare Grenzen, was jedoch nicht bedeuten kann, dass man einfach so tun könnte, als sei dieses Konzil nie gewesen. Ratzinger setzt es über dem Stellenwert einer Enzyklika an und gibt zugleich auch zu, dass diese Erklärung zwar einerseits deutliche Grenzen in der Verbindlichkeit

setzt, aber dennoch zu „orakelhaft“ ist, um die gesamte theologische Qualifikation hinreichend und letztlich zu klären. Bezugnehmend auf die Erklärung der Theologischen Kommission hält Ratzinger fest: „Mit dem Gesagten ist eine negative Klarstellung erzielt: Es liegen keine Dogmen vor, auch nicht in dem Satz von der Sakramentalität des Bischofsamtes. Offen bleibt die positive Frage, welchen Rang dann wirklich die verabschiedeten Texte einnehmen. Das wird auch durch die ein wenig orakelhaft klingenden Worte der Theologischen Kommission nicht vollends deutlich, die zweierlei Kriterien anbieten:

a) Das Ganze ist Ausdruck des höchsten kirchlichen Lehramtes. Das schließt auf jeden Fall ein gewisses Maß an Verbindlichkeit mit ein, über das wir noch etwas reflektieren müssen.

b) Es gelten die üblichen Auslegungsregeln, die ihre Richtschnur in der Art der behandelten Materie und in der literarischen Gattung des Textes finden. Auch von hier aus ergibt sich eine nicht geringe Verbindlichkeitsform des Textes, dessen Materie im Gebiet des Dogmatischen liegt und dessen Diktion durchaus magistral-autoritativ gehalten ist, zumal in den von uns betrachteten Stücken. Bei der Festlegung der literarischen Art ist hinzuzunehmen, dass es sich um einen Text handelt, um den sich der ganze Weltepiskopat, das mit der höchsten Lehr Gewalt ausgestattete Kollegium der mit dem Papst kommunizierenden Bischöfe, drei Jahre lang intensiv Wort für Wort bemüht hat, den der Papst selbst gründlichst bearbeitet hat, zu dessen Reifung er eine nicht geringe Zahl von Textvorschlägen beisteuerte und den er schließlich feierlich bestätigt hat ... Wenn man das alles bedenkt, wird zweifelsfrei klar, dass der Text weit über den gewöhnlichen Äußerungen des päpstlichen Lehramtes einschließlich der Enzykliken steht, was das Maß seiner theologischen Verbindlichkeit betrifft: Es ist ein in Jahren gewachsenes Dokument intensivsten Selbstausspruchs des gegenwärtigen Glaubensbewusstseins der ganzen auf dem Konzil versammelten katholischen Kirche, die diesen Text als Bekenntnis ihres Glaubens, als Verkündigung an die Welt von heute und als Basis ihrer geistlichen Erneuerung formuliert hat, die nicht auf schwankenden Füßen stehen darf. Das bedeutet nicht, dass der Text etwa in den Einzelheiten seiner Formulierungen und Gedankenführungen oder gar seiner Schrift- und Väterzitationen irreformabel sei. Aber es bedeutet, dass im gesamt der lehramtlichen Texte der neueren Zeit dieser Konstitution eine vorrangige Bedeutung als einer Art von Interpretationsmitte zukommt¹³.

Das Zweite Vatikanum kann der theologischen Kritik nicht entzogen sein

In völliger Übereinstimmung mit den Konzilstexten impliziert Kardinal Ratzinger also, dass es sehr wohl rechtmäßig erlaubt und auch möglich ist, einzelne Passagen der Konzilstexte – selbstverständlich in angemessener Weise – einer theologischen Kritik zu unterziehen. Umso mehr dann auch freilich eine irri- ge Praxis und Interpretation, welche sich als Konsequenz aus dem Konzil ergaben und sich, vielfach jedoch haltlos, auf eben dieses berufen. (Und auch Ratzinger selbst machte mehrfach von dieser Möglichkeit Gebrauch, einzelne Passagen und Aussagen des Konzils zu kritisieren).

¹¹ Siehe dazu auch näher in: J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, S. 197 ff.

¹² LG, *Bekanntmachungen des Generalsekretärs des Konzils in der 123. Generalkongregation*.

¹³ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, S. 199f.

Ratzinger bezog sich in dieser Angelegenheit auch direkt auf *Lumen gentium* selbst. Noch während das Konzil tagte, schrieb der Theologe Ratzinger bezüglich der Konstitution über die Kirche:

„Der Lehrtext des Konzils über die Kirche ist kein theologischer Traktat und keine theologische Gesamtdarstellung der Kirche, sondern eine Wegweisung. Deshalb kann einem solchen Text, der kein Lehrbuch sein will, nichts ferner liegen als irgendein Streben nach Vollständigkeit und nach erschöpfenden Auskünften. Mir scheint, als würde man den Sinne eines Konzilstextes zutiefst verkennen, wenn man verlangen wollte, dass alle theologisch irgendwie wertvollen Gesichtspunkte sich in ihm wiederfinden. Die Bischöfe haben sich denn auch mit Recht mehrfach gegen den ‚Ideenreichtum‘ ihrer Theologen zur Wehr gesetzt, die wohl alle ein wenig versucht waren, ihre Lieblingsgedanken in der Konzilskonstitution unterbringen zu wollen. Die Bischöfe haben hier wohl klarer gesehen, indem sie sich gegen einen solchen theologischen Perfektionismus zur Wehr setzten und daran festhielten, dass das Konzil nicht eine vollständige Ekklesiologie bieten könne. Ja man wird sogar sagen müssen: je theologisch perfekter der Text jetzt werden würde, desto abgeschlossener und beengter müsste er in Zukunft empfunden werden“¹⁴.

Um die Interpretation von *Lumen gentium* in Ratzinger noch besser verstehen zu können, müssen wir auch die Beziehung von Konzil und Kirche mitdenken, so wie sie in den Gedanken von Ratzinger zum Ausdruck kommt: das Konzil setzt eine Konstitution der Kirche voraus, aber es ist niemals selbst deren Konstitution! Schon von dieser Tatsache der Vor- und Nachordnung her ergibt sich eine Beschränkung eines jedweden Konzils in seiner Bedeutung:

„Das Konzil hat seine große, aber begrenzte Bedeutung und kann nie das Leben der Kirche in seiner Gesamtheit ausdrücken. Anders gesagt: Die Kirche ist kein Konzil. Das Konzil ereignet sich in der Kirche, aber es ist nicht die Kirche. Das Konzil dient der Kirche, aber die Kirche dient nicht dem Konzil. In der Sicht der Väter ist es vollkommen sinnlos und undenkbar, die gesamte Kirche als eine Art dauerhaftes Konzil zu erklären. Das Konzil diskutiert und trifft Entscheidungen, aber dann endet es. Die Kirche aber existiert nicht, um über das Evangelium zu beraten, sondern um nach diesem zu leben. Deshalb setzt das Konzil die Konstitution der Kirche voraus, aber es ist nicht selbst die Konstitution“¹⁵.

Als zweiter Punkt muss nach Ratzinger auf die Notwendigkeit einer vollständigen Theologie hingewiesen werden, besonders was das rechte Reden über die Kirche anbelangt. Wer die Kirche verstehen möchte, der muss auch Christus kennen, da zwischen Christus und seiner Kirche eine enge Verbindung besteht (was im weiteren Verlauf noch näher zu klären sein wird). Bevor wir also die Kirche verstehen können, haben wir uns von daher zu fragen, wie wir Jesus verstehen können¹⁶. Das Verstehen

der Kirche hängt somit also von unserer Kenntnis Christi ab. Der Kardinal weist darauf hin, dass die Wissenschaft absolut notwendig und unabdingbar dafür ist, Christus besser kennenzulernen und in weiterer Folge auch das Wesen der Kirche besser zu erkennen. Doch umgekehrt gilt auch, dass diese allein – insofern wir von Wissenschaft im rein akademischen Sinn sprechen – noch nicht ausreichend sein kann, so wichtig und nützlich sie auch sein mag. Die Kenntnis Gottes und Jesu ist im letzten das gemeinsame Gedächtnis der Kirche¹⁷. Um Jesus zu kennen, genügt es nicht, ihn akademisch zu studieren, sondern dazu es bedarf einiges mehr: die wahre Kenntnis des Herrn kommt, außer aus den akademischen Studien, welche immer auch eine Bereicherung der Kenntnis Jesu sein können, vor allem aus dem Gebet, oder anders gesagt: aus der innigen Gemeinschaft mit dem Herrn. „Wer betet, beginnt [Christus] zu sehen“, sagt Ratzinger¹⁸. Das Gebet ist für *Lumen gentium* nichts anderes als der authentische Vollzug des allgemeinen Priestertums¹⁹ sowie Weg und Mittel zur Heiligkeit. Folglich handelt es sich dabei um etwas, das uns zu Gott und somit auch zu seiner Kirche führt. Über die akademischen Studien und das Gebet hinaus bedürfen wir auch „der Theologie der Heiligen, jener Theologie, welche aus einer konkreten Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit“²⁰ herrührt. Wie für Ratzinger, so sind es auch für *Lumen gentium* die Heiligen, welche uns Christus zuführen: „Denn wie die christliche Gemeinschaft unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt, so verbindet auch die Gemeinschaft mit den Heiligen uns mit Christus, von dem als Quelle und Haupt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst ausgehen“²¹, sagt die Kirchenkonstitution, wobei sie sich ausdrücklich auf die Enzyklika *Mystici corporis* des Dieners Gottes S.H. Papst Pius XII. bezieht.

4. Die theologisch-trinitarische Dimension der Kirche

Joseph Ratzinger versteht die Kirche – zurecht – in erster Linie als eine von Gott her kommende Wirklichkeit. Folglich präsentiert sich uns seine Ekklesiologie als eine wahre und wirkliche Theologie, d.h. nicht als eine Rede über Struktur, Organisation oder neue Erfindungen, die man sich am Reißbrett konstruiert hat, sondern als ein Reden und Reflektieren über Gott selbst, der die Kirche in Hinblick auf das Heil des Menschen eingesetzt hat. Für Ratzinger ist der trinitätstheologische Ansatz entscheidend und indispensable für eine jedwede rechte Ekklesiologie. Darin folgt er absolut der Grundidee von *Lumen gentium*, welches bereits von einem rein formalen Gesichtspunkt aus zu verstehen gibt, dass es die Kirche als eine in das Mysterium der Trinität hineingestellte Wirklichkeit versteht, und sich deshalb mit einer dezidiert trinitarischen Entfaltung sowohl eröffnet, als auch schließt. Aber, abgesehen von Beginn und Ende, auch sämtliche inhaltlichen Aspekte der Konstitution über die Kirche führen uns letztlich zu einer Reflexion über den dreifaltigen Gott –, etwas, worin auch Ratzinger einen zentralen Punkt sieht.

¹⁴ J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*. In: Gesammelte Werke 7/1, S. 397.

¹⁵ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 93 (eigene Übersetzung).

¹⁶ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale. Corso di Esercizi Spirituali tenuti in Vaticano alla presenza di S.S. Giovanni Paolo II*, Milano 1985, S. 121.

¹⁷ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, S. 127 (eigene Übersetzung).

¹⁸ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, S. 123.

¹⁹ LG 10.

²⁰ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, S. 123 (eigene Übersetzung).

²¹ LG 50.

Reden von Kirche ist Rede von Gott

Dies machte er beispielsweise im Jubeljahr 2000 deutlich. In einem Vortrag über das Zweite Vatikanische Konzil sagte der damalige Präfekt: „Ich möchte sofort meine Grundthese voraus nehmen: Das Zweite Vatikanum wollte durchaus die Rede von der Kirche der Rede von Gott ein- und unterordnen, es wollte eine im eigentlichen Sinn ‚theologische‘ Ekklesiologie vorlegen, aber die Rezeption des Konzils hat bisher dieses bestimmende Vorzeichen vor den einzelnen ekklesiologischen Aussagen übersprungen, sich auf einzelne Stichworte gestürzt und ist damit hinter der großen Perspektive der Konzilsväter zurückgeblieben“²².

In einem etwas anderen Kontext drückte der Glaubenspräfekt gegenüber dem bayerischen Journalisten *Peter Seewald* recht ähnliche Gedanken aus. Dieser fragte ihn, was er selbst als das Spezifische an seiner Theologie sehen würde, bzw. an der Art, wie er Theologie treibe. Auf diese Frage gab der Kardinal zur Antwort: „Ich bin vom Thema Kirche ausgegangen, und es ist in allem präsent. Nur war mir dabei wichtig und ist mir immer wichtiger geworden, dass die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern dass sie da ist, damit Gott gesehen wird. Insofern würde ich sagen, ich betreibe das Thema Kirche in dem Sinn, dass der Ausblick auf Gott entsteht. Und in diesem Sinne ist Gott die eigentliche Zentralthematik meines Bemühens. Ich habe nie versucht, ein eigenes System, eine Sondertheologie zu schaffen. Spezifisch ist, wenn man es so nennen will, dass ich einfach mit dem Glauben der Kirche mitdenken will, und das heißt vor allem mitdenken mit den großen Denkern des Glaubens. Das ist keine isolierte, aus mir selbst herausgezogene Theologie, sondern eine, die möglichst breit sich öffnet in den gemeinsamen Denkweg des Glaubens hinein.“²³

Es lohnt sich, über diesen Ansatz einmal nachzudenken. Dieser Ausblick auf Gott, von dem Ratzinger spricht, kann freilich in erster Linie nur durch das ewige Wort hindurch entstehen, welches Fleisch angenommen hat, oder anders gesagt: die recht getriebene Ekklesiologie eröffnet uns Gott, welcher sich uns mittels des Sohnes als der dreifaltige Gott offenbart. Der Tod des Sohnes riss den Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei (Mk 15,38). Dies bedeutet anders ausgedrückt: der sühnende Opfertod des Sohnes hat dem Menschen die (theologische und transtemporale) Sicht auf Gott hin eröffnet, sowie er im konkreten Geschehen in Jerusalem den Blick auf die Bundeslade, den physischen Ort der Gottespräsenz im alten Bund, hin eröffnet hat, welche bislang rigoros durch den schweren Vorhang der Sicht des Menschen entzogen wurde und ihm so dauerhaft verborgen war. Der Erlösertod des Sohnes gab so die Sicht auf den Vater frei, wobei er mit dem alten Bund brach und diesen durch den neuen, dauerhaften Bund ersetzte: Es ist der Sohn, welcher uns den ewigen Vater erst recht erkennen lässt! Die Kirche jedoch setzt durch den Zeitenlauf hindurch fort, jenes zu tun, was Christus ein für allemal im Konkreten Erlösungsakt vollzogen hat: wie Christus einst, so eröffnet auch sie dem Menschen immer neu und ununterbrochen die klare Sicht auf Gott, oder, in einer etwas präziseren Terminologie ausgedrückt: Christus selbst

setzt sein einst vollzogenes Heilswerk durch die Zeiten hindurch und in dieser unserer Welt fort, und zwar konkret in und durch seine heilige Kirche.

Reden von Kirche ist Rede vom Sohn

Wenn uns aber die Kirche die Sicht auf Gott hin eröffnet und uns diesen in seiner Dreifaltigkeit erkennen lässt, indem sie in einer gewissen Weise das zu tun fortsetzt, was einst Christus selbst getan hat, so ist es auch offensichtlich, dass die theologische Terminologie im Sprechen über die Kirche keinesfalls von der Christologie absehen kann, welche intrinsischer Bestandteil des Sprechens über den Vater ist, zu welchem uns die Kirche hinführen will und uns hinführt.

Während einer Predigt in seiner Taufkirche in Marktl am Inn im Juli 1997 begab sich der damalige Kardinal auf die Suche nach einem geeignetem Zentralausdruck, welcher in der Lage ist, das Zweite Vatikanische Konzil gleichsam in einem Wort zusammenzufassen. Das zentrale Wort über die Kirche in *Lumen gentium*, welche das gesamte Dokument am besten zusammenfasst, fand der Kardinal im fleischgewordenen göttlichen Wort selbst: seine Wahl fiel auf das Wort „Christus“²⁴.

Von daher kann es nicht verwundern, dass sich Kardinal Ratzinger auch bei anderen Gelegenheiten ähnlich äußerte, als wir es in „*Salz der Erde*“ gesehen haben, wobei er den Akzent jedoch mitunter mehr auf die Christologie legte. So etwa während der geistlichen Exerzitien, welche er der römischen Kurie in Beisein S.H. Papst Johannes Pauls II. am Beginn der Fastenzeit des Jahres 1983 predigte. Das erste Kapitel des dritten Teiles ist überschrieben mit „Die Einheit von Christologie und Ekklesiologie“. In dieser Betrachtung erklärte der Kardinalpräfekt, dass die Ekklesiologie notwendigerweise von der Christologie als Zentrum ausgeht, da die Kirche im Mysterium Christi vorgeformt ist, so dass beide letztlich im Grunde ein einziges Mysterium sind²⁵.

Eucharistische Ekklesiologie

In seinem Buch „Wesen und Auftrag der Theologie“ schreibt Ratzinger dem Konzil den Verdienst zu, Christus in das Zentrum der Ekklesiologie gerückt zu haben, genauer gesagt eine sehr eucharistisch geprägte Ekklesiologie entwickelt zu haben, wobei es auf die orthodoxe Theologie zurückgriff. Diese eucharistisch geprägte Ekklesiologie ist eine von Christus ausgehende, genauer von der Heiligsten Eucharistie, welche Christus selbst ist. In diesem Sakrament ist es Christus selbst, der real und substantiell präsent ist, und als solches Sakrament die Kirche aufbaut: „Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist wieder sehr deutlich ins Bewusstsein getreten, dass die Kirche nicht einem zentral regierten Staat gleicht, in dem alle Provinzen nur Unterabteilungen eines einzigen Verwaltungsapparates sind. Die eucharistische Ekklesiologie, die von der orthodoxen Theologie her wieder ins katholische Bewusstsein einströmte, hat deutlich werden lassen, dass Kirche ja nicht durch eine Regierung gebildet wird – dann wäre sie eine Art Staat oder Verband

²² J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: *Gesammelte Werke* 8/1, S. 575.

²³ J. RATZINGER, *Salz der Erde*, S. 69f.

²⁴ J. RATZINGER, *Die Christozentrik des Zweiten Vatikanischen Konzils; Predigt in Marktl am Inn, 13. Juli 1997*, in: *Gesammelte Werke* 7/2, S. 1127f.

²⁵ J. RATZINGER, *Il Cammino pasquale*, S. 121.

wie andere Staaten oder Verbände. Sie wird durch Christus hervorgerufen, d.h. sie bildet sich vom Sakrament her und ist darum selbst Sakrament. Die Eucharistie als Gegenwart Christi und als sein Sakrament baut die Kirche auf.⁴²⁶ Indem das Konzil die theologische Dimensionierung der Kirche hervorhob, hat es nach Ratzinger dazu beigetragen, dass sie nicht (mehr) als ein quasi-Staat verstanden wird²⁷, sondern als eine von Gott her kommende Wirklichkeit.

Wenn Ratzinger seine Ekklesiologie bald von der Rede von Gott her entwickelt, bald von der Rede von Christus her, so folgt er nicht zwei unterschiedlichen Konzeptionen, sondern stets dem selben einen Konzept, – da man nicht hinlänglich von Gott sprechen kann, wenn man nicht trinitarisch über ihn zur Sprache kommt. Doch wenn die Kirche von Gott abhängig ist, insofern sie von ihm durch den Sohn eingesetzt wurde, so zeigt uns gerade dieses Faktum notwendigerweise das enge Verbindungsband mit allen drei trinitarischen Personen auf, da Gott eben ein trinitarischer Gott ist.

Aus eben diesem Grund beginnt das Zweite Vatikanum seine Reflexion über die Kirche mit einer trinitarischen Einführung, und zwar gerade bei Christus, indem es gleich eingangs fest schreibt, dass die Kirche (gleichsam) ein Sakrament in Christus ist (LG 1), der ein universales Heilszeichen des Vaters ist (LG 2 wird so überschrieben), woraufhin die Rede wieder zum Sohn zurückkehrt, welcher der Gesandte des Vaters ist und über dessen Mission nachdenkt (LG 3), wozu die Einsetzung der Kirche gehört. Der Heilige Geist macht die Kirche heilig (LG 4) und hat seit dem Pfingsttag seine Wohnung in ihr genommen hat, die auf das Reich Gottes hindrängt (LG 5).

Die Kirche spiegelt das Licht Christi in die Welt

Die Bedeutung, die Ratzinger dem Ausgehen vom trinitarischen/christologischen Gedanken zuschreibt, sehen wir auch an dem hohen Lob, das er für das Incipit der Konstitution über die Kirche findet: geht diese Direktive verloren, so fällt damit für den Theologen die gesamte Theologie in sich zusammen. Gerade in diesem Incipit sieht Ratzinger den hermeneutischen Schlüssel für das gesamte Konzil gelegen: „Will man das Zweite Vatikanum recht begreifen, so muss man immer von neuem von diesem einleitenden Satz ausgehen“²⁸ (*Lumen gentium cum sit Christus*). In konsequenter Weise schließt Ratzinger: „Das erste Wort der Kirche ist Christus und nicht sie selbst; sie ist in jenem Maße gesund, als all ihre Aufmerksamkeit auf Ihn gerichtet ist“²⁹.

Ratzinger erkennt, dass die Kirche die bleibende Gegenwart Christi in der Welt ist. Durch die Kirche ist dauerhafte Gleichzeitigkeit von Christus und dem Menschen überhaupt erst ermöglicht:

„Die Kirche ist mystischer Leib, d.h. dass Christus sie selbst immer neu begründet; dass er in ihr nie nur Vergangenheit, sondern immer und vor allem Gegenwart und Zukunft ist. Kirche ist Gegenwart Christi, unsere Gleichzeitigkeit mit ihm, seine

Gleichzeitigkeit mit uns. Sie lebt davon, dass Christus in den Herzen da ist; von da formt er sich die Kirche und nicht umgekehrt. Deshalb ist ihr erstes Wort Christus, nicht sie selbst; sie ist in dem Maß gesund, in dem alle Aufmerksamkeit auf ihn hin gerichtet ist. Das Zweite Vatikanum hat diese Einsicht dadurch großartig an die Spitze seiner Erwägungen gestellt, dass es den grundlegenden Text über die Kirche mit den Worten beginnt: *Lumen gentium cum sit Christus* – weil Christus das Licht der Welt ist, darum gibt es den Spiegel seiner Herrlichkeit, die Kirche, die sein Leuchten weitergibt. Wenn man das Zweite Vatikanum recht verstehen will, muss man immer und immer wieder bei diesem ersten Satz beginnen ...“³⁰.

Von daher sieht er gerade in diesem Incipit „*Lumen gentium cum sit Christus*“ den Willen der Konzilsväter realisiert, welche Christus (und somit auch Gott) in das Zentrum des Konzils stellen wollten, um welches herum sich dann der Rest baut³¹.

5. Die großen Krisen

Wenn die Theozentrik im Reden über die Kirche verletzt wird, führt dieser Mangel in eine schwere Krise. Und genau das ist in den vergangenen Jahrzehnten geschehen, wie auch Kardinal Ratzinger unterstreicht. Für ihn ist die Krise der Kirche völlig evident: 10 Jahre nach der Eröffnung des Konzils konstatierte Ratzinger, den damaligen *Kardinal Montini* (später Papst Paul VI.) zitierend, dass das Zweite Vatikanum in einer Stunde des Friedens und großen Glaubenseifers zusammengetreten ist. 10 Jahre später predigte dieselbe Person, mittlerweile als Papst Paul VI., unermüdlich das genaue Gegenteil, d.h. dass die Kirche mittlerweile in eine schwere Krise eingetreten war. Wie im Jahre 1962 niemand behauptet hätte, dass die Kirche in einer Krise sei, so konnte 1972 niemand leugnen, dass sie in eine eben solche eingetreten war. Kardinal Montini hatte einmal konstatiert, dass das Zweite Vatikanum im Unterschied zu vielen anderen Konzilien in einem friedlichen und glaubenseifrigen Lebensaugenblick der Kirche zusammengetreten ist. Ausgehend von dieser Feststellung des späteren Papstes Pauls VI. sagt *Professor Joseph Ratzinger* im Jahre 1973: „wer das heute liest, wer die damalige Äußerung Montinis mit dem vergleicht, was der gleiche Mann heute als Paul VI. unermüdlich predigt, nimmt mit einiger Erschütterung wahr, wie lang zehn Jahre sind. Damals behauptete im Grunde niemand, dass die Kirche in einer Krise sei, heute leugnet es niemand, wenn auch die Meinungen über ihre Art und ihre Gründe weit auseinanderklaffen.“

Was ist geschehen? Hat etwa das Konzil die Krise geschaffen, da es keine zu überwinden hatte? Nicht wenige sind dieser Meinung. Sie ist sicher nicht gänzlich falsch, aber sie trifft doch auch nur einen Teil der Wahrheit³².

In Wirklichkeit erkannte der damalige Theologieprofessor bereits gleich nach dem Konzil die ersten Anzeichen der hereinbrechenden Krise, beispielsweise am Bamberger Katholikentag von 1968 oder in seinem Vortrag „Priester im Umbruch der Zeit“ von 1969.

²⁶ J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, S. 74.

²⁷ Vgl. auch: J. RATZINGER, *Zur dogmatischen Konstitution Lumen gentium*, in: *Gesammelte Schriften* 7/2, S. 647.

²⁸ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 11 (eigene Übersetzung).

²⁹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 11 (eigene Übersetzung).

³⁰ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Gesammelte Schriften*, 8/1, S. 259f.

³¹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 11.

³² J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, S. 433.

Die Krise der Kirche ist in ihrem Kern eine metaphysische Gotteskrise

Diesbezüglich zitierte der Glaubenspräfekt im Jahr 2000 auf einer internationalen Konferenz über die Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils –zustimmend– den Geistlichen *J.B. Metz*³³. Gewiss teilt Ratzinger viele Positionen dieses Theologen, welcher als der Begründer der sogenannten „politischen Theologie“ und somit in gewisser Weise auch der Befreiungstheologie und der verschiedenen „kontextuellen Theologien“ (feministische Theologie etc.) gilt, nicht. Doch in einer Sache gibt der Kardinal diesem von ihm so unterschiedlichen Theologen recht, wenn er Metz zitiert und sagt:

„Die Krise, die das europäische Christentum befallen hat, ist nicht mehr primär oder gar ausschließlich eine Kirchenkrise ... Die Krise sitzt tiefer: Sie ist keineswegs nur im Zustand der Kirchen selbst begründet: Die Krise ist zur Gotteskrise geworden ... Das Stichwort lautet: Religion, ja – Gott, nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheismen. Es gibt keine großen Atheismen mehr. Der Atheismus von heute kann nämlich schon wieder Gott – zerstreut oder gelassen – im Munde führen, ohne ihn wirklich zu meinen... Auch die Kirche hat ihr Konzept der Immunisierung gegen Gotteskrisen. Sie spricht heute nicht mehr – wie zum Beispiel noch im Ersten Vatikanischen Konzil – von Gott, sondern nur – wie etwa im jüngsten Konzil – von dem durch die Kirche verkündeten Gott. Die Gotteskrise wird ekklesiologisch verschlüsselt“.

Solche Worte des Schöpfers der Politischen Theologie müssen aufhorchen machen. Sie erinnern uns zunächst mit Recht daran, dass das Erste Vatikanische Konzil nicht nur ein ekklesiologisches Konzil war, sondern zuvor und zuerst von Gott gesprochen hat, und dies nicht bloß innerchristlich, sondern der Welt zugewandt – von dem Gott, der der Gott aller ist, der alle rettet und der allen zugänglich ist. Hat das Zweite Vatikanum etwa, wie Metz es anzudeuten scheint, nur die halbe Erbschaft des vorangegangenen Konzils aufgegriffen? Gerade ein Referat, das der Ekklesiologie des Konzils gewidmet ist, muss sich dieser Frage stellen³⁴.

Die Krise ist also eine metaphysische. Ihre Existenz ist nicht zu leugnen und hat ihren Ursprung darin, dass die Theologie, die Rede von Gott, aus dem Zentrum gerückt wurde.

Zahlreiche Theologen und Interpreten haben das Konzil verfälscht

Doch in Anbetracht der Tatsache, dass der Kardinal mehrfach und bei den unterschiedlichsten Gelegenheiten betont hat, dass es gerade das Zweite Vatikanum war, welches versuchte, die

Christozentrik hervorzuheben, können wir den logischen Schluss ziehen, dass er die Krise nicht dem Konzil selbst zuschreibt; gemäß der Interpretation Ratzingers ist die Quelle der aktuellen Krisen nicht in den Texten des Konzils gelegen, sondern darin, dass man über die Konzilstexte hinausging. Es war die (teils willentliche) Fehlinterpretation sowie die Manipulation der Konzilstexte, welche man den „Geist des Konzils“ zu nennen pflegte, welche die Kirche in diese Krisen führte, anstatt dass man die traditionelle Lehre der Kirche beachtet hätte, welche in den Konzilstexten enthalten ist. Für Ratzinger ist dies der eigentliche Grund der Krisen, wenngleich er es auch nicht abstreitet, dass auch in den Konzilstexten selbst gewisse Grenzen zu finden sind. „Auch die Reflexion und der theologische Ausstoß der Nachkonzilszeit sind zu einem großen Teil vom Interesse für die ekklesiologischen Themen geprägt gewesen, wobei das Ergebnis allerdings leider nicht immer ein authentischer Fortschritt in der inneren Erneuerung war, die das Konzil gewünscht hatte. Im Gegenteil, die oft einseitige und parteiische Interpretation der Hauptdokumente des II. Vaticanum hat zu bestimmten Ergebnissen der nachkonziliaren Zeit geführt, die in vielen Bereichen der katholischen Welt eine tiefe Krise des ekklesiologischen Bewusstseins hervorgerufen haben. Diese Krise hat ihre tiefste Wurzel in einem verbreiteten Verlust der ‚katholischen‘ Bedeutung der Wirklichkeit ‚Kirche‘. Sie erscheint vielen, auch Katholiken, als eine menschliche Konstruktion, ein von der Gemeinschaft der Christen geschaffenes Instrument, die sich ohne Weiteres gemäß den Erfordernissen der Zeit reorganisieren kann. Die Wiederaufnahme einer ernsthaften ekklesiologischen Reflexion und einer ebenso entschiedenen und getreuen Bemühung um eine authentische Rezeption des Denkens des II. Vaticanum ist wesentlich und präjudiziell bestimmt von der Wiedergewinnung der Überzeugung, dass die Kirche nicht uns gehört, sondern dem Herrn und dass ein wahrhaft katholisches Klima wiederherzustellen besagt, die Bedeutung der Kirche als Kirche des Herrn, als Raum der Gegenwart des Geheimnisses Gottes in der Welt, wieder zu entdecken“³⁵.

6. Die Rolle der Liturgie zur rechten Interpretation von *Lumen gentium*

Die Tatsache, dass Ratzinger in jeder rechten Ekklesiologie Gott an den ersten Platz gestellt sieht, führt notwendigerweise auch dazu, dass auch die Liturgiewissenschaft (und dann weiter auch die Liturgie selbst) in gewisser Weise zu einem Teil der Ekklesiologie wird. Kirche und Liturgie sind gleichsam ineinander gewoben. Wo Gott in einem fehlt, so wird er auch im anderen fehlen. Für Ratzinger muss die Ekklesiologie ebenso gebaut sein wie auch die Liturgie selbst: sie lebt aus dem Gebet heraus, dessen Vollform die Anbetung (Gottes) ist. Bereits gleich im Anschluss an das Zweite Vatikanum schrieb der damalige Professor Ratzinger in einem Kommentar über *Lumen gentium*, bezugnehmend auf dessen erstes Kapitel, dass sich die Kirche aus der Eucharistie heraus formt. Die Kirche erreicht ihre Grund-

³³ Um dieses Zitat auch in seinem Gewicht besser einordnen zu können, ist es nützlich zu wissen, dass zwischen Ratzinger und Metz gewisse Spannungen auf Grund theologischer Differenzen bestehen; als Ratzinger Erzbischof von München/Freising war, hat er gemeinsam mit Dr. Hans Meier, dem damals zuständigen Kultusminister, verhindert, dass Metz die Kathedra für Fundamentaltheologie in München erhielt.

³⁴ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium**, in: *Gesammelte Werke* 8/1, S. 574f.

³⁵ J. RATZINGER, Geleitwort zur italienischen Übersetzung von: L. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993, in: *Gesammelte Schriften*, 7/2, S. 1159f.

form in der Liturgie, besonders in der Heiligen Messe. So erst wird sie der lebendige Leib Christi: dieser Terminus „Leib Christi“ lässt ein wenig erkennen, wie sehr die Kirche und ihre Grundform (d.h. die Liturgie) ineinander verwoben sind. Die Eucharistie ist deren Inhalt, den sie so miteinander gemein haben, dass der fundamentalste Inhalt der Kirche gerade die Liturgie selbst wird, d.h. die Anbetung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist. Diese Liturgie, welche in ihrem tiefsten Grunde Anbetung ist, ist das Hauptmotiv, welches die Existenz der Kirche in dieser Welt rechtfertigt, ja nicht nur rechtfertigt, sondern sogar erfordert. Für Ratzinger ist die Kirche wegen der Anbetung³⁶.

Folglich verwundert es uns nicht, dass der Kardinal in seiner Ausführung über die Ekklesiologie von *Lumen gentium* notwendigerweise auch auf die Liturgie zu sprechen kommt, wobei er eine Einheit von Liturgie und Ekklesiologie herausbildet: „Etwas Ähnliches kann man übrigens gegenüber dem ersten Text feststellen, den das Zweite Vatikanum verabschiedete – gegenüber der Konstitution von der heiligen Liturgie. Dass sie am Anfang stand, hatte zunächst pragmatische Gründe. Zurückschauend muss man sagen, dass dies in der Architektur des Konzils einen guten Sinn hat: Am Anfang steht die Anbetung. Und damit Gott. Dieser Anfang entspricht dem Wort der Benediktusregel: ‚*Operi Dei nihil praeponatur*‘. Die Kirchenkonstitution, die dann als zweiter Text des Konzils folgt, sollte man damit innerlich verbunden sehen. Die Kirche leitet sich aus der Anbetung her, aus dem Auftrag, Gott zu verherrlichen. Ekklesiologie hat von ihrem Wesen her mit Liturgie zu tun. Und so ist es dann auch logisch, dass die dritte Konstitution vom Wort Gottes spricht, das die Kirche zusammenruft und allzeit neu erschafft. Die vierte Konstitution zeigt, wie sich Verherrlichung Gottes im Ethos darstellt, wie das von Gott empfangene Licht in die Welt hineingetragen und erst so die Verherrlichung Gottes ganz wird.“

In der Nachgeschichte des Konzils wurde freilich die Liturgiekonstitution nicht mehr von diesem grundlegenden Primat der Anbetung her verstanden, sondern geradezu als ein Rezeptbuch darüber, was wir mit der Liturgie machen können. Inzwischen ist den Liturgie-Machern in den sich überstürzenden Erwägungen, wie man Liturgie attraktiver, kommunikativer gestalten, immer mehr Leute darin aktiv einbeziehen könne, anscheinend fast ganz aus dem Sinn gekommen, dass die Liturgie eigentlich für Gott ‚gemacht‘ wird und nicht für uns. Je mehr wir sie aber für uns machen, desto weniger attraktiv ist sie, weil alle deutlich spüren, dass das Wesentliche mehr und mehr abhanden kommt³⁷.

Somit ist die unleugbare Krise der Kirche für Ratzinger eine liturgische Krise. Eine Liturgie, welche Gott aus ihrem Zentrum verliert, führt auch die Kirche in Krise: „Ich bin überzeugt“, sagt Kardinal Ratzinger, „dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, ‚etsi Deus non daretur‘: dass es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und erhört. Wenn aber in der Liturgie nicht mehr die

Gemeinschaft des Glaubens, die weltweite Einheit der Kirche und ihrer Geschichte, das Mysterium des lebendigen Christus erscheint, wo erscheint Kirche in ihrem geistlichen Wesen dann noch? Dann feiert die Gemeinde nur sich selbst, aber das lohnt sich nicht. Und weil es die Gemeinde aus sich gar nicht gibt, sie vielmehr immer nur durch den Glauben vom Herrn her überhaupt als Einheit entsteht, ist Zerfall in Parteien aller Art, das parteiliche Gegeneinander in einer sich selbst zerreißen Kirche unter diesen Bedingungen unwiderruflich“³⁸.

7. Die „*Communio-Theologie*“ und jene des „*Volkes Gottes*“

In der Zeit nach dem letzten Konzil wurden sowohl die Kirche als auch deren vornehmster Vollzug, nämlich jener der Liturgie, von der Idee der „Gemeinschaft“ ausgehend definiert. Dies ist ohne Zweifel ein richtiger Aspekt, der es jedoch in sich trägt, allzuleicht aus dem rechten Gleichgewicht zu geraten – ein Risiko, welches sich dann auch tatsächlich realisierte. Die wahre und authentische Gemeinschaft, über die sich das Zweite Vatikanum äußert, ist gemäß der Sichtweise Ratzingers eben genau jene Gemeinschaft mit Christus. Im bereits zitierten Beginn von *Lumen gentium* ortet er den Ursprung einer jedweden kirchlichen Gemeinschaft: „Von diesem Punkt ausgehend [Das Licht der Völker, welches Christus ist], muss man den Aspekt der Innerlichkeit festigen, sowie jenen der gemeinschaftlichen Natur der Kirche ... Diese meint in erster Linie eine innigere Gemeinschaft mit Christus“³⁹.

Der Gedanke der communio nimmt keinen zentralen Stellenwert im Zweiten Vatikanum ein

Durch die wahre Gemeinschaft mit Gott wird die Kirche geboren, welche für *Lumen gentium* genau jenes „Volk Gottes“ ist, von welchem es zur Sprache kommt (LG 13). Ratzinger unterstreicht, dass das Wort „Gemeinschaft“ keine zentrale Rolle in den Texten des letzten Konzils spielt: „Ich habe diese neue Zentrierung der Ekklesiologie begrüßt und ihr auch nach meinen Maßen vorzuarbeiten versucht. Man muss freilich zunächst zugeben, dass das Wort ‚Communio‘ im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt. Dennoch kann es, richtig aufgefasst, als Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen. Alle wesentlichen Elemente des christlichen Begriffs von ‚Communio‘ findet man vereint in dem bedeutenden Satz aus 1 Joh 1,3, den man als Richtmaß für jedes rechte christliche Verständnis von ‚Communio‘ ansehen darf: ‚Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen sei‘.

Hier kommt der Ausgangspunkt der ‚Communio‘ zum Vorschein: die Begegnung mit dem fleischgewordenen Sohn Gottes, Jesus Christus, der in der Verkündigung der Kirche zu den Menschen kommt. So entsteht Gemeinschaft der Menschen untereinander, die ihrerseits auf der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott beruht. Die Gemeinschaft mit Gott wird vermittelt durch die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die

³⁶ J. RATZINGER, *Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 7/2, S. 649.

³⁷ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: *Gesammelte Werke* 8/1, S. 575f.

³⁸ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, S.174.

³⁹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 11 (eigene Übersetzung).

Christus in Person ist; die Begegnung mit Christus schafft Gemeinschaft mit ihm selber und so mit dem Vater im Heiligen Geist; sie vereint von daher die Menschen untereinander⁴⁰.

Auf der anderen Seite sagt der Kardinal jedoch auch, dass die Lehre der „Ekklesiologie der Gemeinschaft“ das wahre und eigentliche Herz der Lehre über die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil geworden ist⁴¹, und folglich auch von *Lumen gentium*. In einem ersten Moment könnte uns dies verwundern, besonders da wir ja bereits haben feststellen können, dass der Kern und das Herz der in *Lumen gentium* entwickelten Lehre nach der Meinung Ratzingers gerade die Theo- und Christozentrik ist, da es sich um eine eucharistische Ekklesiologie handelt, wie es Ratzinger definierte. Somit könnte es in einem ersten Augenblick geradezu kontradiktorisch erscheinen, wenn plötzlich die Gemeinschaft ins Bild gehoben wird. Vertiefen wir jedoch das Verständnis dessen, was Ratzinger unter „Ekklesiologie der Gemeinschaft“ meint, so werden wir verstehen können, dass sich diese beiden Aussagen keineswegs gegenseitig kontrastieren.

Rechte Gemeinschaft kommt von Christus her

Ratzinger hebt in seiner Interpretation von „Gemeinschaft“ beim paulinischen Konzept des „mystischen Leibes Christi“ an. Dieser Terminus bezeichnet nach H. de Lubac gerade die Heiligste Eucharistie, da für St. Paulus (so wie ebenso auch für die Väter) die Idee des Leibes Christi untrennbar mit der Idee der Heiligsten Eucharistie verbunden war, in welcher der Herr real präsent ist. Und somit besteht gerade in diesem eucharistischen Konzept für Ratzinger das, was man „Ekklesiologie der *communio*“ zu nennen pflegt und welche schließlich eben zum Kern der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde. Da diese „Ekklesiologie der *communio*“ eine Gemeinschaft bezeichnet, welche aus der Eucharistie erwächst, ist gerade die Eucharistie selbst der Kern der in *Lumen gentium* dargelegten Ekklesiologie. So ist dieser Typus von Ekklesiologie zugleich originär und neu, und doch ganz in den Ursprüngen verwurzelt⁴².

Die Theologie/Ekklesiologie der *communio* kann also, recht verstanden, nicht von einer zwischenmenschlichen und somit von einer horizontalen Gemeinschaft her verstanden, entwickelt und definiert werden, sondern von der Gemeinschaft zwischen einem Menschen und Gott in der Eucharistie, und damit von einer vertikalen Gemeinschaft her, welche vertikal ist, weil sie vollkommen eucharistisch und theozentrisch ist. Es ist interessant zu entdecken, dass Ratzinger bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil diesen Ansatz einer eucharistischen Ekklesiologie vertrat, als er in seiner Dissertation das Fehlen einer eucharistischen Perspektive im Konzept der Kirche als mystischen Leib Christi kritisierte (worauf wir noch näher zu sprechen kommen werden). Doch zugleich können wir auch nicht leugnen, dass es dieser Ansatz nie geschafft hat, sich durchzusetzen, da er sofort von Überlagerungen und Fehlinterpretationen erstickt wurde, noch bevor er sich hatte entwickeln und verbreiten

können. Auch wenn das Konzil Gott ins Zentrum hat rücken wollen, so war gerade dies dann doch nicht das Bestreben der nachkonziliaren Theologie, welche in Wirklichkeit alles andere als diesen Ansatz verfolgte.

Das Volk darf nicht gottlos werden

Für Kardinal Ratzinger spiegelt sich der Kern der Krise in der Fehlinterpretation des Terminus „Volk Gottes“ wider, welcher in *Lumen gentium* Verwendung fand: „Die Kirchenkrise, wie sie sich in der Krise des Volk-Gottes-Begriffs spiegelt, ist ‚Gotteskrise‘; sie resultiert aus dem Weglassen des Wesentlichen. Was bleibt, ist nur noch ein Streit um Macht. Den gibt es andernwärts in der Welt schon genug, dazu brauchen wir die Kirche nicht“⁴³.

Das korrekte Verständnis jedoch wäre, dass sich unter den Gläubigen deshalb erst eine Gemeinschaft bildet, dass sie, jeder für sich, die Gemeinsamkeit aufweisen, dass jeder einzelne Gläubige in persönlicher Gemeinschaft mit Gott steht. Erst auf Grund dessen, dass alle Individuen diese gleiche „Eigenschaft“ haben, bilden sie auch untereinander eine Gemeinschaft. Nur so können sie erst das wahre und authentische „Volk Gottes“ werden. Sie sind sein Volk, weil sie von Gott erwählt sind – und folglich auf ihn hin geordnet. Der Mensch ist niemals in der Lage, den ersten Schritt zu tun, um diese Gemeinschaft zu bilden, sondern es ist stets der Schöpfer, welcher sich sein Volk erwählt.

Wenn es jedoch geschieht, dass man, anstatt Gott ins Zentrum zu rücken, diesen verliert, so hat dies zur Folge, dass sich die Gemeinschaft nicht mehr von Gott her definiert, sondern von sich selbst her. Die Konsequenz ist, dass aus dem „Volk Gottes“ ein Volk ohne Gott wird. Dieses wird vielleicht noch ein „Volk“ sein, vielleicht sogar eines, welches noch etwas auf die eine oder andere Art und Weise mit der Kirche und ihren verschiedenen (sozialen) Initiativen zu tun hat, aber es wird doch ein Volk in einem politischen Sinne bleiben. Folglich wird es sich auch als ein eben solches verhalten, bis zu dem Punkt, dass es sich seine eigene Liturgie baut und nach Demokratisierung des kirchlichen Lebens verlangt. Es empfängt nichts mehr, will auch nichts empfangen, sondern versucht, sich selbst alles zu geben.

Ratzinger hebt hervor, dass der Ausdruck „Volk Gottes“, welcher in den Texten von *Lumen gentium* relativ ausführlich gebraucht wird (neben dem Ausdruck „mystischer Leib Christi“, ein paulinischer Ausdruck welchen der Diener Gottes Papst Pius XII wieder in den lehramtlichen Sprachgebrauch aufnahm und als besonders geeigneten theologischen Ausdruck für die Kirche hervorhob), unbedingt mit dem Wort „Gottes“ gelesen werden muss. Doch in der Konzilsrezeption hat man dieses Wörtchen „Gottes“ leider oftmals vergessen, so dass auch hier oftmals wieder nur das Volk übrigblieb – losgelöst von Gott. Diesbezüglich sagt der Kardinal: „In einer ersten Phase der Rezeption des Konzils dominiert zusammen mit dem Thema der Kollegialität der Volk-Gottes-Begriff, der alsbald ganz vom allgemein politischen Sprachgebrauch des Wortes Volk her verstanden, im befreiungstheologischen Bereich mit dem marxistischen Wortgebrauch von Volk als Gegenpol zu den herrschenden Schichten und allgemein weithin im Sinn der Volkssouveränität verstanden wurde, die nun endlich auch für die Kirche anzuwenden sei.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: *Gesammelte Werke* 8/1, S. 578; vgl. dazu auch *Ortskirche und Universalkirche. Antwort auf Walter Kasper*, in: *Gesammelte Schriften* 8/1, S. 598.

⁴¹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 13.

⁴² J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, S. 13.

⁴³ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: *Gesammelte Werke* 8/1, S. 577.

Dies wiederum gab Anlass zu ausgiebigen Strukturdebatten, in denen je nach Lage ‚Demokratisierung‘ mehr westlich oder mehr im Sinn der östlichen ‚Volksdemokratien‘ ausgelegt wurde⁴⁴.

Christus führt das Volk Gottes in das neue Volk Gottes über

Für Joseph Ratzinger hingegen ist die korrekte Interpretation des Begriffs „Volk Gottes“ nicht die politische, sondern die eschatologische, die sich eben gerade nicht damit begnügt, auf das Weltliche abzu zielen, sondern die darüber hinauswächst und auf die ewige Gemeinschaft mit Gott absieht. Das „Volk Gottes“ ist somit die Kirche. Jesus Christus brauchte diese jedoch nicht gleichsam *ex nihilo* einzusetzen, da das auserwählte Volk Gottes bereits im alten Bund bestand. Christus hat dieses Volk gleichsam erneuert, indem er aus diesem „Volk Gottes“ ein „neues Volk Gottes“ machte (eben die Kirche), in welcher die Gottesbeziehung weiter vertieft und die Gemeinschaft mit ihm mittels seines Blutes – für viele vergossen (Mk 14, 24; vgl. Mt 26, 28) – intensiviert und ein für allemal festgeschrieben wurde. So ist dieses Verhältnis der gesamten Menschheit zugänglich geworden, und ist nicht mehr einem *pusillus grex* vorbehalten wie vorher. Gott selbst ist in seinem Sohn in sein Volk eingetreten. Dieser Sohn, welcher mit Leib und Seele in das Volk Gottes herabgestiegen ist, hatte das innigst mögliche Verhältnis zum Vater. Somit hat er allen diese tiefe Verbindung zum Vater ermöglicht, gerade durch sich selbst. In Folge konnte das Volk Gottes nichtmehr dasselbe bleiben, sondern es hat sich verändert. Für Ratzinger wurde das alte Volk Gottes nicht einfach abgeschafft, sondern erneuert und erweitert, indem in dieses auch jene integriert wurden, welche an ihn glauben, oder anders ausgedrückt: sein „Leib“⁴⁵.

Wie könnten wir dabei nicht an das Herrenwort aus dem Johannesevangelium denken „wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45) und „keiner kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6). Ratzinger deutet so die alttestamentarische Prophezeiung aus Jer 31,31-34, welche auch von LG 9 aufgenommen wird. Mehr als *Lumen gentium* betont Ratzinger das „transitorische Moment“ zwischen dem alten und dem neuen Volk Gottes. Der Kardinal hebt stark die Transformation und folglich die Genese hervor, die bei jenem Volk anhebt, welches sich Gott im alten Bund erwählt hat und mittels dem Sohn Jesus Christus schließlich, gleichsam organisch und ohne radikale Brüche, in der Kirche als das neue, aber noch immer selbe auserwählte Volk Gottes mündet.

Diese Interpretation Ratzingers des Zweiten Vatikanums entstand jedoch nicht aus einer nachgängigen Reflexion über selbigen, sondern bereits vor diesem äußerte er sich in sehr ähnlicher Weise in seiner Dissertation. Bereits in dieser stellte er fest, dass die Idee der *Civitas Dei* schon im Alten Testament geboren wird, jedoch absolut in einer christologischen Perspektive zu lesen ist, sowie dass die Väter ausschließlich die Kirche meinten, wenn sie diesen Ausdruck verwendeten.

8. Das „Volk Gottes“ im Verhältnis zum Corpus Christi mysticum

Wir haben soeben gesehen, wie das „Volk Gottes“, so geworden ist, wie es sich uns heute darstellt. Christus hat in das alte Volk sein Fleisch eingefügt: nicht allein durch sein „historisches“ wahres Fleisch als wahrer Mensch, sondern dann auch fortbestehend in seinem „präsentischen“, d.h. immer gegenwärtig bleibenden wahren eucharistischen Leib. Indem er diesem seinen Leib, der die Kirche ist, den Heiligen Geist mitgeteilt hat, ist

selbiger in gewisser Weise ein mystischer geworden (LG 7). Das Zweite Vatikanum spricht an sich also von der Kirche sowohl als vom Volk Gottes, als auch vom mystischen Leib Christi.

Der mystische Leib Christi drückt die Sakramentalität der Kirche aus

Besonders seit dem Ende des ersten Weltkrieges hat sich erneut die Idee der Kirche als „mystischer Leib Christi“ verbreitet. Diese Bewegung kann sich auf die apostolische Autorität des Heiligen Apostel Paulus stützen und hatte einen gewissen Höhepunkt in der Promulgation der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ vom 29. Juni 1943 durch S.H. Papst Pius XII erreicht.

Es ist interessant zu sehen, wie Ratzinger im Jahre 1961, also in der Zeit der unmittelbaren Konzilsvorbereitung, den Begriff „Leib Christi“ als Bezeichnung für die Kirche von der Patristik her aufrollt und dann aufzeigt, dass er im Laufe der Geschichte gerade deshalb an Gewicht verloren hat, weil sein eucharistischer Aspekt unterbetont worden war. Dadurch entstand eine einseitige Gewichtung auf den juristischen Aspekt der Kirche, welcher sicher auch wichtig und notwendig ist, aber doch leer und letztlich unnütz bleibt, wenn er nicht vom Sakrament selbst her belebt ist. Dies ging sogar so weit, dass der eigentlich „grundkatholische“, von Paulus und den Vätern her kommende Begriff des „*Corpus Christi mysticum*“ (wobei „*mysticum*“ erst ein mittelalterlicher Zusatz ist) als protestantisch belastet empfunden wurde, und zwar bis in die Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils hinein. Dabei hätte gerade von den Vätern her eigentlich klar bleiben müssen, dass es sich um einen grundlegend eucharistischen Kirchenausdruck handelt, und somit gerade alles andere als protestantisch ist. Die Väter haben, wie Ratzinger darlegt, die paulinische Lehre vom Leib Christi in einer dreifachen Richtung entfaltet:

Zum einen geht es um den kollektiven Aspekt: Die Menschwerdung verknüpfte die Kreatur Mensch mit Gott in Christus. Diese Einigung des Menschen mit Christus geschieht nicht allein auf Grund der Inkarnation, sondern auch durch Kreuz und Auferstehung. Real wird dies gerade im Sakrament der Eucharistie vollzogen, wodurch man als zweiten Punkt festhalten kann: „Die Kirche ist Leib Christi, weil sie vom (sakramentalen) Leib Christi lebt“. Als dritten Aspekt macht Ratzinger in den Vätern auch eine sakramentalethische Komponente aus: die Eucharistie ist der reale Vollzug der „Bruderliebe“⁴⁶.

Diese Erkenntnisse aus den Väterstudien können wir in einer systematischen Kurzformel etwa folgendermaßen zusammenfassen: Die Kirche als *Corpus Christi mysticum* impliziert eine dreifache *communio*, welche allerdings nur durch das Sakrament überhaupt entsteht und fortbesteht.

A) es stiftet Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, insofern er die Kirche sichtbar einsetzt und mit seiner bleibenden Gegenwart ausstattet.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: Gesammelte Werke 8/1, S. 576.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, S. 126.

⁴⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Leib Christi* (Lexikonartikel 1961), in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 286.

B) diese Gemeinschaft mit Gott in Christus durch das Sakrament wird konkret in der Gemeinschaft zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, insofern sie sich als Einzelperson in diesen mystischen Leib Christi hineinnehmen lassen.

C) Diese Gemeinschaft mit Gott wird auch in der Gemeinschaft untereinander sichtbar, welche automatisch auch zwischen denjenigen entsteht, welche sich durch die Kirche in die Gemeinschaft mit Gott begeben haben.

Ähnlich wie also die Kirche als zunächst übernatürliche Wirklichkeit auch in der Welt sichtbar wird, so wird ebenso die Gemeinschaft mit Gott in dieser Welt sichtbar, welche sich in eben dieser Kirche vollzieht.

Gott setzt also seinem Volk seinen Leib ein, wodurch es sein neues, gleichsam „eucharistisches“ Volk wird, das aus seinem mystischen Leib hervorkommt und von diesem her lebt und lebendig bleibt. Notwendige Grundlage zu dieser Sicht ist und bleibt jedoch der mystische Leib Christi.

In der Zwischenkriegszeit hat sich, wie gesagt, die Bezeichnung der Kirche als der *Corpus Christi mysticum* wieder durchsetzen können, allerdings noch nicht in dem eben nachskizzierten eucharistiezentrierten Verständnis der Väterzeit. „Mystisch“ wurde nämlich nicht, wie es die Väter taten, als griechischer Ausdruck des lateinischen Begriffes *sacramentum* verstanden, sondern wurde fälschlich im Sinne einer Innerlichkeitsmystik aufgefasst. Gerade diese Verkürzung war es, welche nach Ratzinger wesentlich dazu beitrug, dass sich ein Kirchenverständnis nach Art einer „schwärmerischen Gemeinschaftsmystik“ entfalten konnte. Besonderes Verdienst Papst Pius' XII. ist es, durch seine Enzyklika *Mystici Corporis Christi* einerseits den Begriff des mystischen Leibes Christi wieder in den Sprachgebrauch des kirchlichen Lehramtes aufgenommen zu haben, zugleich aber auch wieder seine Verkürzungen auf das rein juristische bzw. das asketisch-mystische durch die eigentliche und ursprüngliche sakramentale Bedeutung aufgefüllt zu haben⁴⁷.

Das Volk Gottes ist nur dann recht Volk, wenn es aus dem Herrenleib erwächst

Dennoch scheint diese Wiederentdeckung Papst Pius XII., wenn man die nachfolgende Entwicklung betrachtet, doch eher auf einer theologischen Fachebene geblieben zu sein, während ansonsten die romantisch-gemeinschaftliche Sichtweise fortbestand. Somit war es nur eine logische Folgeerscheinung, dass sich nach dem zweiten Weltkrieg hingegen die Sichtweise der Kirche als „Volk Gottes“ mehr und mehr durchsetzen konnte, welcher eben gerade eher vom romantischen Gemeinschaftsgedanken als vom Sakrament her geprägt ist. Auch dieser Aspekt des Volk-Gottes-Seins ist uralte, geht er doch bis auf das Alte Testament zurück, ist sicherlich auch richtig und im Sakramentsbegriff unbedingt enthalten, bleibt aber doch nur dann richtig und vollständig, wenn er auch wirklich vom Sakrament abgeleitet ist und nicht von diesem als eigenständiger oder gar gegen das Leib-Christi-Verständnis stehender Gedankelosgelöst wird.

Das „Volk Gottes“ ist keine eigenständige Größe, sondern integraler Bestandteil des mystischen Leibes Christi

Es ist bemerkenswert, dass Ratzinger nie für das eine oder das andere Konzept optierte, da er sie nicht einander gegenübergestellt sah, sondern beide sah er wie eine Einheit, da für ihn das „Volk Gottes“ integraler Bestandteil des „mystischen Leibes Christi“ ist, und welcher von daher in einer gewissen Weise sicher schwerer wiegt, ohne dabei aber ein Gegenentwurf zum

„Volk Gottes“ zu werden. Ebenso wie Ratzinger die organische Einheit des alten und des neuen Volkes Gottes bereits in seiner ekklesiologischen Dissertation über Volk und Haus Gottes in Augustinus vor dem Konzil erkannt hat, so hat er auch die Einheit dieses neuen Volkes Gottes mit dem mystischen Leib Christi bereits darin beschrieben. Dieser Rückgriff auf Ratzingers Sichtweise vor oder während dem Konzil ist deshalb bedeutsam, weil sich anhand dieses Beispiels die Stringenz und Kontinuität in dessen Denken aufzeigen lässt. Für diese Stringenz spricht auch, dass Ratzinger nach dem Konzil dieses kritisiert, weil es beide Konzepte wieder zu stark voneinander getrennt hat: „Obwohl das Zusammen der beiden ersten Kapitel von *Lumen gentium* eine akkurat ausgewogene Synthese der fundamentalen ekklesiologischen Elemente bilden, welche ich mit meinen Überzeugungen von damals vollkommen übereinstimmend sehe, wurde dennoch bereits dort der unabdingbare, innige Bezug zwischen dem Konzept des Volkes Gottes und jenem des mystischen Leibes Christi nicht hinreichend hervorgehoben. In den konziliaren Veröffentlichungen erschien dann die Neustrukturierung des Textes, welche durch die Einfügung des zweiten Kapitels entstanden war, gleichsam wie eine vollkommene Absage an das Konzept des Leibes Christi und folglich als ein Übergang von einer kirchlichen Konzipierung, welche nicht mehr christologisch, sondern weithin soziologisch ist“⁴⁸.

Ratzinger kritisiert hier also in gewisser Weise *Lumen gentium* selbst, mehr jedoch noch dessen spätere Rezeption, da es das hauptsächliche Ziel des Konzils, wie vorhin gesehen, eigentlich gewesen wäre, eine christozentrische Ekklesiologie darzutun, was ihm jedoch nicht ausreichend gelungen ist. Im Gegenteil: in gewissem Sinne ist es dem Konzil sogar passiert, in seinen Texten den Eindruck zu erwecken, dass dieses selbst das Konzept der Kirche als mystischen Leib Christi, wie es besonders im päpstlichen Lehramt Pius' XII. ausgefaltet wurde, unterdrücken hätte wollen. Dies hob Ratzinger im eben zitierten Vorwort aus dem Jahre 1978 hervor, allerdings kritisierte er dies bereits 15 Jahre vorher im Jahre 1963. Der Professor lobt explizit, dass das Konzept der Kirche als mystischer Leib Christi die Kirche neuerlich (nach einer Periode, in welcher sie vornehmlich unter juristischen Aspekten bestimmt worden war) von seinem Mysterium her definiert⁴⁹.

Diese Idee war auch im ersten Entwurf des Konzilstextes über die Kirche vorherrschend, jedoch wurde dieser ausgerechnet deshalb – gleichsam paradoxerweise – kritisiert und schließlich dann zurückgewiesen. Die Kritik kam vorwiegend von protestantischer Seite⁵⁰. Das Konzil scheint sich der protestantischen Kritik gebeugt zu haben, indem es das Konzept der Kirche als dem mystischen Leib Christi nahezu gänzlich entfernte. An dessen Stelle wurde schließlich das Volk Gottes gesetzt, ein Begriff,

⁴⁷ Vgl. J. RATZINGER, *Leib Christi* (Lexikonartikel 1961), in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 286.

⁴⁸ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, Presentazione all'edizione italiana (1978), S. XV (eigene Übersetzung).

⁴⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: Gesammelte Schriften 7/1, S. 338f.

⁵⁰ Vgl. J. RATZINGER, *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil*, in: Gesammelte Schriften, 7/2, S. 960f.

der mit dem protestantischen Verständnis sicherlich vereinbarer ist, und der zumindest scheinbar eine weiter gefasste Sicht anbot, da er Aspekte zu beachten schien, welche im Verständnis der Kirche als mystischer Leib Christi angeblich vernachlässigt waren. Ratzinger hingegen kritisierte zu Recht, dass in Wirklichkeit ein derartiger Hiatus nicht bestand: dieser war nach seinem (rechten) Dafürhalten vielmehr künstlich erzeugt und herbeigeredet worden. Das Reden von der Kirche als mystischer Leib Christi ist in Wirklichkeit jedoch keine Idee der romantischen Theologie, sondern festverwurzelt und verankert im sakramentalen Heilsgeschehen: es drückt in geeigneter Art und Weise den eucharistischen Charakter aus, aus welchem sich die Kirche als Volk Gottes herausformt. Auch wenn es an sich durchaus möglich ist, die Kirche als Volk Gottes zu beschreiben, so muss man aber doch anerkennen, dass sie ein Volk *sui generis* ist: sie ist ein solches nicht auf Grund einer profanen Gegebenheit oder einer juristischen Tatsache, sondern allein aus dem Sakrament heraus wird sie in die Lage versetzt, sich als „Volk“ zu definieren. Aus neutestamentarischer Sicht ist somit zu sagen, dass die Kirche allein dann als „Volk Gottes“ definiert werden kann, wenn sie vorher der „mystischer Leib Christi“ ist⁵¹. Ratzinger schreibt also der Kirche als dem mystischen Leib Christi in gewisser Hinsicht mehr Relevanz zu, da ihr Volk-Gottes-Sein sich erst aus ihrem Leib-Christi-Sein heraus ergibt, wobei er zu Recht kritisiert, dass sich nicht zuletzt durch das Konzil selbst (auch wenn es nicht dessen Intention war) eine Sichtweise entwickelt hat, welche das eine vom anderen Konzept allzusehr trennte.

Nur die Interpretation aus der Tradition kann dem Zweiten Vatikanum gerecht werden

An diesem Beispiel ist ersichtlich, wie Ratzinger *Lumen gentium* ganz aus der Tradition heraus interpretiert, indem er Begriffe und theologische Strukturen des Konzils mit Hilfe der klassischen Theologie ausdeutet und erklärt. Wo der Konzilstext nicht ins Detail geht und somit „Lücken“ hat, sucht er diese im Sinne einer kontinuierlichen Theologie aufzufüllen, um Brüche zu vermeiden. Es ist das Bestreben zu erkennen, auf der „klassischen Lehre“ zu beharren, und zwar nicht aus Ideologie, sondern aus der Überzeugung um die Entsprechung der Wahrheit. Ratzinger versucht dabei, sowohl die Lücken und Mängel des Konzils zu bereinigen als auch, so vorhanden, jene der vorgängigen Theologie. Es ist ein Ringen um und für die Wahrheit Gottes.

Wie an diesem Beispiel besonders deutlich sichtbar wird, geht Ratzinger in seiner Konzilsinterpretation also von der Wahrheitsfrage aus, nicht von der Frage nach einer bestimmten Epoche: nicht das Neue ist wahr, sondern das Neue muss wahr sein – ein kleiner, aber entscheidender Unterschied. Nur die Wahrheitsfrage scheint mir fähig zu sein, Entwicklung recht werden zu lassen und zugleich Kontinuität zu wahren. Denn allein die Antwort auf diese eine Grundfrage ist in der Lage, bestehende Lücken in der Sichtweise gestriger oder heutiger Theologie aufzufüllen und Fehlwüchse gestriger oder heutiger Theologie zu-

rechtzurücken, weil nur das Wachsen in der Erkenntnis von Wahrem und somit Gottgegebenem wirklich Entwicklung ist, und die Erkenntnis von Wahrem erhalten werden muss, was letztlich Kontinuität besagt. Was neu in das Glaubenswissen der Kirche tritt, muss wahr sein, und als solches dann kontinuierlich erhalten und weitergetragen werden. Wahr oder unwahr ist etwas aber unabhängig von der Epoche, und sei es die heutige. Und dieser Grundgedanke scheint bei Ratzinger durchaus der Motor seines Theologietreibens zu sein, und damit auch seiner Sicht der Texte des Zweiten Vatikanums, welches nicht Produzent, sondern Rezipient von Wahrheit ist.

An diesem Beispiel der Sicht Ratzingers der Kirche als mystischen Leib Christi haben wir sehen können, wie er genau dies anwendet: er geht von der Heiligen Schrift aus und untersucht, wie die Väter diese interpretiert und in ein erstes System gebracht haben. Ohne dabei in einer Art von Archaismus stehen-zubleiben, der jegliche weitere rechte Entwicklung blockiert und den Stand einer eher willkürlich gewählten Stunde der Geschichte einzufrieren sucht, lässt er rechte Fortentwicklungen zu (etwa die Erweiterung des patristischen „*Corpus Christi*“ zum „*Corpus Christi mysticum*“), anerkennt das Rechtsein des „*mysticum*“ so wie es ursprünglich richtig gemeint war, kritisiert dann aber die verkürzende Änderung des Verständnisses von *mysterium* als Rückentwicklung, nicht als Fortentwicklung. Konsequenterweise fordert er nicht dessen Streichung, sondern das Zurückgehen auf den ursprünglichen Sinngehalt. Entwicklung und Kontinuität sind somit dergestalt vereint, dass sie gemeinsam nicht nach Neu oder Alt streben, sondern nach Gott.

Dies ist letztlich die innere Grundstruktur dessen, was „Hermeneutik der Reform“ meint, welche nichts anderes ist als ein sich kontinuierliches Entwickeln der Wahrheitserkenntnis.

Ratzinger fasst dies an einer Stelle sehr schön zusammen, wenn er sagt: „Wer nämlich sich nur am Wortlaut der Schrift oder an den Formen der Väterkirche festklammern will, der verbannet Christus ins Gestrüch. Die Folge ist dann entweder ein ganz steriler Glaube, der dem Heute nichts zu sagen hat, oder eine Eigenmächtigkeit, die zweitausend Jahre Geschichte überspringt, sie in den Mülleimer des Missratenen wirft, und sich nun ausdenkt, wie Christentum nach der Schrift oder nach Jesus eigentlich aussehen müsste. Aber was herauskommt, kann nur ein Kunstprodukt unseres eigenen Machens sein, dem keine Beständigkeit innewohnt. Die wirkliche Identität mit dem Ursprung ist nur da, wo zugleich die lebendige Kontinuität ist, die ihn entfaltet und eben so bewahrt“⁵².

9. Die Konkretisierung im Verhältnis von Universal- und Ortskirche

Welch praktische Relevanz diesetheologischen Darlegungen Ratzingers haben, wird in der Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche konkret. An der hinreichenden Umsetzung der rechten theologischen Grundlage entscheidet sich der Ausgang des mittlerweile jahrzehntelang andauernden Gerangels um Einheit und Spaltung. Die Zentrifugalkräfte sind gerade in den D/A/CH-Ländern zu einer wahren Zerreißprobe der

⁵¹ Vgl. J. RATZINGER, *Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *Gesammelte Schriften* 7/1 S. 338f.

⁵² J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Gesammelte Schriften*, 8/1, S. 262.

Kirche geworden, an welcher die Mängel und die Gefahren einer einseitigen Betonung einer falsch weil nicht eucharistisch verstandenen *communio* sichtbar werden. Der sogenannte „Disput der Kardinäle“, welcher sich zwischen Eminenz Ratzinger und Eminenz Kasper um diese Verhältnisbestimmung entwickelte, hat die theologische Reflexion sicher positiv angespornt und die Wichtigkeit um diese Thematik neu ins Bewusstsein gehoben.

Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 hat sich eingehend mit der Thematik befassen müssen, da zwanzig Jahre nach dem Konzilsabschluss eine große Verwirrung eingetreten war und die Missdeutungen ein Gewicht bekommen hatten, welches eine Klärung durch das kirchliche Lehramt nötig gemacht haben, wobei Joseph Ratzinger nicht nur als Präfekt der heiligen Glaubenskongregation, sondern auch als „privater“ Theologe (was freilich ein wenig in Klammer zu setzen ist) Wesentliches zur Klärung beigetragen hat, wie das Zweite Vatikanum in dieser Hinsicht zu interpretieren sei.

Die Universalkirche ist der Ortskirche ontologisch vorausliegend

Ratzingers Sicht der Position des Konzils lässt sich wohl am besten mit dem „zentralen Streitpunkt“ einführen, der an sich nichts anderes als einen einleuchtenden und leicht nachzuvollziehenden theologischen Sachverhalt darstellt, der aber vielfach Stein des Anstoßes und gleichsam ein provokantes Reizwort geworden ist, nämlich an der Aussage, dass die Gesamtkirche (*ecclesia universalis*) in ihrem wesentlichen Mysterium eine Wirklichkeit ist, welche ontologisch und temporal den einzelnen Teilkirchen vorangeht. Dies ist sowohl die Position des Apostolischen Stuhles, als auch jene des „Privattheologen“ Joseph Ratzingers, und von ihr her lassen sich die großen theologischen Linien nachzeichnen, welche das Denken des Theologen in dieser Hinsicht ausmachen.

Am Disput der beiden Kirchenfürsten lässt sich erkennen, dass es selbst unter manchen Theologieprofessoren nicht mehr eindeutig klar zu sein scheint, was die Fachtermini *Ecclesia universalis*, *Ecclesia localis* und *Ecclesia particularis* überhaupt bedeuten. Von daher war es sehr wohltuend und dem allgemeinen theologischen Diskurs sehr förderlich, dass Ratzinger – sowohl im Disput mit Kasper als auch bei anderen Gelegenheiten – wieder ins Gedächtnis gerufen hat, was diese drei Begriffe, deren sich das Zweite Vatikanum bedient, überhaupt meinen. Mit diesen drei Unterscheidungen bezieht sich das Konzil auf drei unterschiedliche Ebenen von Kirche.

Die Universalkirche ist umfassender gemeint als „Apostolischer Stuhl“

Die Universalkirche ist, wie Ratzinger zu Recht herausstellt, weder ein Synonym für den Apostolischen Stuhl, noch kann sich dieser Begriff rein auf den Verwaltungsaspekt beziehen (welcher in der Kirche freilich innerhalb eines gewissen Umfangs eine Notwendigkeit darstellt). Die Universalkirche ist also niemals mit „Rom“ gleichzusetzen, sondern Universalkirche bezeichnet die Kirche in ihrer katholischen Gesamtheit. In der Erkenntnis Ratzingers, dass am Anfang die Universalkirche steht, welche dann in weiterer Folge alle anderen Aspekte der Kirche „gebiert“, ist die denkerische Grundsetzung zu sehen, weshalb sich seine Sicht von Kirche so entwickelt hat, wie sie sich entwickelt hat. Viele irregeleitete Sichtweisen von Kirche, wie wir sie heute oftmals direkt oder indirekt in deren Konsequenzen sehen, haben nämlich genau in diesem Punkt ihren

Ursprung und sind somit gewissermaßen Folgefehler eines Irrtums im Grundsatz.

Zentraler Ansatz der Sichtweise von Kirche ist dessen Erkenntnis, dass eines evident ist: „Die gängige Meinung ist falsch, dass an Pfingsten zunächst eine Ortskirche von Jerusalem, die ‚Jerusalemmer Urgemeinde‘ gegründet worden sei, die sich dann nach und nach ausgeweitet habe zu einer universalen Kirche. Die Zwölf sind nicht einfach Bestandteil einer Jerusalemmer Ortskirche, sondern in ihnen ist virtuell die Kirche aller Völker da, zu denen sie gesandt werden und deren Väter zu werden sie bestimmt waren. Und die Schar der Hörer ist aus allen Völkern genommen. Was immer historisch genau an jenem Tag geschehen sein mag – die theologische Aussage des heiligen Lukas ist völlig klar, und auf sie kommt es an. Er will sagen: Die Kirche war vom ersten Augenblick an ‚katholisch‘, das heißt universale Kirche ... Diese ‚katholische Kirche‘ hat die Ortskirche geboren, so auch die Ortskirche von Jerusalem mit ihrer maßstäblichen Bedeutung“⁵³.

Damit wird deutlich, wie Ratzinger den Begriff der Universalkirche versteht. Als Konsequenz wird aber dann auch verständlich, dass die denkgerechte Weiterführung dieses Gedankens es nicht erlaubt, die römische Kurie oder das Petrusamt als Konkurrenz und Gegenüber zur „Ortskirche“ zu verstehen, und schon gar nicht kann man die Universalkirche (welche eben etwas anderes ist als allein die Primatsstellung des Heiligen Stuhles, welcher deren Teil ist, aber nicht in deren Identifizierung aufgeht) als das Gegenüber der Ortskirche sehen. Würde sich diese Sichtweise Ratzingers etwas mehr durchsetzen, so wären im theologischen Diskurs bereits viele unnötige Knoten gelöst, und als Konsequenz würde es einsichtig werden, weshalb gewisse zentrifugale Forderungen objektiv schlichtweg nicht umsetzbar sind.

Rom ist zunächst eine Ortskirche, wenngleich mit Sonderfunktion

Die Zusammenfassung dessen, wie Ratzinger den Begriff der *Ecclesia universalis*, so wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil verstanden sehen will, sieht, ist ebenso einfach wie einleuchtend, aber dennoch heute keinesfalls eine Selbstverständlichkeit, so richtig sie auch ist: „*Ecclesia universalis* (‚Gesamtkirche‘), das heißt die ganze katholische Kirche einschließlich der unterschiedlichen Ritusfamilien, also Ost und West überquerend, weiterer Riten fähig – einfach die ‚katholische Kirche‘ als solche“⁵⁴.

Von da ausgehend ist es nur folgerichtig, dass Joseph Ratzinger auch „Rom“ zunächst als Ortskirche sieht, welche als solche der Universalkirche nachkommend ist – und nicht mit der Universalkirche selbst verwechselt werden darf. Allerdings kommt dieser speziellen, aus der Universalkirche hervorkommenden Ortskirche eine besondere Funktion zu. Aber gerade so wird nochmals deutlich, dass der Primat kein Gegenüber zu den ein-

⁵³ J. RATZINGER, *Universalität und Katholizität*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 197f.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die „Gemeinde“ und die Katholizität der Kirche*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 542.

zelen Ortskirchen ist, ebensowenig wie er aus den Ortskirchen heraus stammt, sondern dass der Apostolische Stuhl selbst – analog zu den Ortskirchen – eine Konsequenz der von Gott geschaffenen und durch Christus sichtbar gestifteten Universalkirche ist. „Die Kirche von Rom ist eine Ortskirche und nicht die Universalkirche; eine Ortskirche mit einer besonderen universalen Verantwortung, aber eben doch eine Ortskirche“⁵⁵.

Ortskirche meint nicht „Pfarrei“

Auch was den Begriff der Ortskirche anbelangt, der *Ecclesia localis*, welchen das Zweite Vatikanum aufgreift, hat Ratzinger klargestellt, wie dieser zu verstehen ist bzw. wie dieser nicht verstanden werden darf. Es gibt nämlich die Tendenz, mit der Ortskirche den (ursprünglich protestantischen) Begriff der „Gemeinde“ gleichzusetzen⁵⁶. Ebenso wie aus einem fehlgeleiteten Verständnis von Universalkirche sich schwerwiegende Folgefehler ergeben, so ergeben sich selbige auch aus einem irrigen Begriff von dem, was „Ortskirche“ besagt.

Das Konzil meint unter dem Terminus „*Ecclesia localis*“, der zu deutsch mit dem Begriff der „Ortskirche“ wiedergegeben wird, die spezifischen Traditions- und Ritusgemeinschaften, gleichsam das katholische Gegenstück zu den „Patriarchaten“⁵⁷.

Die Analyse Ratzingers als solche mag zwar richtig sein, allerdings der Gebrauch des Terminus im Konzil scheint nicht wirklich zu überzeugen, da die Verknüpfung von *ritus* und *locus*, welche ja insinuiert ist, in sehr vielen Fällen eben doch keine lokale Verbindung aufweist. Mag dieses Verständnis, beispielsweise, für den Ambrosianischen Ritus noch zutreffend sein, da man diesen tatsächlich geographisch fassen kann, so ist der Ritus nach dem Missale Johannes XXIII. oder Pauls VI. bereits dermaßen universal, dass das Lokalelement nicht wirklich greift. Ebenso sind die ordenseigenen Riten zu beachten, welche eben gerade nicht ortsgebundene Riten sind, sondern ordensgebunden. Vermutlich ist diese Unstimmigkeit auch der Grund dafür, dass Joseph Ratzinger – wie zahlreiche andere Theologen ebenso – in dessen Schriften unter „Ortskirche“ jenes bezeichnet, was im Konzil mit dem dritten Begriff umschrieben ist, nämlich der „*Ecclesia particularis*“ bzw. der „Teilkirche“, nämlich eine dem Bischof zugeordnete Diözese⁵⁸. Ratzinger merkt zugleich an, dass das Konzil selbst dieser Unterteilung zwar weitgehend, aber doch nicht ganz konsequent treu geblieben ist.

Ungeachtet der Tatsache, dass jenes, was das Zweite Vatikanum als Partikularkirche bezeichnet, oftmals als Ortskirche be-

zeichnet wird, ist dessen Verständnis der Sache selbst oftmals (auch bewusst) verfehlt, und zwar meist in einer Linie mit einem einseitigen und vom Leib-Christi-Verständnis losgelösten Konzept einer romantischen Kirchensicht als bloße „Gemeinschaft“ oder „Volk“. Daraus ergibt sich dann eben auch jene fatale Loslösung der Pfarrei von der Ortskirche im Sinne des Bistums: das Bistum ist nicht mehr der Ursprung der Pfarrei, sondern die Pfarrei nimmt gleichsam dessen Position ein, und das Bistum wird mehr oder minder zum organisatorischen Dachverband der Pfarreien insgesamt, mitsamt all jenen praktischen Konsequenzen, die zu den nur allzu bekannten Problemen führen, welche entstehen, wenn die Universalkirche nichtmehr als der Ortskirche sowohl temporal als auch ontologisch vorangehend gesehen wird.

In der Taufe wird die Verhältnisbestimmung von Universal- und Ortskirche sichtbar

Anhand des Beispiels des heiligen Taufsakramentes macht Joseph Ratzinger das Verhältnis von Universal- und Ortskirche deutlich, wenn er sagt: „Wir erhalten ganz praktische Antwort auf die Frage: Was ist das, die den Ortskirchen ontologisch und temporal vorgängige eine universale Kirche? Worin besteht sie? Wo können wir sie wirken sehen? Die Konstitution antwortet darauf, indem sie uns von den Sakramenten spricht.

Da ist zunächst die Taufe: Sie ist ein trinitarischer, das heißt ein ganz theologischer Vorgang, weit mehr als eine ortskirchliche Sozialisation, wie sie heute leider so häufig missdeutet wird. Die Taufe kommt nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus, sondern in ihr öffnet sich uns die Tür zur einen Kirche, sie ist die Präsenz der einen Kirche, und nur von ihr her – vom oberen Jerusalem, der neuen Mutter her – kann sie kommen. Der bekannte Ökumeniker Vinzenz Pfnür hat kürzlich dazu gesagt: Taufe impliziert Aufgebrochenerden ‚auf den *einen* am Kreuz für uns geöffneten Leib Christi hin (vgl. Eph 2,16), in *den* wir (und die anderen) durch den einen Geist hineingetauft wurden (1 Kor 12,13), was wesentlich mehr ist als die mancherorts übliche Taufankündigung: Wir haben [...] in unsere Gemeinde aufgenommen – und *dessen* Glieder wir geworden sind – was nicht zu verwechseln ist mit der Mitgliedschaft in einer Ortskirche –, und das *eine* Brot hin (vgl. 1 Kor 10,17), das nicht das Sonderbrot einer Ortskirche ist, und das *eine* Bischofsamt hin, an dem man mit Cyprian nur in der Gemeinschaft der Bischöfe Anteil hat‘. In der Taufe geht immer wieder die Universalkirche der Ortskirche voraus und schafft sie“⁵⁹.

Man sieht an diesem Beispiel Kardinal Ratzingers also sehr gut, wie schnell das, was manchem zunächst als theoretisches Theologendünkel scheinen mag, welches angeblich weit weg von der „Wirklichkeit der Kirche“ sei, dann doch seinen praktischen Anschlag findet. Wo sich der „Ort“ gegenüber dem „Gesamt“ verschließt, welches nicht nur lokal, sondern auch überzeitlich, also die Zeiten umfassend zu verstehen ist, dort kann also eigentlich nicht mehr von „Kirche“ die Rede sein, sondern nur mehr von einer Karikatur dessen, was Kirche eigentlich wäre.

Dasselbe macht Ratzinger auch in einem anderen Zusammenhang deutlich, nämlich in dessen Ansprache zum Thema „Bischof und Kirche“ anlässlich des 10. Bischofsjubiläum Seiner Exzellenz Rudolf Grabers im Jahre 1972. Der damalige Professor Ratzinger stellte fest: „Zur Kirche gehört notwendig sowohl die Katholizität wie die Apostolizität, die lebendige Einheit mit dem Ganzen, die sich in der Einheit der Amtsträger darstellt und verwirklicht. Kirche ist nicht nur hier, sondern auf der ganzen Erde; Kirche ist nicht nur heute, sondern gestern und morgen.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Ortskirche und Universalkirche. Antwort auf Walter Kasper*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 602.

⁵⁶ J. RATZINGER, *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die „Gemeinde“ und die Katholizität der Kirche*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 542.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die „Gemeinde“ und die Katholizität der Kirche*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 543.

⁵⁸ J. RATZINGER, *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die „Gemeinde“ und die Katholizität der Kirche*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 543; als exemplarisches Beispiel sei hier etwa auf den Beitrag *Gesamt- und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs verwiesen*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 519-537.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 587.

Nur wo beides angekommen ist, die Einheit mit den anderen, mit dem Ganzen und die Einheit mit denen, die vor uns glauben, die Einheit mit der Kirche aller Zeiten, da ist wahrhaft Kirche gegeben. Ausdruck und Garant dieses Zusammenhangs ist das Amt der Bischöfe. Sie verkörpern, mit dem Petrusnachfolger an der Spitze, die Einheit aller einzelnen Ortskirchen untereinander und mit dem apostolischen Beginn. Der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern drückt gerade dies aus, dass es in der Kirche nicht nur viele nebeneinander stehende Gemeinden gibt, sondern dass sie alle zueinander gehören. Damit kommen wir noch einmal auf die Begebenheit in der Apostelgeschichte zurück. Die Kirche des Westens hat die Firmung als Taufvollendung in der Regel den Bischöfen vorbehalten, um so deutlich zu machen, dass Christwerden Eingliederung in die universale Kirche, in die Kirche der Apostel ausdrückt. Deswegen wird sie nicht vom Pfarrer des betreffenden Ortes, sondern vom Vertreter des Ganzen, vom sichtbaren Zeugen der Einheit und der gesamtkirchlichen Kontinuität verwaltet. Das gleiche ließe sich noch mehr von der Priesterweihe sagen: Der dreifache Auftrag des Priesters – Verkündigung, Leitung, sakramentales Handeln – kann nur immer wieder aus der gesamtkirchlichen Vollmacht herkommen⁶⁰.

Die Pfarrei hat Anteil an der Ortskirche

In diesen Texten Ratzingers ist zum Ausdruck gebracht, wie der Theologe das Zueinander (und nicht ein Gegeneinander) von Orts- und Universalkirche sieht – und letztlich auch, wie dieses Verhältnis nach der Konstitution über die Kirche zu interpretieren ist. Dies hat nämlich gerade vor dem Hintergrund Bedeutung, dass sich in Anschluss an das Konzil eine recht protestantisch gefärbte Sicht von „Ortskirche“ ausgebreitet hat, welche sich zwar auf Texte des Konzils beruft (konkret ist dies besonders LG 26), diese jedoch aus dem größeren Gesamtzusammenhang reißt. In dieser Interpretation kommt es zu einer Hybris der Pfarrei („Gemeinde“) als der eigentlichen Ortskirche, die auch mehr oder minder autark handelt (anstatt des Bistums als der Ortskirche und des Pfarrers als „dauernder Vertreter in bestimmten Angelegenheiten“ des eigentlichen Hirten, nämlich des Bischofs). Diese beliebte Interpretation ist letztlich eine logische Folge einer vorausgehenden falschen, weil einseitigen Sicht der Kirche als einer *communio*, welche nicht mehr aus dem *corpus Christi* erwächst, sondern zu der eigentlichen kirchenstiftenden Größe geworden ist, und von daher auch nicht mehr *populus Dei* ist, sondern zum reinen *populus* verkümmert, wie wir vorhin nachzuzeichnen versucht haben. Es ist letztlich derselbe Grundgedanke, der dahintersteht.

Ratzinger bietet uns im Gegensatz dazu auch hier wieder eine komplettere und theologisch korrekte Sicht der Ortskirche: für ihn ist diese eben zunächst in der Struktur der Diözese verwirklicht. Dass die Pfarrei zwar auch in gewisser Weise einen Anteil an der Ortskirche hat, ist unbestritten, insofern die Pfarrei eine administrative Einheit der Ortskirche darstellt. Aber sie ist eben dessen Teil und nicht die Ortskirche selbst, ähnlich wie der kleine Finger nicht der Körper, sondern ein Teil des Körpers ist.

Die rechte Interpretation von Ortskirche in LG 26

Die Stelle aus LG 26, welche meist von jenen herangezogen wird, welche eine Stärkung der Pfarrei (als falsch verstandene Ortskirche) gegenüber dem Bistum fordern (oder auch ein Mehr an Autonomie des Bistums gegenüber der „Universalkirche“, welche fälschlich mit dem Apostolischen Stuhl gleichgesetzt wird), lautet wie folgt: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in al-

len rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 *Thess* 1,5), das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ‚auf dass durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde‘.“⁶¹

In den weiter oben angeführten Stellen ist zwar schon deutlich geworden, dass Ratzinger in den vom Zweiten Vatikanum vorgelegten Texten keineswegs eine Wende im Sinne einer plötzlichen Aufwertung der Pfarrei zur Ortskirche sieht, sondern im Grunde eine Bestätigung der klassischen Sicht. In einem seiner Beiträge geht er speziell auf LG 26 ein und macht nochmals klar, dass die eigentliche Ortskirche eben im Bistum zu sehen ist, auch wenn er andeutet, dass dies nicht ausschließt, dass auch die Pfarrei einen Anteil am Ortskirchesein hat, wobei er aber keinen Zweifel daran lässt, dass sie diese weder selbst ist, noch dies ohne die übergeordnete Größe des Bistums als der eigentlichen Ortskirche sein könnte: „Der Artikel betrachtet zunächst eine grundlegende neutestamentliche Einsicht. In jeder Ortskirche ist die Gemeinde verbunden mit der Gesamtkirche, aber in der Ortskirche wird auch die Gesamtkirche gegenwärtig, so dass sie sich unmittelbar selbst ‚die Kirche‘ nennen kann ... Die Ortsgemeinden werden formell als Bischofskirchen definiert. Man könnte leicht einwenden, dass Ortsgemeinde und Bischofskirche nur im Altertum identisch waren. Heute ist der Bischof Leiter einer ganzen Region, und die Ortsgemeinde wird von einem Pfarrer geleitet. Diese zusätzlichen Schwierigkeiten wurden tatsächlich durch die Konstitution eingeklammert.

Der Text kann jedoch in einem gewissen Sinn auf die gegenwärtigen Ortskirchen – die Pfarreien – angewendet werden. Diese Ortskirchen sind insofern genau beschrieben, als sie bewusst eins sind mit den Bischöfen in der Ausübung ihres Dienstes. So drückt die Verbindung mit dem Bischof die Einheit der Ortsgemeinde mit der Gesamtkirche aus. Unter diesem Blickwinkel kann die authentische Bedeutung des Textes klar gemacht werden.

Die Verbindung zwischen der Sicht der Ortskirche als Pfarrei und derselben Kirche als Bischofskirche wird noch klarer ausgedrückt im zweiten Abschnitt, wo gesagt wird, dass die örtlichen Eucharistiefiern, die der Bischof nicht selbst hält, in seinem Namen und unter seiner Autorität stattfinden.“⁶²

Ratzinger gesteht also eine analoge Anwendung des Begriffes „Ortskirche“ auf die Pfarrei zu, insofern sie ja ein Teil einer Ortskirche, nicht jedoch diese selbst ist. Von daher erscheint es nur logisch folgerichtig, dass das, was für das Verhältnis von Bistum als Ortskirche zur Universalkirche gilt, auch für deren Teil „Pfarrei“ gelten muss, was aber freilich auch vorangehend die Einheit von Pfarrei und Bistum voraussetzt. In einem rechten Verständnis von Kirche kann es keinen Bruch geben, weder

⁶⁰ J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, S. 261f.

⁶¹ LG 26.

⁶² J. RATZINGER, *Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu „Lumen gentium“*, Artikel 26, in: *Gesammelte Schriften*, 7/2, S. 696ff.

zwischen Pfarrei und der Ortskirche, der sie zugehörig ist, noch zwischen der Ortskirche und der Universalkirche. Wo das Verhältnis der Ortskirche zur Universalkirche gebrochen ist, dort versetzt sie die Pfarrei (und im letzten den zuständigen Pfarrer) in die unangenehme Situation, zwischen der Einheit mit der Ortskirche (die im Bruch mit der Universalkirche lebt), oder der Einheit mit der Universalkirche (und damit im Bruch mit der Ortskirche) optieren zu müssen.

Ratzinger stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage danach, ob es wirklich sinnvoll ist, die „Gemeinde“ weiterhin nach örtlichen Gegebenheiten (d.h. konkret nach geltendem Kirchenrecht gemäß des Wohnsitzes, sofern es sich nicht um die Sonderform der Personalpfarreien oder –ordinariate handelt) zu definieren, oder ob man als Gemeinde nicht vielmehr jene definieren sollte, welche eine jeweils konkrete Beheimatungsform im Glauben haben. Günstigstenfalls fällt dies mit einer „Parochie“, also einer Pfarrei zusammen. (Oder um es kanonistisch zu wenden: das Territorialprinzip eher in ein Personalprinzip zu überführen). Dies hätte den großen Vorteil, dass man damit die Gemeinde nicht mehr so stark (und fälschlich) als eine eigene theologische Größe wahrnehmen würde, sondern eher als eine anthropologische⁶³. Denn eines ist für den Theologen klar: theologisch betrachtet ist und bleibt die Ortskirche die Bischofskirche (Diözese), was auch seinen praktischen Ausdruck finden muss. Dies ist nach des Kardinals (absolut schlüssiger) Interpretation auch die Intention des Zweiten Vatikanums: „Um dieser Frage gerecht zu werden, müssen wir noch einmal auf den konziliaren Befund zurückkommen, bei dem wir vorhin stehengeblieben waren. Wir hatten gesagt, dass dort die ‚Bischofskirche‘

die unterste terminologisch und theologisch klar ausgeformte Größe ist. Der Kreis von Menschen und Orten, die einem Bischof zugeordnet sind, wird durch den Gedanken der Einheit des an den verschiedenen Orten wirkenden ‚Presbyteriums‘ zusammengehalten. Das will sagen: Indem der Gedanke der Ortskirche auf der Bischofsebene angesiedelt wird, wird der notwendige ‚katholische‘ und ‚sukzessionale‘ (auf sakramentale Apostelnachfolge bezogene) Charakter jeder christlichen ‚Gemeinde‘ entschieden festgehalten. Die Frage der örtlichen Gliederung innerhalb dieses letzten Rahmens – der bischöflichen Gemeinschaft – bleibt damit weiträumig, anpassungsfähig; sie wird theologisch und rechtlich nicht befrachtet. Es wird nicht der jeweilige Ort, die jeweilige Gruppe mit ‚Ortskirche‘ identifiziert und so theologisiert; die variablen und persönlichen Gemeinschaftsbildungen werden nur in Beziehung auf den Bischof ‚Ort‘, ‚Teil‘ und als Zelle gedeutet“⁶⁴.

Wir erkennen also, wie Ratzinger jenes, was er auf der „abstrakt-theologischen“ Ebene denkt, letztlich auch in den praktischen Fragen anwendet, indem er auch in der Frage nach der Ortskirche die Gemeinschaft zunächst nicht als eine originär horizontale Gemeinschaft sieht, welche sich aus den Gemeinden herausbildet (und die Gemeinden ihrerseits aus der Gemeinschaft ihrer Mitglieder untereinander), sondern auch hier sieht er zunächst eine vertikal geartete Gemeinschaft, welche gleichsam von Oben her gegeben ist, und die erst dadurch auch untereinander Gemeinschaft werden, indem jede für sich in Einheit mit dem Ganzen steht, und sie diese Einheit als gemeinsames und das eigentliche gemeinschaftsstiftende Merkmal aufweisen.

10. Schluss

Am Ende dieser sicherlich nur ausschnitthaften Untersuchungen⁶⁵ zur Interpretation Joseph Ratzingers von *Lumen gentium* können wir zusammenfassen, dass für den Theologen die Konzilskonstitution über die Kirche *Lumen gentium* nur dann recht erfasst werden kann, wenn sie theozentrisch gelesen wird, darin mit einem christozentrischen Fokus, dessen Zentrum wiederum der eucharistische Aspekt ist. Das Zweite Vatikanische Konzil bietet uns sicher keine erschöpfende Lehre zur Kirche (was im übrigen auch niemals Aufgabe eines Konzils sein kann), sondern es versucht vielmehr, der theologischen Debatte jener Zeit sowie der nachfolgenden Jahre eine Richtung anzuweisen, ohne diese jedoch in irgendeiner Weise zu beschneiden, solange sie nicht völlig indiskutabel ist. Es zeigt Aspekte auf, regt Gedankengänge an, legt aber keinesfalls die Ekklesiologie fest, schon gar nicht in endgültiger Art und Weise.

Nachdem wir den hermeneutischen Schlüssel herausgearbeitet haben, sahen wir dessen Bedeutung: die Fehlinterpretation

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber:

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

Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Humboldtstr. 44, 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., Estermannstr. 71, 53117 Bonn,
Telefon 0228 – 9675676, Telefax: 0228 – 676209
Email: theologisches@novaetvetera.de

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 · BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)**

Für Auslandsüberweisungen:

Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODED1PAX

Als gemeinnütziger Verein im Sinne der Abgabenordnung sind wir auf Ihre Jahresspende von mindestens 20 Euro angewiesen und bedanken uns im voraus herzlich dafür. Ihr Spendenbetrag ist steuerlich gegen Zahlungsnachweis berücksichtigungsfähig. Bei Beiträgen von mehr als 100 Euro erhalten Sie unaufgefordert eine gesonderte Spendenquittung.

ISSN 1612-6165

⁶³ Vgl. J. RATZINGER, *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die „Gemeinde“ und die Katholizität der Kirche*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 553.

⁶⁴ J. RATZINGER, *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die „Gemeinde“ und die Katholizität der Kirche*, in: Gesammelte Schriften, 8/1, S. 552.

⁶⁵ Manche Themenbereiche, wie etwa die Kollegialität, das Priestertum oder auch das mariologische Kapitel sind auf Grund der Begrenztheit der vorliegenden Textgattung notwendig ausgelassen worden, da es eher darum ging, eine Grundlinie aufzuzeigen und nicht die einzelnen Themenkreise, die das Konzil aufgegriffen hat, systematisch nach Ratzingers Interpretation zu untersuchen.

der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, woran dieses selbst nicht völlig schuldlos ist, hat zu einer unleugbaren Krise der Kirche geführt, welche in ihrem innersten Kern eine Gotteskrise ist und starke Auswirkungen auf den Glauben hat. *Lumen gentium* mag wohl teils falsch und willkürlich interpretiert worden sein – allerdings boten die Konzilstexte selbst ob mangelnder Präzision Gelegenheit dazu.

Gerade weil das „Zentrum des Zentrums“ einer korrekten Interpretation der Konstitution über die Kirche die Eucharistie ist, wurde diese Krise besonders in der Liturgie evident. In ihr zeigt sich, an welche Stelle wir Gott gesetzt haben, ob er noch im Zentrum unseres (kirchlichen und persönlichen) Lebensvollzuges ist, oder ob wir ihn in ein verstecktes Eckchen verdrängen.

Im Anschluss daran haben wir an einem konkreten Beispiel, nämlich jenem der Sichtweise der Kirche als Volk Gottes und mystischem Leib Christi jenes demonstriert, was wir vorhin in eher genereller und abstrakter Weise beschrieben hatten: während die sakramental-eucharistische Definition der Kirche in der Lage ist, all jenes zu integrieren, was am Konzept der Kirche als Volk Gottes richtig ist, riskiert letzteres viel stärker die Einseitigkeit, welche dazu führt, ins rein Mondäne abzusinken, wenn es seines eigentlichen Kernes, eben jenes christologischen Zentrums, beraubt wurde.

Eine falsche weil einseitige Sicht der Kirche als *communio* bzw. Volk, welche nicht zuinnerst mit dem Gedanken des mystischen Leibes Christi verwoben ist, hat zur Konsequenz, dass sowohl die Universalkirche als auch die Ortskirche von vorne herein falsch verstanden werden. Ebenso gerät deren gegenseitiges Verhältnis zueinander in eine Schiefelage. Es wird eine Konkurrenz aufgebaut, wo eigentlich gar keine sein kann.

Was die Zusammenstellung der Texte von *Lumen gentium* anbelangt, so ist schließlich festzuhalten, dass es an sich der Konzilsväter Grundintention gewesen ist, Christus erneut ins Zentrum der Ekklesiologie zu rücken. Eine ganz andere Frage ist es hingegen, ob sie auch tatsächlich imstande waren, dieses ihr rechtes Ansinnen in adäquater Weise umzusetzen, oder ob sie nicht vielleicht doch zu viel an nötiger Klarheit in Gedanken und Begriffen der medialen und ökumenischen Kritik geopfert haben, so dass ihre Texte am Ende erst recht wieder ein leichtes Opfer für irrige Interpretationen waren. Und genau dieser Diskurs ist bislang noch ausstehend.

Was die theologische Arbeit Joseph Ratzingers zum Thema Kirche betrifft, so ist zunächst einmal der quantitative Umfang sowie die enorme Qualität beeindruckend. In Ratzinger findet man eine zuverlässige und authentische Interpretation dessen, was *Lumen gentium* eigentlich sagen will und was bleibenden Wert hat, weil es aus der Tradition der Kirche kommt. Mängel in den Konzilstexten sind sicherlich nicht zu leugnen – doch der Professor und spätere Kardinal Ratzinger zeigt, wie man mit diesen Mängeln so umgehen kann, dass man die Konzilsaussagen sozusagen „retten“ kann.

Von verschiedenen Seiten ausgehend und mitunter ohne sich direkt auf *Lumen gentium* zu beziehen, strebt das Denken des Theologen von den jeweiligen unterschiedlichen Fragestellungen ausgehend letztlich immer über die Kirche auf Gott den dreieinen und schließlich auf Christus hin. Die Eucharistie scheint gleichsam der Gravitationspunkt seines Denkens zu sein, um welchen sich in weiteren Schichten dann die genannten Themenkreise konzentrisch gruppieren.

Objektivität ist das oberste Kriterium, welches das Ringen des Kirchenfürsten um Antwort bestimmte. Das Faktum, dass wir oft dieselben Gedankengänge des jungen Theologen Ratzinger, welche er bereits vor dem Konzil niederschrieb, auch nach dem

Konzil wiederfinden, und zwar oftmals gegen die jeweilige „Modetheologie“ der Zeit, ist Beweis der grundlegenden Kontinuität seines Denkens. Innerhalb dieser Kontinuität ist aber dennoch ein beständiges Reifen seines Gedankens erkennbar, welches die Bedeutung der Tradition immer mehr zu würdigen wusste. Das Grundlegende wendet Ratzinger konsequent auf die praktischen Fragen an und steht somit diametral gegen den herrschenden Zeitgeist, Theologie und Pastoral als einander gegenüberstehend auseinanderzudividieren: für Kardinal Ratzinger ist klar, dass es die klare Theorie der Theologie braucht, damit auch die praktische Anwendung, etwa in der Pastoral, eine gottgemäße und somit erst eine rechte sein kann. Nicht das faktische Tun bestimmt die Theologie, sondern die Theologie muss die Fakten bestimmen. Wenn Joseph Ratzinger direkt oder indirekt auf die Kirche zu sprechen kommt, dann ist auffallend, dass er – so ihm nicht das Thema strikt vorgegeben ist – mit Vorliebe von einer messerscharfen Analyse einer bestimmten Situation ausgeht, diese auf ihre Fehler hin untersucht und sie mit theologischen Darlegungen (also mit einer Logik, die aus der Betrachtung Gottes und dessen Wahrheit stammt) zu korrigieren sucht, um das Verfahren wieder in die rechten Gleise zu lenken. Den einzelnen Aspekten versucht er jenes Gewicht beizumessen, welches ihnen auch tatsächlich zukommt, ohne Übertreibung und ohne Untertreibung. Anders gewendet: nicht Ideologie ist Mutter seines Denkens, sondern dieselbe alte und im Grunde genommen einfache, aber dennoch oft beiseitegelassene Frage, welche schon die griechische Philosophie groß hat werden lassen, nämlich jene, wie es sich denn wirklich verhalte. Und eben diese alte Frage ist es, welche auch die Theologie Joseph Ratzingers prägt, und so groß und bleibend werden lässt.

Michael Gurtner
michele.gurtner@libero.it

Bibliographie

- RATZINGER Joseph, *Aus meinem Leben. Erinnerungen* (1927-1977), München 1998.
- RATZINGER Joseph, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987 (dt. Original: *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Eschatologie*, Einsiedeln 1987).
- RATZINGER Joseph, *Concilio in cammino. Sguardo retrospettivo sulla seconda sessione*, Edizioni paoline, Roma 1965 (dt. Original: *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Köln 1964).
- RATZINGER Joseph, *Conferenza indirizzata ai vescovi cileni*, <http://www.internetica.it/Ratzinger-SantiagodeCile1988.htm> (Original spanisch; deutsche Übersetzung in *Vatican-Magazin* 3-4/2013, S. 47-52).
- RATZINGER Joseph, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.
- RATZINGER Joseph, *Dogma und Verkündigung*, München 1973.
- RATZINGER Joseph, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2 Bde. (Gesammelte Schriften 7/1-2), Freiburg i. Br. 2012.
- RATZINGER Joseph, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Bd. I (Gesammelte Schriften 8/1), Freiburg i. Br. 2012.
- RATZINGER Joseph, *Il Cammino pasquale*, Milano 1985.
- RATZINGER Joseph, *Popolo e casa di Dio*, Milano 1978 (dt. Original zuletzt: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche ...* [Gesammelte Schriften 1], Freiburg i. Br. 2011).
- RATZINGER Joseph, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996.
- RATZINGER Joseph, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1993.
- RATZINGER Joseph, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985.

Die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes – ein kleines Kapitel Theologische Anthropologie

Doce me quarere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas.
Lehre mich, o Gott, Dich zu suchen und zeige Dich mir, der ich Dich suche, denn ich kann Dich weder suchen noch finden, wenn Du Dich nicht selbst zeigst.

Anselm von Canterbury Prosl. C. 1

Verschwimmende Grenzen

Ohne jeden Zweifel ist die Frage, die wir hier behandeln, ganz aktuell, ja sie gehört zu den aktuellsten, denen sich die Theologie zu stellen hat. Denn seit Henri de Lubac und Karl Rahner hat sich die moderne Theologie in immer neuen Anläufen gegen die sogenannte Stockwerks-Theologie gewandt, die angeblich in der nachtridentinischen Epoche die menschliche Natur und ihre übernatürlich gnadenhafte Bestimmung in unguter Weise auseinander gerissen habe. Mit der Fiktion der „natura pura“ habe sie den Eindruck erweckt, als gebe es auch ein rein natürliches Ziel des menschlichen Daseins, zu dem sich Gnade und ewiges Leben dann als unverhoffte und somit übernatürliche Dreingabe verhielten. Umgekehrt hat jedoch diese maßlose, ja zum Teil hämische Polemik dazu geführt, das Wesen der Gnade als unverdientes, übernatürliches Geschenk zu verwischen! Sie hat den Eindruck erweckt, vor dem die Tradition immer gewarnt hat, als gehöre die Gnade zur natürlichen oder doch selbstverständlichen Endausstattung des Menschen, die ihr deshalb auch Gott, der alle Dinge in ihr Ziel lenke, schlecht verweigern könne.

Deshalb ist es kein Zufall, dass schon Henri de Lubacs Mitbruder Charles Boyer SJ unmittelbar nach dem Erscheinen von dessen Hauptwerk vor dieser Tendenz, die Grenzen von Natur und Übernatur verschwimmen zu lassen, gewarnt hat. Und seitdem sind diese Warnungen u.a. von Kardinal Siri, Bernhard Lakebrink Kardinal Scheffczyk mit deutlicher Speerspitze auch gegen Karl Rahner wiederholt worden.¹ P. Boyer bringt die Einwände auf den Punkt: „Ein Ziel (gemeint ist das übernatürliche Leben und letzten Endes die Anschauung Gottes: meine Anmerkung), ohne das eine Natur gar nicht begreiflich ist, kann nicht als ein solches bezeichnet werden, das sie überragt, sondern es kommt ihr vielmehr schon von Natur zu, so dass sie einen Anspruch darauf hat und Gott nicht umhin kann, es ihr zu gewähren“.²

Auf der anderen Seite darf man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. So unverzichtbar es auch ist, den Charakter der Gnade und der himmlischen Seligkeit als unverdiente Geschen-

ke im Auge zu behalten, die uns Christus durch seine Erlösungstat verdiente, so weist doch schon dieser Begriff des „Geschenk“ darauf hin, dass unser Geist eine natürliche Offenheit und Empfangsbereitschaft für es, ja eine Sehnsucht nach ihm besitzt. Sonst könnten Gnade und *visio beatifica* überhaupt nicht als übernatürliche Vollendung gedacht werden. In diesem Sinne sprechen die älteren Theologen mit Thomas von Aquin, Bonaventura, Heinrich von Gent, Duns Scotus mit erstaunlicher Unbekümmertheit davon, dass es nur eine vollkommene Seligkeit, nämlich die übernatürliche *visio beata* gebe, während jede andere natürliche Erfüllung, die wir mit unseren eigenen Kräften erreichen können, nur als „*felicitas secundum quid*“, als Glückseligkeit in gewisser Hinsicht einzustufen sei. Erst im siebzehnten Jahrhundert, so P. Elter SJ, zeichnet sich eine Wende ab. Nun neigen immer mehr Theologen der Auffassung zu, dass der Mensch auch von Natur aus und mit seinen eigenen Kräften eine Glückseligkeit erreichen könne, die ihn vollkommen zufrieden stelle: „*quae omne desiderium eius expleat eumque perfecte quietum reddat*“.³

Der Grund für die scharfe Unterscheidung von natürlichem und übernatürlichem Ziel sei die Reformation gewesen, die ohnehin alle Grenzen zwischen Natur und Übernatur verschwimmen ließ, vor allem aber der Irrtum des Baius (1513-1589), den Pius V. 1576 verurteilt hat und nach dem wir das ewige Leben nicht eigentlich der gnadenhaften Barmherzigkeit Gottes, sondern der natürlichen Hinordnung auf sie verdanken, die Gott schon zu Beginn der Schöpfung so festgelegt hat. Das Urteil der Kirche trifft dann auch auf den berühmt berüchtigten „Augustinus“ des Jansenius (1585-1638) zu.⁴

Gewiss waren auch die alten Theologen weit davon entfernt, die Gratuität, also den ungeschuldeten Charakter der Gnade und des ewigen Lebens zu leugnen. Die scharfe Scheidelinie, die sie schon damals von dem späteren Irrtum des Baius und des Jansenius trennte, war der Begriff der „*exigentia*“, der hier, obwohl es sich nicht um klassisches Latein handelt, soviel wie „Erfordernis“ bedeutet, das den Dingen von Natur aus zukommt und auf das sie daher, wenn es eine göttliche Gerechtigkeit gibt, auch ein natürliches Anrecht haben. Doch unterhalb dieser Scheidelinie haben uns gerade die Theologen der Hochscholastik großartige Einblicke in die schon genannte Empfangsbereitschaft und Offenheit des Geistes für das ewige Leben gegeben, das alle natürlichen Erwartungen übertrifft und doch seiner stillschweigenden Sehnsucht in einzigartiger Weise entgegenkommt.

¹ Henri de Lubac SJ: *Surnaturel, études historiques*. Paris 1946; Charles Boyer SJ: *Nature pure et surnaturel dans le 'Surnaturel' du Père de Lubac*. In: *Gregorianum* Vol. 28 (1947); Kardinal Joseph Siri: *Gethsemani: Überlegungen zur theologischen Bewegung unserer Zeit*. Aschaffenburg 1982; Bernhard Lakebrink: *Die Wahrheit in Bedrängnis*. Stein am Rhein 1986; Manfred Hauke: *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk*. In: *Forum Katholische Theologie* 28. Jg. (2012) Heft 3.

² A.a.O. S. 391.

³ E. Elter SJ: *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquitatis*. In: *Gregorianum* Vol. 9 (1928) S. 269.

⁴ Franz Pelster SJ (Zur Frage nach der Möglichkeit einer ‚beatitudo naturalis‘. In: *Scholastik* 4. Jg. 1929 Heft 2 S. 256) schließt sich mit Einschränkungen dem Urteil P. Elters für diesen relativen „Bruch mit der Vergangenheit“ an. Ebenso Victorinus Doucet OFM: *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XIII usque ad XX*. In: *Antonianum*. Tomus IV (1929). Vgl. vor allem S. 177 und 201 f.

Und es dürfte wohl keine Übertreibung sein, wenn wir sagen, dass diese ungeheure Disputation, in die wir hier einen kleinen Einblick geben, ganze Bände Psychologie und philosophische Anthropologie aufwiegt, die heute ohnehin zum Schlachtfeld von Meinungen geworden ist.

Natürliche und übernatürliche Ziele

Der Mensch, so der hl. Thomas, hat das natürliche Bestreben, bis ins einzelne die Ursache zu erkennen, wenn er auf die Wirkung stößt. Und das gilt auch von dem letzten Grund aller Dinge, zu dem er sich aufschwingt. Er will nicht nur erfassen, dass es ihn gibt, sondern in der Konsequenz seines Erkenntnisstrebens auch seine Natur, sein Wesen von innen her erkennen. Aber das geht nur, wenn er ihn selbst zu Gesicht bekommt, ihn anzuschauen vermag. Nur dann kommt das Fragen seines Geistes zur Ruhe: jene Erforschung der letzten Gründe der Wirklichkeit, in der schon Aristoteles die edelste Tätigkeit des Menschen als „animal metaphysicum“ gesehen hat.⁵ Erreicht er dieses Ziel nicht, dann kann er auch nicht vollkommen glücklich werden. Denn dann bleibt immer noch etwas zu wünschen und zu suchen übrig und zwar etwas für seine Seelenruhe ganz Entscheidendes: die innere Natur der letzten Ursache, auf deren Erkenntnis er als geistbestimmtes Wesen hingeeordnet ist. Deshalb kann es eine vollkommene Seligkeit nur in der Anschauung Gottes geben.⁶

Nun kann man natürlich sagen, dass es genug Leute gibt, die ein solches Ziel für unerreichbar halten, ja erst gar nicht auf den Gedanken kommen, nach dergleichen zu streben, sondern ihre letzte Erfüllung in höchst irdischen Dingen finden, wie Thomas oft genug selbst festgestellt hat.⁷ In diesem Sinne suchen gerade so bedeutende Thomisten wie A. Gardeil OP und M. Cuervo OP die auf den ersten Blick irritierende Formel vom *desiderium naturale finis supernaturalis* (von der natürlichen Sehnsucht nach dem übernatürlichen Ziel) dadurch zu entschärfen, dass das eigentliche Formalobjekt des menschlichen Willens nach Thomas nicht dieses oder jenes bestimmte Gut und mithin auch nicht die Anschauung Gottes, sondern das Gute überhaupt sei. Nur darauf richte sich der Wille von Natur aus. Das jeweilige konkrete Wollen, das auf die Erkenntnis eines jeweiligen Zieles reagiert, lenke dieses allgemeine Streben nach dem Guten überhaupt, dann in eine bestimmte Richtung. Daher komme es, dass die Naturtendenz nach dem Guten überhaupt als solche immer wahr und gut sei, während der konkrete Willensakt durchaus in die Irre gehen könne: „quand on la cherche où elle n'est pas“ („wenn man ihn dort sucht, wo er nicht ist“)⁸.

Aber es ging dem hl. Lehrer, wie Guy de Broglie SJ mit Recht betont, gerade in *Contra Gentes* gar nicht um die *quaestio facti* und damit um die Frage, wie oft und inwieweit die Menschen ihr wahres Ziel erkennen oder verfehlen. Vielmehr sah er seine Aufgabe darin, gegen die griechischen und gegen die arabischen Philosophen seiner Zeit die prinzipielle Möglichkeit der Anschauung Gottes zu begründen, und im Zusammenhang damit ging es ihm um eine Wesensmöglichkeit der menschlichen Natur.⁹ Dass Thomas damit in keiner Weise sagen will, dass wir einen Anspruch auf die himmlische Glückseligkeit haben, geht aus den zahlreichen Stellen hervor, in denen er ein natürliches Endziel, das unsere Kräfte nicht übersteigt, deutlich von dem übernatürlichen unterscheidet, das uns Gott aus freien Stücken gewährt. So sind die (geistbestimmten) Geschöpfe, wie er S. theol. q. 23 art. 1 sagt, von Gott auf ein zweifaches Ziel hingeeordnet. „Das eine überschreitet die Verhältnisse (,proportionem‘) und die Fähigkeit der geschaffenen Natur und dieses Ziel ist das ewige Leben ... Das andere Ziel ist der geschaffenen Natur angemessen (,proportionatus‘) und kann daher mit ihren natürlichen Kräften erreicht werden.“

Deutlicher noch wird er in *De veritate*, wo er von dem übernatürlichen Ziel nicht nur sagt, es sei für unsere Kräfte unerreichbar, sondern auch, wir könnten es noch nicht einmal ins Auge fassen und mithin auch nicht erstreben.¹⁰ Mit einem gewissen Recht kann man so mit P. de Broglie sagen, dass wir beim hl. Thomas „une double série des textes“ („eine doppelte Serie von Texten“) vorfinden, die beide ihren eigenen Wahrheitsanspruch haben.¹¹ Die einen beteuern, dass wir nur in der Anschauung Gottes unsere vollkommene Ruhe und Glückseligkeit finden. An ihrem Nachdruck dürfte gar kein Zweifel sein, wenn Thomas ausdrücklich sagt: „nichts Endliches kann das Streben unseres Intellektes befriedigen“ („quietare“).¹² In der anderen Gruppe von Texten betont er, dass unser natürliches Streben gar nicht darauf gehen könne, Gott, wie er in sich selbst ist, in unmittelbarer Anschauung zu besitzen. Wir können hier nicht der Frage nachgehen, worin denn dann das natürliche, mit den eigenen Kräften erreichbare Endziel bestehen soll. Sie wird z. B. bei den ungetauften Kindern akut, die nach dem Aquinaten nur eine natürliche Seligkeit erreichen können. Soviel kann jedenfalls gesagt werden, dass diese in einer vollkommeneren Kontemplation Gottes besteht, als sie uns in diesem Leben mit unseren abstrakten Begriffen möglich ist.

Die großen Kommentatoren

Wichtiger ist die Tatsache, dass jene Duplizität von Texten die theologische Diskussion nachhaltiger beeinflusst und weiter ge-

⁵ Thomas S. theol. I q. 12 art 1.

⁶ Thomas Contr. Gent L. III c. 51: „Da es aber unmöglich ist, dass das natürliche Streben (naturale desiderium) vergeblich ist, was der Fall wäre, wenn man nicht zur Erkenntnis des göttlichen Wesens gelangen würde, die jeder Geist von Natur aus erstrebt, so muss konzediert werden, dass Gott in seinem Wesen vom Verstand geschaut werden kann und zwar von den geistigen Substanzen (den Engeln: meine Anmerkung) wie auch von unseren Seelen.“

⁷ Vgl. dazu neuerdings: Thomas von Aquin: *Über das Glück*. De beatitudine. Lat.-dt. Hrsg. von Johannes Brachtendorf (PhB 647) Hamburg 2012

⁸ A. Gardeil OP: *Le désir naturel de voir Dieu*. In: *Revue Thomiste* 31. Jg. (1926) S. 400; Vgl. auch M. Cuervo OP: *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética imanentista*. In: *La Ciencia Tomista* 20. Jg. (1928) S. 317 und 319

⁹ Guy de Broglie SJ: *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*. In: *Recherches de Sciences Religieuses* 14. Bd. (1924) S. 214 f.

¹⁰ Quaest. disp. De veritate q. 14 art 2: «quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum». Vgl. auch quaest. disp. de veritate art. 7; dazu R. Mulard OP: *Désir naturel de connaître et vision béatifique*. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 14. Jg. (1925) S. 16

¹¹ Guy de Broglie SJ: *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas. Lettre à M. l'abbé Blanche*. *Recherches des Sciences Religieuses* 15. Bd. (1925) S. 16

trieben hat als die schon erwähnte Zäsur der Reformationszeit. Konnte man doch kaum davon ausgehen, dass sich der engelgleiche Lehrer ausgerechnet in dieser wichtigen Frage widersprochen hat. Die großen Thomas-Kommentatoren des fünfzehnten Jahrhunderts bieten uns Lösungen an, die bei aller Tiefgründigkeit doch den Texten des Aquinaten nicht gerecht werden. Kardinal Cajetan (1449-1534) geht in seinem Thomas-Kommentar davon aus, dass man die geistigen Geschöpfe auf zweifache Weise betrachten könne. Einmal so, wie sie in sich selbst sind („absolute“), und in dieser Perspektive könne man nicht sagen, dass ihr Streben über ihre natürlichen Fähigkeiten hinausgehe. Dann aber könne man sie auch betrachten, wie sie auf die übernatürliche Seligkeit hingeordnet seien, und von diesem Standpunkt aus dürfe man schon sagen, dass sie „von Natur aus“ die Anschauung Gottes erstreben. Denn so erfassen sie auch die übernatürlichen Wirkungen der Gnade, die sie auf den Besitz Gottes hinordnen, wie er in sich selbst ist.

Aber es läßt sich leicht zeigen, dass diese gut gemeinte Interpretation von S. theol. I q. 12 art. 1, wie wir sie in der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas finden, dem Text nicht gerecht wird, der hier einfach sagt: „Dem Menschen ist ein natürliches Bestreben eigen, die Ursache zu erkennen, wenn er die Wirkung erblickt“. Zudem beruht die Interpretation Cajetans auf einer *petitio principii*, einer Voraussetzung dessen, was erst zu beweisen wäre. Denn wenn ich schon im Zustand der Gnade bin und die göttliche Offenbarung kenne, dann strebe ich selbstverständlich mit Macht und all meinen natürlichen Kräften nach der ewigen Seligkeit, die mir Gott versprochen hat.

Franciscus Sylvester Ferrariensis (1474-1528), der andere große Thomas-Kommentator des fünfzehnten Jahrhunderts, das mit einem gewissen Recht als eine der goldenen Epochen des Thomismus bezeichnet wird, geht den umgekehrten Weg. Er wird auf den ersten Blick dem, was Thomas mit jenem natürlichen Streben des erkennenden Geistes meint, eher gerecht. Denn dabei, so Sylvester, könne es nur darum gehen, Gott zu erfassen, sofern er der letzte Grund und die Ursache aller Dinge ist, nicht aber, sofern er Gegenstand der übernatürlichen Glückseligkeit ist.¹³ Das aber scheint dem Wesen der Anschauung (Gottes) zu widersprechen, zu der sich der suchende Mensch nach Thomas aufschwingen will. Denn die Anschauung umfaßt ihren Gegenstand mit einem einzigen, unteilbaren Blick und ist deshalb immer schon auf seine Ganzheit gerichtet, die sich als solche nicht in Teile aufspalten läßt: ganz davon abgesehen, dass Gott ohnehin absolut einfach ist.

In manchem nimmt die Lösung von Sylvestris Ferrariensis nach Ansicht von Hermann Lais die Antwort von O'Connor voraus, der nach ihm in seinem „bahnbrechenden Werk ... den Begriffsschlüssel gefunden hat, mit dem die bisher unlösbaren Widersprüche in den Texten des hl. Thomas beseitigt werden können“.¹⁴ Danach kommt alles darauf an, das *desiderium natu-*

rale in ein solches des Intellectes und des Willens zu unterscheiden und zudem die philosophisch zu erstrebende (wenn auch natürlicherweise nicht erreichbare) Anschauung Gottes als Erstursache aller Dinge von der in der Offenbarung angekündigten beseligenden Gottesschau zu unterscheiden. Nun ist es zwar richtig, dass nach dem hl. Thomas jede Seelenfähigkeit ihre Tendenz nach ihrer je eigenen Vollendung hat. Doch dem Willen kommt die Aufgabe zu, nach der Vollendung aller einzelnen Fähigkeiten und damit des ganzen Menschen zu streben.¹⁵ So führt kein Weg daran vorbei, dass es die Geistseele schlechthin und damit der ganze Mensch ist, der nach dem letzten Ziel strebt, wie immer man dies definieren mag.

Die richtigen Proportionen

Eine Lösung läßt sich nur dann finden, wenn wir mit dem hl. Thomas und den anderen großen Scholastikern die Offenheit des menschlichen Geistes klar und deutlich von den in sich selbst begrenzten Fähigkeiten der anderen Geschöpfe unterscheiden. M.-D. Roland-Gosselin macht uns in diesem Zusammenhang auf die herrliche Stelle S. theol. II-II q. 2 art. 3 aufmerksam, in welcher der hl. Thomas diesen grundlegenden Unterschied der geistigen von allen anderen natürlichen Fähigkeiten der Geschöpfe, die ihr jeweils naturgegebenes Ziel aus eigener Kraft erreichen können, in eindringlicher Weise deutlich macht.¹⁶ Die übrigen Dinge werden sowohl durch ihre eigene Natur wie durch die höheren Körper, denen sie unterworfen sind, bewegt (z.B. bei Ebbe und Flut). Sie sind auf ihr eigenes partikuläres Sein beschränkt, während das geistige Geschöpf aufgrund der unbegrenzten Weite seiner Erkenntniskraft („inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem“) unmittelbar auf das universale Prinzip alles Seienden, also auf Gott hingeordnet ist.¹⁷

Alles kommt hier darauf an, diesen Unterschied zu den „normalen“ Fähigkeiten und Möglichkeiten der übrigen Dinge festzuhalten, den eine enge, ängstlich auf die absolute Unerreichbarkeit Gottes bedachte Thomas-Exegese entgegen den Worten des Meisters oft allzu sehr nivelliert hat. So ist es zwar richtig, dass jedes Geschöpf auf *das* Ziel hingeordnet ist, das ihm von Natur aus zukommt und ihm mithin proportioniert und konvenient ist. Bedenken wir jedoch den Zusammenhang von Universalität und Offenheit der geistigen Erkenntnis, auf den Thomas aufmerksam macht, dann kann ich diese nicht mit der genauen Entsprechung, in der die anderen Dinge und vor allem die Organismen zu ihrem ganz bestimmen, festgelegten Ziel stehen, vergleichen! Dann ist die rhetorische Frage, mit der A. Gardeil je-

O'Connor: *The eternal quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God.* New York 1947.

¹⁵ S. theol. I-II q. 10 art 1; I-II q. 30 art 1 ad 3; quaest. disp. de veritate q. 22 art. 12. Lais weist selbst a.a.O. S. 57 auf diese Stellen hin und ebenso O'Connor S. 260.

¹⁶ M.-D. Roland-Gosselin OP: *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomasd'Aquin.* In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 18. Jg. (1929) S.209 ff.

¹⁷ Vgl. dazu auch Cajetan in seinem Kommentar zu S. theol. I q. 80 art. 1 und A. Fernandez OP: *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomam ejusque scholam.* In: *Divus Thomas Piacenza*. 7. Jg. (1930) S. 14.

¹² Contra Gent. III cap. 50

¹³ Vgl. dazu die ausführliche und einfühlsame Darstellung bei Paul Dumont SJ: *L'appétit inné de la béatitude surnaturel chez les auteurs scolastiques.* In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 8. Jg. (1931) Fasc. IV S. 571 ff.

¹⁴ Hermann Lais: *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (Münchener Theologische Studien) München 1951 S. 36. W.R.

die Proportion zwischen dem menschlichen Geist und der Anschauung Gottes abstreiten will, mißverständlich: „welche Proportion sollte man auch ausmachen zwischen der Realität der Seele und der Gottes?“¹⁸ Der Widerspruch wird noch deutlicher, wenn er vorher sagt: „Es genügt nicht einfach, als Tatsache die Vollkommenheit festzustellen, die sie (gemeint ist die *visio beata*: meine Anmerkung) der Natur schenkt. Vielmehr muss gezeigt werden, dass diese Vollkommenheit wirklich der Natur angemessen ist und ihr zukommt, weil sie diese Natur ist.“¹⁹ Obwohl doch gerade das zweifellos bei der Offenheit des Geistes der Fall ist!

Wie immer kommt es auch hier auf die richtigen Unterscheidungen an, und das ist ja gerade die Fähigkeit, welche die Scholastik groß gemacht hat. Wenn M. Cuervo fordert, in unserer Frage den absoluten Abgrund, die absolute „desproporción“ zwischen der menschlichen Natur und der Anschauung der göttlichen Wesenheit zu wahren,²⁰ dann kann man diese „desproporción“ richtig verstehen, wenn damit gemeint ist, dass kein Geschöpf sich aus eigener Kraft zur Anschauung Gottes emporschwingen kann. Das ist neben dem Ausschluß der „Exigenz“, des angeblichen Anspruches auf sie, die zweite unübersteigbare Grenze, die alle rechtgläubigen Theologen von Thomas über Scotus bis zur Gegenwart von den Irrtümern des Baius und Jansenius unterscheidet. Soll aber mit dem Ausdruck der mangelnden Proportionalität in irgend einer Weise angedeutet werden, dass die Anschauung Gottes unserer intellektuellen Natur fremd ist, so muss dem entschieden widersprochen werden. Gegenüber dieser ständigen Betonung der absoluten Disproportionalität zwischen dem geschaffenen Geist und der Anschauung Gottes weist G. Laporta mit Recht auf den hl. Thomas selbst hin, der S. theol. q. 12 art. 1 ad 4 darauf hin weist, dass der Begriff des Verhältnisses („proportio“) in vielfacher Hinsicht gebraucht werden könne. Einmal meine er mathematische Verhältnisse, dann aber könne jede Beziehung des einen zum anderen („habitus unius ad alterum“) mit diesem Begriff bezeichnet werden. Und so gebe es eine „proportio“ des Geschöpfes zu Gott, sofern es sich zu ihm verhalte wie die Wirkung zur Ursache und wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Und so sei auch der geschöpfliche Intellekt durchaus darauf hingeeordnet, Gott zu erkennen („proportio-natus ad cognoscendum Deum“).²¹

In diesem Sinne betont der Aquinate zwar in Contr. Gent. cap. 52 und 53, dass es unmöglich sei, die *visio Dei* aus eigener Kraft zu erreichen, bringt jedoch in cap. 54 auch die Gründe, die für eine gewisse „connaturalitas“ im Hinblick auf unseren Intellekt sprechen. Sie ist nicht so fremd für ihn („extra facultatem creati intellectus“), wie dies der Klang gegenüber dem Gesichtssinn oder aber die geistige Substanz für die Sinnesvermögen ist. Und deshalb unterscheidet er wiederum in STh I-II q.3 art. 6 die vollkommene Glückseligkeit, die ihren Gegenstand und mithin den Grund der Glückseligkeit auch wirklich erreicht („atingit“)

und die unvollkommene, die ihn nicht erreicht, sondern nur einen gewissen Abglanz („quamdam particularem beatitudinis similitudinem“).

Für ihre massive Betonung der Disproportionalität der Anschauung Gottes, die sie bis zum Eindruck steigern, dass der Einbruch des Übernatürlichen, dieser „illapsus divinae essentiae“ für unseren Geist etwas völlig Fremdes, Unvorhergesehenes ist, berufen sich viele Autoren auf den alten Grundsatz der aristotelisch-thomistischen Philosophie, nach dem jede passive Fähigkeit auf eine aktive hingeeordnet ist, die ihr entspricht und in der Lage ist, sie zu aktualisieren. Denn sonst, so heißt es, wäre jene passive Fähigkeit vollkommen sinnlos. Darauf hat schon der sel. Johannes Duns Scotus die Antwort gegeben, dass diese Regel keineswegs überall gilt und es gerade den Adel, die Größe des menschlichen Geistes ausmache, dass seiner Aufnahmebereitschaft für die Gnade und Glorie kein natürliches Agens, sondern der unmittelbare Kontakt zu Gott entspricht.²²

Die Rede von der ‚potentia oboedientialis‘

Im allgemeinen wird diese Aufnahmebereitschaft für die Gnade und die Anschauung Gottes der *potentia oboedientialis* zugeordnet, in der alle Geschöpfe unmittelbar der Allmacht Gottes unterworfen sind und er in ihnen auch jenseits der Naturgesetze alles bewirken kann, was sich nicht selbst widerspricht.²³ Es liegt auf der Hand, dass auf dieser *potentia oboedientialis* die Möglichkeit der Wunder und ebenso die Möglichkeit beruht, die Gnade und schließlich die himmlische Glorie zu empfangen, die Gott unmittelbar in der Seele bewirkt. So kann der hl. Lehrer sagen: „In der menschlichen Seele kann man wie in jedem Geschöpf eine zweifache passive Fähigkeit antreffen: die eine wird von dem ihr entsprechenden natürlichen Wirkprinzip aktualisiert; die andere jedoch von dem ersten Prinzip überhaupt, das jedwede Kreatur in eine höhere Wirklichkeit zu überführen vermag, als dies dem natürlichen Wirkprinzip möglich ist. Und diese Fähigkeit nennt man gewöhnlich *potentia oboedientiae*.“²⁴ Weil diese somit auf einem völligen Hingeebensein oder Ausgeliefertsein an Gott beruht, kann Stephanus Vallaro sagen: „Die göttliche Allmacht bedarf nicht der Mithilfe der passiven Potenz, die ihre Einwirkung aufnimmt. Denn je größer die Gewalt der aktiven Macht ist (*quanto enim maior est potentia activa*), um so weniger ist der Beitrag der passiven Potenz erforderlich ... Und deshalb ist die *potentia oboedientialis* nichts anderes als die pure Nicht-Widerständigkeit, das zu empfangen, was immer Gott will.“²⁵

Doch es fragt sich, ob diese ganz allgemeine und negative Definition der *potentia oboedientialis* als rein passive Nicht-Repugnanz gegenüber allen Einwirkungen Gottes genügt, um die

¹⁸ A. Gardeil OP: *Le désir naturel* ... a.a.O. S. 387.

¹⁹ A.a.O. S. 386.

²⁰ M Cuervo OP: *El deseo natural* ... a.a.O. Continuación. In: *La Ciencia Tomista* (1929) S. 10

²¹ Vgl. G.Laporta OSB: *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez Sant Thomas D'Aquin*. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 5. Jg. (1928) Fasc. 2 S. 274.

²² *Lectura Prol. Pars I q. unica Ed. Vat. XVI 16.*

²³ Vgl. dazu die ausführliche Abhandlung von A.M. Pirotta OP: *Disputatio de ‚potentia oboedientiali‘ iuxta Thomisticam doctrinam*. In: *Divus Thomas, Piacenza* 6. Jg. 1929.

²⁴ S. theol. III q. 11 art 1. Vgl. dazu Stephanus Vallaro OP: *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis quidditativae*. In: *Angelicum* 11. Jg. (1935) Fasc. 2 S. 166.

²⁵ Vallaro a.a.O. S. 167.

Bereitschaft des menschlichen Geistes zu beschreiben, zum übernatürlichen Sein und zur übernatürlichen Tätigkeit erhoben zu werden? Und es ist kein Zufall, dass Theologen wie Gardeil und Cuervo, die das natürliche Endziel so stark betonen, dass man kaum noch sieht, wo dann noch Platz für die himmlische Seligkeit bleibt, diese Frage schlicht und einfach bejahen. So versichert uns P. Gardeil, es handele sich bei dieser Aufnahmebereitschaft für die Gnade um eine „capacité passive vis à vis de la toute-puissance de Dieu“ („passive Fähigkeit angesichts der göttlichen Allmacht“),²⁶ um dann diese passive Kapazität noch näher zu bestimmen bzw. gerade nicht zu bestimmen! So gebe es in unserer geistigen Natur eine Möglichkeit (zu ergänzen: für die *visio beata*), die man weder als aktive noch als passive, sondern eher als rein negative (*tout au moins négative*) bestimmen müsse: nämlich die Nicht-Widersprüchlichkeit zwischen der *visio beatifica* und dem Leben unseres Geistes.²⁷

Aber schon A. Kranich hat mit Recht darauf hingewiesen, dass man „die *potentia oboedientialis*, d. i. die Empfänglichkeit des Menschen für die Erhebung in die Gnadenordnung nicht anders als der Natur desselben entsprechend, mithin nur als reales, positives, geistiges Vermögen“ verstehen könne: „ja das ist der Vorzug und das Auszeichnende des Menschen im Vergleich zu den anderen irdischen Geschöpfen, dass er ein der Gnade fähiges Subjekt ist“.²⁸ Wird demgegenüber der Geist, der Intellekt als reine *potentia oboedientialis* im radikalen Sinne des Wortes begriffen, also als rein passive Potenz, die ohne jedes Zutun das Wirken der Gnade und schließlich die Erhebung zur *visio beata* über sich ergehen läßt, dann ist es schwer, die innere Vitalität oder auch die Verdienstlichkeit der übernatürlichen Akte zu erklären. P. Gardeil sieht die Schwierigkeit durchaus und hat ihr eine eigene Abhandlung gewidmet.²⁹ Er konzidiert zwar, dass unsere intellektuelle Natur das „principe radicale de la vie surnaturelle“ sei („das radikale Prinzip des übernatürlichen Lebens“), aber sie werde durch die Gnade und Glorie so radikal umgeschmolzen und so vergöttlicht, dass sie in ihrer ureigenen Vitalität am göttlichen Leben teilhabe.³⁰ Man kann diese Worte richtig verstehen, und doch legen sie die Kritik nahe, die P. Hermann Lange SJ in seiner durchaus wohlwollenden Besprechung Gardeils an diesen Feststellungen geübt hat: „Von einer aktiven *potentia oboedientialis* wird man doch in jedem Fall in irgend einer Weise reden müssen ... Vielleicht müsste auch etwas behutsamer von der gänzlichen Verübernatürlichung der Seele durch die Gnade dieses Lebens geredet werden.“³¹

Unter Berufung auf Johannes a Sancto Thoma (1589-1644) kommt es Gardeil darauf an, dass die übernatürlichen Akte nicht teilweise unter dem Einfluß der natürlichen Vitalität und teil-

weise unter dem der Gnade hervorgebracht werden.³² Aber gerade diese Aufspaltung in einzelne Teilakte wird durch die Bereitschaft und Fähigkeit der geistigen Akte zur übernatürlichen Erhebung ausgeschlossen.

Sehnsucht und Naturtendenz

Wenn es das Ziel dieser Ausführungen ist, anhand des schwierigen Problems des *desiderium naturale finis supernaturalis* auf die Tiefe und Offenheit des menschlichen Geistes und seine Aufnahmebereitschaft für die Gnade hinzuweisen, dann darf in dieser Aufzählung Johannes Duns Scotus nicht fehlen. Denn er vertritt bekanntlich die Lehre von der Naturtendenz, dem „appetitus naturalis“ oder „appetitus innatus“ nach der Anschauung Gottes. Sie hat sich in der Geschichte der Theologie bis zu jener Zäsur, von der wir gesprochen haben, mit erstaunlicher Kontinuität behauptet und wurde selbst von bedeutenden Dominikanern wie Dominicus Soto (1494-1560) vertreten. Schließlich, so P. Doucet, ist allmählich wegen der wiederholten Verurteilungen des Baianismus, des Jansenius und der Übertreibungen der Augustiner, aber auch wegen des generellen Niederganges der Scholastik die Lehre vom *appetitus innatus* immer mehr preisgegeben worden und hat statt dessen der Lehre der Thomisten von der bloßen Nicht-Repugnanz des Übernatürlichen Platz gemacht.³³

Natürlich will Scotus in keiner Weise die Gratuität, der Gnade und schließlich der *visio beata* in Frage stellen. Er will auch nicht sagen, dass wir bewusst nach ihr als Endziel streben.³⁴ Vielmehr stimmt er darin mit Thomas überein, dass der Wille, der auf das Gute, das Erstrebenswerte geht, sich darin irren kann, worin es in Wahrheit besteht. Aber er will keine psychologische Feststellung treffen, sondern eine ontologische Aussage über die Natur unseres Intellektes machen. Obwohl dieser hienieden auf die Zusammenarbeit mit den Sinnen angewiesen bleibt, ist er seiner eigentlichen Natur nach grenzenlos offen und aufnahmebereit für alles Seiende, das ihm nur immer begegnet: auch wenn er es aus eigener Kraft nicht zu erreichen vermag. Aus diesem Grunde ist er auch unmittelbar aufnahmebereit für die himmlische Seligkeit, die Anschauung Gottes.³⁵ Wenn die Menschen von Natur aus nach Glückseligkeit streben, dann wäre es zudem widersinnig, anzunehmen, dass dieses Streben nur auf die Glückseligkeit und das Erstrebenswerte überhaupt („beatitudinem in universali“) und nicht auf den Besitz jenes konkreten Gutes gehen würde, in dem alle Fülle des Guten vereinigt ist.³⁶

²⁶ Gardeil.a.O. S. 387.

²⁷ A.a.O. S. 393.

²⁸ A.Kranich: *Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von A.* Paderborn 1892 S. 38.

²⁹ A. Gardeil OP: *La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels.* In : *Revue Thomiste* 31. Jg. (1926)

³⁰ A.a.O. S. 483: „la nature intellectuelle vivante se trouve intrinsèquement divinisée, participante de la nature divine jusque dans sa vitalité“.

³¹ In: *Scholastik* 2.Jg. (1927) S. 304.

³² Gardeil a.a.O. Vgl. dazu Johannes a Sancto Thoma: *Cursus theol.* In I Summ theol. q. XII disp. XIV art. 2 n. 25 : „Et posita virtute elevata et proportionante, se movet per illam totaliter : non partim per illam et partim per aliam naturalis ordinis“.

³³ Victorinus Doucet OFM: *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio*, a.a.O. S. 201 f.

³⁴ So: fälschlich O'Connor a.a.O. S. 47. Vgl. dazu Allan Wolter OFM: *Duns Scotus on the natural desire for the supernatural.* In: *The New Scholasticism* Vol. 23 (1949) S. 307.

³⁵ „immediatum susceptivum beatitudinis“: *Ordinatio* IV d. 49 q. 11 n. 8 Ed. Viv. XXI 404.

³⁶ *Ordinatio* IV d. 49 q. 10 n. 4 Ed. Viv. XXI 330.

Damit ist wiederum nicht mehr, aber auch nicht weniger gesagt, als dass die Anschauung Gottes die höchste oder tiefste Erfüllung des menschlichen Geistes ist und er fähig, sie zu empfangen. Dass und ob sie ihm aber zuteil wird, bleibt der souveränen Huld Gottes überlassen. Deshalb betont der sel. Johannes Duns Scotus immer wieder, dass die *visio beatifica* kein dem Menschen von Natur aus zustehendes Ziel, sondern ein „obiectum voluntarium“ sei: eine Anschauung, deren Gewährung allein von der freien Zuwendung und dem Ratschluß Gottes abhängt.³⁷ Hier kann uns ein Gedanke weiter helfen, den A. Fernandez gegen jene Thomisten wie P. Cuervo und P. Gardeil an-

führt, nach denen wir nichts erstreben können, was unsere natürlichen Kräfte übersteigt. Dazu bemerkt Fernandez, dass wir uns über viele Dinge freuen würden, die uns von Natur aus nicht gegeben sind, wohl aber wünschenswert wären („bonum conveniens“), wie etwa die Fähigkeit zu fliegen.³⁸

Zwar hat er hier nicht das Naturstreben, den „appetitus naturalis“ von Scotus im Blick, sondern das bewusste Wollen, das sich auf alles richten kann, was immer nur wünschenswert und konvenient erscheint. Aber der Hinweis zeigt doch deutlich genug, dass es eine Sehnsucht gibt, die in den Tiefen unserer Natur begründet ist, auch wenn sie ihre Kräfte bei weitem übersteigt. Vielleicht sollten wir den Autoren folgen, die jenes „desiderium“ nach der Anschauung Gottes als „velleitas“ bezeichnen und wir sollten im Deutschen auf keinen Fall von „Verlangen“, sondern von Sehnsucht sprechen.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt am Main

³⁷ Ord. I d. 3 q. 1-2 n. 57 Ed. Vat. III 39.

³⁸ A. Fernandez OP: *Naturale desiderium* ... a.a.O. S. 13.

GABRIELE KUBY

Verleumderische Angriffe auf die Freiheit und Grundwerte der Kultur

Das folgende Interview erschien zuerst am 6. Juni 2013 im Internet unter dem Titel „David Bergers verleumderische Angriffe auf die Freiheit und Grundwerte der Kultur“, <http://www.medrum.de/node/12048>. Wir danken der Verfasserin für die Erlaubnis zum Abdruck.

(MEDRUM) Der Theologe und bekennende Homosexuelle David Berger hat schwere Vorwürfe gegen die katholische Publizistin Gabriele Kuby erhoben. Sie sei extrem homophob und sollte nicht mehr in Fernsehsendungen eingeladen werden, so Berger, der Gabriele Kuby im Februar 2011 bei Markus Lanz begegnet war. Im Interview mit MEDRUM stellte sich Kuby, Autorin des 2012 erschienenen Buches „Die globale sexuelle Revolution“, den Fragen zu den Vorwürfen, die Berger gegen sie im April und Mai 2013 in den Medien erhoben hat.

David Berger, ehemals Herausgeber und Schriftleiter der katholischen Zeitschrift „Theologisches“, hatte 2010 großes Aufsehen erregt. Nachdem er zuvor lange Jahre mit Hilfe konservativer Positionen Karriere in der katholischen Kirche gemacht hatte, trat er plötzlich an die Öffentlichkeit und bekannte sich zu seinem homosexuellen Leben. Der katholischen Kirche warf er zugleich ein „perfides Unterdrückungssystem“ vor. Einige Zeit später entzog ihm Kardinal Meisner die katholische Lehrerlaubnis, weil der ehemalige Theologe aufgrund seiner Lebensführung die katholische Lehre nach Auffassung Meisners nicht mehr glaubwürdig vertreten konnte.

Vor wenigen Wochen machte Berger erneut Schlagzeilen aufgrund seiner Forderung, Personen, die sich kritisch mit Fragen

zur Homosexualität befassen, nicht mehr in TV-Talkshows auftreten zu lassen. Er nannte namentlich die CDU-Politikerin Katharina Reiche, den katholischen Theologen und Chefredakteur von KTV, Martin Lohmann, sowie die katholische Publizistin und Buchautorin, Gabriele Kuby. „Homohasser“, so Berger, sollten nicht im Fernsehen auftreten dürfen. In einem neuesten „Outing“ (projekt-regenbogenfamilie.blogspot.de) bezieht Berger auch Position zu seiner aktuellen Beziehung zu zwei Männern und einem Hund (Abbildung links, David Berger, zwei Männer und ein Hund - Es gibt auch tollen Sex).

Das Interview: Fragen an Gabriele Kuby - Gabriele Kuby antwortet

MEDRUM: Frau Kuby, David Berger nimmt für sich in Anspruch, gegen Diffamierungen und Diskriminierungen zu sein. Deswegen fordert er, sogenannten „Homohassern“ im Fernsehen kein Podium zu geben. Hat er damit nicht recht? Was sagen Sie zu dieser Forderung?

Gabriele Kuby: „Homo-Hasser“ ist ein Begriff, den die Homo-Lobby erfunden hat, um Kritik an den kulturevolutionären Strategien und Methoden der Homo-Bewegung zu diffamieren und zu kriminalisieren. Es gibt bereits einige Länder, in denen „hate-speech“ ein strafrechtliches Delikt ist. David Berger nennt in diesem Zusammenhang mehrmals meinen Namen und fordert, dass mir und anderen nicht „die Autorität eines Talkshow-

sessels verliehen“ werden dürfe. Ich weise entschieden zurück, dass ich von Hass motiviert bin oder je irgendetwas gegen Homosexuelle gesagt hätte, was als Hass gedeutet werden kann. Dies ist nichts anderes als Verleumdung. Mir geht es um eine sachliche Debatte um die Grundwerte unserer Kultur und die Bewahrung von Freiheiten, die unsere Demokratie ausmachen: Meinungsfreiheit, Wissenschaftsfreiheit, Therapiefreiheit und nicht zuletzt Religionsfreiheit. Man stelle sich vor, ein prominenter Katholik würde fordern, David Berger oder Volker Beck aus den Talkshows auszuschließen, weil sie gegen die Kirche und den Papst hetzen, was sogar nachweisbar wäre, der müsste sich dann wohl einen neuen Job suchen.

Verleumdung soll Menschen aus öffentlichem Diskurs ausgrenzen

MEDRUM: Berger spricht von homofeindlichen Protagonisten und nennt dabei Martin Lohmann, die parlamentarische Staatssekretärin und Bundestagsabgeordnete Katherina Reiche und auch Sie. Sie dürften sich bei Lanz, Jauch, Plasberg & Co vor einem Millionenpublikum ausbreiten. Da, so Berger, werden homosexuelle Menschen als „widernatürlich Unzüchtige“ und „Perverse“ bezeichnet. Was haben Sie gegen Homosexuelle?

Gabriele Kuby: Ich bin sicher, dass David Berger weiß, dass keine der genannten Personen solche Äußerungen gemacht hat, auch ich nicht. Er verzichtet darauf, für seine diffamierenden Behauptungen Quellen zu nennen, denn es gibt keine. Aber David Berger weiß auch, dass Verleumdung wirkt und Menschen aus dem öffentlichen Diskurs ausgrenzt, obwohl sie so etwas nie gesagt haben. Die CDU-Politikerin Katharina Reiche wagte einen Satz zu sagen, der so offensichtlich ist wie zwei und zwei ist vier, nämlich: „Unsere Zukunft liegt in der Hand der Familien, nicht in gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften.“ Das genügte, um einen „shitstorm“ auszulösen, der sie zwang, ihre Facebook-Seite vom Netz zu nehmen.

Ich selbst saß mit Berger 2011 bei Markus Lanz in der Talkshow. Es war für mich eine denkwürdige Sendung, denn der Moderator hat ausnahmsweise das bewusstseinsbildende Instrumentarium der Talkshow nicht im Sinne der Homo-Lobby eingesetzt. Herr Lanz fragte Herrn Berger, der im konservativen Spektrum der katholischen Kirche Karriere gemacht und sich scharf gegen Homosexualität geäußert hat, warum er zwanzig Jahre lang gelogen und seinen Partner der Umwelt als „Cousin“ präsentiert habe. Herr Berger behauptete in dieser Sendung, er habe sich aus freier Entscheidung geoutet. Tatsächlich wurden seine einschlägigen Aktivitäten in der Schwulenszene entdeckt.

Zu Ihrer Frage, was ich gegen Homosexuelle habe. Zunächst: Das ist keine Frage, sondern eine Unterstellung. Ich habe nichts gegen einen Menschen mit homosexuellen Neigungen. Ich habe etwas gegen die kulturevolutionären Strategien der Homo-Lobby. Ich habe etwas gegen die homosexuelle Indoktrination von Kindern. Ich habe etwas gegen die Gleichstellung homosexueller Partnerschaften mit der Ehe von Mann und Frau. Ich habe etwas gegen totalitäre Bestrebungen, wie sie in den Yogyakarta-Prinzipien formuliert sind.

Sensorium für Wahrheit und Lüge verloren

MEDRUM: David Berger warf Ihnen im Interview im Deutschlandradio insbesondere vor, dass Sie Homosexualität

als Unzucht und krankhaft bezeichnen. Er rechnet Sie zu den „extrem Homophoben“, die in Fernsehsendungen auftreten, damit dort Remmidemmi entstände. Berger behauptete wörtlich: „Frau Kuby, die eben Homosexualität als Unzucht bezeichnet und als krankhaften Zustand, der geheilt werden muss“. Stehen Sie zu diesen Aussagen?

Gabriele Kuby: Das sind freie Erfindungen von Herrn Berger. Nirgendwo habe ich dies gesagt. Ich zitiere in meinem Buch *Die globale sexuelle Revolution – Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit* (2012) allerdings wissenschaftliche Forschungen zu den psycho-sozialen Entstehungsursachen von Homosexualität. Inzwischen ist klar, dass es kein homosexuelles Gen gibt und niemand homosexuell geboren wird. Ich verweise auch auf Institutionen, welche Betroffenen mit ego-dystoner Homosexualität, therapeutische Hilfe anbieten. Es sind Personen, die unter ihrer homosexuellen Neigung leiden, die Ursachen herausfinden wollen und sich Heterosexualität für ihr Leben wünschen. Die Institute, die Wissenschaftler und Therapeuten, die Klienten, welche erfolgreiche Neuorientierung bezeugen, werden von der Homo-Lobby, die sich der medialen Unterstützung sicher sein kann, gemobbt. In demokratischen Gesellschaften gilt das Prinzip der Wissenschaftsfreiheit und der Therapiefreiheit. Beides wird von der Homo-Bewegung untergraben. Dazu ist ihnen jedes Mittel recht, von sozialem Druck, Ausgrenzung aus dem Diskurs, Diffamierung, Verleumdung mit dem Ziel des Berufsverbots, Schaffung neuer Straftatbestände wie Diskriminierung der sexuellen Orientierung und „Hassrede“. David Berger ist für all dies ein Paradebeispiel. Einer, der zwanzig Jahre ein Doppelleben geführt hat und sich sogar noch zum Sprachrohr der theologischen Gegner seines eigenen Lebensstils gemacht hat, hat vielleicht das Sensorium für Wahrheit und Lüge verloren. Außerdem weiß er, dass mediale Verleumdung wirksam ist. Juristisch erzwungene Richtigstellungen finden kaum Aufmerksamkeit und können die Rufschädigung nicht rückgängig machen.

Widerstand gegen „Homo-Ehe“ keine Homophobie, sondern folgt aus Gebrauch des gesunden Menschenverstandes

MEDRUM: Frau Kuby, Sie haben an einer der großen Demonstrationen in Paris gegen die Gleichstellung homosexueller Partnerschaften mit der Ehe teilgenommen. Wie ist Ihre Haltung zu Homosexualität? Man darf Sie doch wohl zu den Gegnern einer Gleichstellung rechnen? Akzeptieren Sie, wenn Sie als homosexuellenfeindlich oder homophob bezeichnet werden?

Gabriele Kuby: Ich bin spontan zu der ersten „Manif pour tous“ gefahren und habe darüber geschrieben (Mit dem Nachtzug nach Paris: zur Demo für Ehe und Familie, www.medrum.de, 18.01.13) Niemand hat erwartet, dass es einen Volksaufstand gegen die „Homo-Ehe“ geben könnte wie in Frankreich. Zyniker der Macht, wie den Präsidenten Hollande, beeindruckt das nicht. Er hat das Gesetz durchgepeitscht, aber seine Hoffnung, Ruhe auf der Straße zu bekommen, hat sich nicht erfüllt. Er versucht Bilder zu unterdrücken, die zeigen, dass über eine Million Menschen auf der Straße waren. Am 26. Mai gab es die dritte nationale Demonstration in Paris. Wieder waren mehr als eine Million Menschen auf der Straße, welche die Regierung mit 150.000 Polizisten einzuschüchtern versucht. Menschen werden verhaftet, nur weil sie das T-shirt mit dem Logo tragen: Vater, Mutter und zwei Kinder. Manif pour tous (www.lamanifpourtous.fr/de) kämpft für Ehe und Familie und wendet sich ganz eindeutig gegen Homophobie. Homosexuelle gehören der Be-

wegung an, treten öffentlich auf und sagen, was jeder weiß: Jeder Mensch hat einen Vater und eine Mutter und braucht einen Vater und eine Mutter. Wie Bischof Küng von Sankt Pölten kürzlich erklärt hat, ist der Widerstand gegen die „Homo-Ehe“ keine Homophobie. Er ist eine notwendige Folge des Gebrauchs des gesunden Menschenverstandes.

MEDRUM: Wie ist Ihr persönliches Verhältnis zu David Berger? Immerhin sind Sie ihm ja bei Markus Lanz begegnet. Er präsentiert sich als ein Gegner von Unterdrückung. Welchen Eindruck haben Sie von ihm gewonnen?

Gabriele Kuby: Nach der Talkshow bei Lanz war ich am nächsten Tag in einem Geschäft in München. Die Verkäuferin sagte: „Ich habe Sie doch gestern im Fernsehen gesehen. Wissen Sie, was mich beeindruckt hat? Dass Sie sich am Ende, als der Ton schon ausgeschaltet war, so freundlich zu ihm gewandt haben.“ Außerdem sah ich ihn dieses Jahr beim Marsch für das Leben in Berlin allein auf dem Platz vor der Hedwigskathedrale stehen. Ich ging auf ihn zu und gab ihm die Hand. Er fragte, ob ich nicht eben solche sexuellen Vorlieben hätte wie er. Schade, dass ihm nicht nur seine Beziehung zur Wahrheit, sondern offenbar auch der Anstand abhanden gekommen ist. Es ist eine tragische Biografie, wenn ein intelligenter, suchender Mensch vom Herausgeber einer seriösen theologischen Zeitschrift zum Chefredakteur einer Schwulenzeitung wird.

Totalitäre Bestrebungen der Homo-Lobby

MEDRUM: Gibt es Forderungen von David Berger, die Sie verstehen oder sogar unterstützen können? Er wendet sich zum Beispiel gegen Bemerkungen, die die Homosexuellen in ihrer Identität angreifen, die nicht zu ändern sei. Er vergleicht dies sogar mit antisemitischen oder rassistischen Äußerungen. Stimmen Sie dem zu?

Gabriele Kuby: Das gehört in den Bereich von Ideologie und Propaganda. Wie ich schon sagte, gibt es Homosexuelle, die unter ihrer Orientierung leiden und die einen therapeutischen Weg einschlagen, um an die Wurzel der Blockierung der heterosexuellen Anziehung zu gelangen und diese aufzulösen. Der Erfolg ist, wie bei jeder Therapie, offen. Aber es gibt genug Zeugnisse von Personen, die diesen Weg mit Erfolg gegangen sind. Niemand wird dazu gezwungen und niemand soll dazu gezwungen werden. Aber die Homo-Lobby will therapeutische Angebote verbieten lassen. Volker Beck, Fraktionsvorsitzender Bündnis 90/Die Grünen, hat einen Gesetzesantrag in den Bundestag eingebracht, dass Eltern, deren minderjähriges Kind homosexuelle Neigungen zeigt, keine Therapie mehr in Anspruch nehmen dürfen. Damit wird ein weiteres Grundrecht, nämlich die Erziehungshoheit der Eltern, die im Grundgesetz garantiert ist, aufgehoben.

Warum diese totalitären Bestrebungen? Warum werden die Informationen über die Möglichkeit der Veränderung mit allen Mitteln unterdrückt? Weil dadurch offenbar wird, dass der Mensch die Freiheit, die Möglichkeit und die Aufgabe hat, seinen sexuellen Trieb zu kultivieren, damit sich seine eigene Sehnsucht nach treuer Liebe und Familie erfüllen kann.

Eine offene Auseinandersetzung mit den Ursachen und der Veränderbarkeit von homosexuellen Neigungen in die Nähe von Rassismus zu rücken, wie es David Berger tut, ist ein ideologischer Taschenspielertrick. Niemand kann seine Hautfarbe ändern, die Religion zu wechseln, darf niemand verlangen. Aber der Umgang mit der Sexualität ist für den Menschen, der mit

Willensfreiheit begabt ist, eine moralische Frage, für deren Beantwortung er Selbstbeherrschung und die Unterscheidung zwischen gut und böse lernen muss.

Einen Frosch Vogel zu nennen, macht den Frosch nicht zum Vogel

MEDRUM: Warum sind Sie gegen eine Gleichstellung mit der Ehe? Was stört Sie daran? Den Eheleuten wird durch eine Gleichstellung doch nichts weggenommen. Selbst der Unionspolitiker Schäuble sagte wiederholt, die Politik müsse gesellschaftliche Realitäten anerkennen. Können Sie sich dieser Forderung anschließen?

Gabriele Kuby: Ehe ist definiert als Verbindung von Mann und Frau, die normalerweise Kinder zeugen und erziehen und dadurch das existentielle Fundament der Gesellschaft schaffen. Eben das leistet eine gleichgeschlechtliche Verbindung nicht. Einen Frosch einen Vogel zu nennen, macht den Frosch nicht zum Vogel, sondern stiftet nur Verwirrung. Die Aneignung von Kindern durch Adoption oder künstliche Reproduktionsmethoden halte ich für ein schweres Vergehen an Kindern, die zum Objekt der Begierden von Erwachsenen gemacht werden. Ihr Recht auf Vater und Mutter und ihren Platz in der Abstammungslinie wird ihnen genommen.

Ehe und Familie ist darauf angewiesen, dass Menschen bindungsfähig sind und bereit werden, für ihre Kinder Verantwortung zu übernehmen und Opfer zu bringen. Wenn Kinder in die Frühsexualität getrieben werden und ihnen jede sexuelle Praxis als gleichwertig dargestellt wird, was in der obligatorischen schulischen Sexerziehung geschieht, lernen sie all das nicht.

Die Äußerungen des CDU-Finanzministers Schäuble zur Familienpolitik sind ein trauriges Zeichen, dass sich die CDU immer weiter von ihren einst christlichen Werten verabschiedet. Erst wird familienfeindliche Politik gemacht, und dann muss sich die Politik dem Familienzerfall anpassen.

Die Zahlen zeigen, dass die Homosexuellen selbst fast kein Interesse an der „Homo-Ehe“ haben. Nur ca. 2 % der Homosexuellen nehmen die eingetragene Partnerschaft in Anspruch, das sind ungefähr 0,01 % der Bevölkerung. Warum sind wir einer globalen Agenda gegen die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens ausgesetzt, die nur den Interessen einer winzigen Minderheit dient und dem Gemeinwohl schadet? Darauf versuche ich in meinem Buch eine gründliche Antwort zu geben.

MEDRUM: Berger bezeichnet Sie als Homohasser und behauptet wörtlich: „Frau Kuby hat diese Initiative ins Leben gerufen, wir lernen von Frankreich und machen etwas Ähnliches, was die in Frankreich gemacht haben.“ Berger wendet sich besonders gegen die gewaltsamen Ausschreitungen. Sind David Bergers Vorwürfe berechtigt? Nehmen Sie solche Ausschreitungen in Kauf?

Wo der Hass tatsächlich regiert

Gabriele Kuby: Auch diese Aussage Bergers entbehrt jeder Grundlage. Ich habe keine Initiative ins Leben gerufen. Allerdings hoffe ich, dass der Funke der Vernunft von Frankreich auf viele Länder überspringen wird. Am 22. Mai 2013 kam die Nachricht, dass sich in Kroatien die Kräfte der Vernunft durchgesetzt haben: 1. Das Verfassungsgericht hat die von der sozialistischen Regierung verordnete Sexerziehung in den Schulen gestoppt und das Erziehungsrecht der Eltern bekräftigt. 2. In kürzester Zeit haben 10 % der Bevölkerung eine Petition unter-

schrieben, welche die Regierung zu einem Referendum zwingt mit dem Ziel, die Ehe als Verbindung von Mann und Frau in der Verfassung zu verankern, so wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 niedergelegt ist. Frankreich und Kroatien sind große Hoffnungszeichen für ganz Europa.

Zu den gewaltsamen Ausschreitungen: Ich lehne jede Gewaltanwendung ab, sowohl Gewalt gegen Homosexuelle als auch Gewalt gegen friedliche Demonstranten, wie sie in Paris von der Polizei verübt worden ist. In Kroatien wurden einige Stände von Unterschriftensammlern tätlich angegriffen, einer angezündet. Der Bericht der Europäischen Agentur für Grundrechte (FRA) vom 17. Mai 2013 über Diskriminierung gegen LGBT Personen ist ein Machwerk, das sozialwissenschaftlichen Kriterien Hohn spricht (LGBT rights claims and bogus science: yet another example, www.turtlebayandbeyond.org). Die akademisch ausgebildeten Verfasser wissen das natürlich, aber sie wissen auch: Die haltlosen Zahlen werden von den willfährigen Medien in den Nachrichtensendungen bekanntgegeben. Was kann dagegen eine wissenschaftliche Analyse ausrichten, deren Ergebnisse natürlich nicht in eine Nachrichtensendung gelangen?

MEDRUM: Wer Ihre Antworten hört, kann zu dem Schluss kommen, dass Sie sich selbst diffamiert und diskriminiert sehen? Stimmt oder trügt dieser Eindruck?

Gabriele Kuby: Es gab schon zwei Demonstrationen gegen mich. Ich sammle die Schmähungen, die mich per Mail erreichen, denn sie zeigen, wo der Hass tatsächlich regiert. Wir befinden uns in einem Kulturkampf, in dem es um die Zukunft der Familie, der Freiheit, der Humanität, des Christentums, der kulturellen Identität und des physischen Fortbestandes der Nationen geht. Jeder ist aufgerufen, sich in diesem Kampf für eine lebensfähige und lebenswerte Zukunft zu engagieren.

Frau Kuby, ich danke Ihnen für das Gespräch.

Das Interview führte Kurt J. Heinz.

[Medrum] Der katholische Philosoph Robert Spaemann sagte in seinem Geleitwort zu Gabriele Kubys Buch der Autorin [Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit] bereits Feindseligkeit und Hetze voraus. Spaemann wörtlich: „*Dass Gabriele Kuby den Mut hat, die Bedrohung unserer Freiheit durch eine antihumanistische Ideologie beim Namen zu nennen, bringt ihr möglicherweise Feindseligkeit, ja sogar Hetze ein.*“

Auch der österreichische Rechtsgelehrte und international renommierte Naturrechtler Wolfgang Waldstein unterstrich Kubys Mut und Klarheit. In seinem in MEDRUM erschienenen Beitrag „Die Gender-Ideologie: Eine geistige Zerstörung von ungeheurem Ausmaß“ schrieb Waldstein:

Gabriele Kuby hat den Mut, die Einzelheiten der unvorstellbaren Vorgänge mit schonungsloser Klarheit darzustellen. Die Frage ist nur, ob und wie man sich in dem von Kuby aufgezeigten Totalitarismus der Gender-Ideologie überhaupt noch widern können, wenn selbst der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte die Hilfe verweigert. Wird vielleicht das unterdrückte Volk, wie bei den früheren, bis in unsere Zeit reichenden totalitären Systemen, dazu gezwungen werden, mit einem Volksaufstand diesen neuen Totalitarismus abzuschütteln? Ich kann nur hoffen, dass andere Wege zur Beendigung des herrschenden Zustandes gefunden werden.“

Sogar Papst Benedikt fand anerkennende und ermutigende Worte, als ihm Gabriele Kuby ihr Buch bei einer Audienz im November 2012 übergab. „*Gott sei Dank, dass Sie reden und schreiben.*“, so das Oberhaupt der katholischen Kirche.

Gabriele Kuby
Gänsbach 24
83253 Rimsting
www.gabriele-kuby.de

KATRIN KRIPS-SCHMIDT

Der Mythos von den glücklichen Krippenkindern – eine Tagung des Familiennetzwerkes mit Fachleuten aus Skandinavien?

Seit Jahrzehnten gilt Skandinavien als großes Vorbild, und wir sollen dieses Beispiel nicht zuletzt auch in der Kindererziehung nachahmen.

Noch immer ist man hierzulande dem Mythos verfallen, im hohen Norden lebten Mütter und Kinder geradezu wie im Paradies der optimalen Betreuung und familiengerechten Arbeitsbedingungen: In einem Paradies, dem man durch massenweise Bereitstellung von Krippenplätzen auch in Deutschland näherkommen kann.

Wie aber sieht es in den skandinavischen Ländern wirklich aus? Das wollte das Familiennetzwerk in Kooperation mit dem Institut für Bindungsforschung wissen. Daher lud man Ende Mai unter dem Motto: „Was kommt, wenn Familie geht?“ an die Goethe-Universität Frankfurt Fachleute aus Norwegen, Finnland und Schweden ein, die mit ihren Erfahrungsberichten Auskunft über ihr jeweiliges Forschungsgebiet gaben. Dabei trat Erstaunliches zutage, was die hartnäckige Legende von der guten seelischen Gesundheit skandinavischer Heranwachsender gründlich widerlegte.

In ihrem Vortrag „Was ist Psychopathie, und wie können wir ihr vorbeugen?“ erläuterte die norwegische Diplomspsychologin und Psychotherapeutin *Anne Brudevold*, wie sich „Psychopathie“ entwickle. Gekennzeichnet sei diese durch einen Mangel an Empathie und eine Zunahme an Selbstzentriertheit. Gerade dieses mangelnde Einfühlungsvermögen in andere Menschen sei es, das Psychopathen von anderen psychisch gestörten Patienten unterscheide. Empathie sei nicht intellektuell erlernbar, sondern müsse durch eine liebevolle Betreuung vor allem in den ersten zweieinhalb Jahren im Leben eines Kindes als „Gefühl“ ausgebildet werden. Eine Tagesbetreuung in einer Krippe, bei der sich wenige Erzieher um viele Kinder kümmern müssten, könne das nicht leisten, denn als pädagogische Maßnahmen seien auch Grenzsetzungen notwendig. Die Konsequenz: die vermehrte berufliche Tätigkeit von Müttern und Vätern außer Haus führe, so die Autorin von „Psychopathen unter uns“, zu unsicher gebundenen Kindern, die später selbst zu unsicheren Eltern werden.

Diese Beobachtungen konnte *Erja Rusanen*, Dozentin für Pädagogik, anhand ihrer eigenen Arbeit an der Universität von Helsinki bestätigen. In Finnland hat man bereits seit 40 Jahren Erfahrungen mit der Gruppentagesbetreuung. Die Verfasserin des Buches „Frühkindliche Fremdbetreuung in Finnland“ berichtete von den komplizierten staatlichen Fördermaßnahmen - für Eltern von Kindern in den ersten Lebensmonaten -, die sich auf Arbeitszeitmodelle wie auf finanzielle Unterstützungen bezogen. Nach der Verabschiedung des finnischen Kinderbetreuungsgesetzes von 1973 habe sich die Zahl der Kinder stark erhöht, die tagsüber nicht mehr von einem Elternteil zuhause betreut werden. Das betraf 2011 bereits 97 Prozent der Unter-Dreijährigen. Ein besonderes Risiko für die Kleinsten in der Gruppenbetreuung sah Rusanen darin, dass es in ihrem Land keine Obergrenze für die Stärke der Gruppe gebe. So würden in der Regel drei Erzieherinnen bis zu 29 Unter-Dreijährige in einer Gruppe betreuen. Mit der hohen Anzahl an möglichen Interaktionen („Dyaden“), die mit vielen Menschen auf einem engen Raum verbunden sind - Rusanen bezifferte sie bei 21 Kindern und drei Erziehern auf 276 - ergibt sich ein weiteres Problem, das die Stressbelastung junger Kinder erheblich erhöht: Im Helsinki Kangaroo-Projekt wurde 2008 festgestellt, dass der Lärmpegel in der Krippe mit 67 bis 71 Dezibel das Doppelte von dem betrug, was die Weltgesundheitsorganisation WHO für Schulklassen festgesetzt hat. Nicht thematisiert wird in Finnland das Problem der Trennungsangst: so weinen etwa laut Rusanen 56 Prozent der Krippenkinder, wenn sie sich morgens von der Mutter trennen sollen. Andere Symptome einer solchen Angst äußern sich in Hyperaktivität, Schlaf- und Verdauungsproblemen: Psychische Störungen, die sich ins Jugend- und Erwachsenenalter fortsetzen - davon ist die Dozentin aus Finnland überzeugt. Dort hat sich die Depression bereits zu einer Art Volkskrankheit entwickelt. 39 Prozent der 24-jährigen Frauen zeigen depressive Symptome, und in den letzten 30 Jahren haben sich Tötungsdelikte unter den 18 bis 20-jährigen jungen Männern mehr als verdoppelt.

Ähnliches konnte *Christian Sörlie Ekström* aus Schweden in seinem Referat „Der schwedische Fall - Psychische Erkrankungen bei schwedischen Jugendlichen“ berichten. Der Ingenieur und Greenpeace-Aktivist gab vor vier Jahren seinen Beruf als Unternehmensberater auf und recherchierte drei Jahre lang für sein Buch „Wie sind unsere Kinder wirklich?“. Er führte Interviews, wertete Literatur aus und besuchte Fachkonferenzen, um herauszufinden, warum innerhalb der letzten 20 Jahre Depressionen bei jungen Mädchen um 1000 Prozent und Angststörungen

um 250 Prozent zugenommen haben und die schwedischen jungen Mädchen bei der Suizidrate in Europa die Spitzenstellung einnehmen. Der Vater von vier Kindern will einen wichtigen Grund dafür in den Bindungsstörungen der frühen Kindheit erkannt haben, die durch eine zu frühe Trennung von den Eltern verursacht werden, was wiederum mit den gesellschaftlichen Bedingungen in seinem Heimatland zusammenhängt, die es einem Elternpaar gleichsam unmöglich machen, ihre Kinder noch selbst zuhause zu betreuen. Da Schweden nach Dänemark die höchste Steuerrate der Welt besitzt, könne sich keine Familie mehr das „Alleinverdienermodell“ leisten. So sind bereits 90 Prozent der Kinder, die ihren zweiten Geburtstag feiern, in einer Gruppeneinrichtung „institutionalisiert“, und das, obwohl Meinungsumfragen unter den Müttern in Schweden ergeben haben, dass 70 Prozent von ihnen mehr Zeit mit ihren Sprösslingen verbringen möchten. Als treibende Kräfte hinter diesen gesellschaftlichen Veränderungen, die die jungen Mütter in eine Vollzeitberufstätigkeit zwängten, machte Ekström drei Akteure aus: erstens die extreme feministische Bewegung, zweitens die Genderindustrie und drittens den Staatsfeminismus.

Ekström ließ es nicht bei einer Analyse der desolaten Situation in seinem Land bewenden. Als Lösung schlug er vor, die Kosten, die ein Krippenplatz monatlich in Schweden verursacht - 1650 Euro - den Eltern für die Betreuung ihres Kindes zu geben. Die Folge wären: gesündere Kinder.

Ekströms Landsmännin *Annica Dahlström* referierte über „Soziale Rollen als Funktion weiblicher und männlicher Hirnentwicklung“, und sie entlarvte die These von einer „Gleichheit der Geschlechter“ - nach der es außer körperlichen keine weiteren Unterschiede zwischen Mann und Frau gebe - als eine Lüge, die bereits die Züge einer „Religion“ angenommen habe. Dabei stünden die gesellschaftlichen Forderungen nach einer frühen Trennung von Mutter und Kind, damit die Frauen wieder in den Arbeitsprozess eingegliedert werden können, in einem krassen Widerspruch zu den Fakten, wie sie von der Neurowissenschaft in den letzten dreißig Jahren zusammengetragen wurden. Die emeritierte Professorin der Universität Göteborg beklagte, dass in Schweden Frauen und Männer als austauschbar gelten würden und so auch die hohe Bedeutung des Stillens seinen Wert verloren habe, was zu einem Rückgang des Stillens nach sechs Monaten führe. Doch die Ergebnisse aus der Hirnforschung zeigen, dass die schon vor der Geburt vorhandenen Unterschiede vor allem auch im männlichen und weiblichen Denken und Empfinden Konsequenzen für die Kinderbetreuung in den ersten Lebensjahren haben müssten.

Der Diplom-Pädagoge *Burghard Behncke* gab einen Überblick über „Aktuelle Studien zu psychosozialen Stress in früher Kindheit und seine möglichen Folgen“. Die bekannteste und umfassendste Untersuchung, die sich mit den Auswirkungen einer frühen Fremdbetreuung auseinandersetzt, ist die NICHD-Studie aus dem Jahr 2007. Auch bei einer sogenannten „hohen“ Qualität der Krippe stellte sich als Ergebnis heraus, dass die Betreuung einen umso stärkeren Einfluss auf die Kinder ausübte - der sich auch noch im Jugendalter feststellen ließ - je früher sie einsetzte und je länger sie dauerte. Weitere Untersuchungen, wie etwa eine Schweizer Studie (Averdiyk et al, 2011), führte zu dem Resultat, dass mehr gruppenbezogene externe Kindertagesstätten-Betreuung (Krippen u.a.) zugleich zu einer Zunahme von aggressivem Verhalten, von ADHS (motorische Unruhe mit Aufmerksamkeitsdefiziten), Angst und Depressionen führte.

Traurige Befunde sind das, die *Rainer Böhm*, Facharzt für Kinder- und Jugendmedizin und Leiter des Sozialpädiatrischen Zentrums in Bethel, Bielefeld, mit seinem Vortrag „Kinderger-

sundheit als gesellschaftlicher Auftrag“ weiter untermauerte. Seit den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhundert erlebten wir eine „Neue Morbidität“ - eine Verschiebung im Krankheitspektrum -, wobei sich der Schwerpunkt von den körperlichen zu den eher psychischen Leiden, wie Verhaltens- und Entwicklungs- sowie Essstörungen und Substanzmissbrauch verlagere. Wie seine Vorredner stellte Böhm die von Medien und Gesellschaft als positiv propagierten „Fördereffekte“ der „U3“ (Unter-Dreijährige) -Erziehung in Frage. Stattdessen ergab eine Zusammenfassung von fünfzehn zwischen 1998 und 2006 publizierten Studien, die sich mit der intellektuellen, körperlichen und seelischen Entwicklung von Kindern und Jugendlichen auseinandergesetzt haben, folgendes Ergebnis: „Umfangreiche außerfamiliäre Tagesbetreuung ist für das gesamte frühe Kindesalter mit geringerer Sozialkompetenz und Kooperationsfähigkeit, vermehrtem Problemverhalten, schlechterer Stimmungslage sowie aggressivem und konflikthaftem Verhalten verbunden.“ Zudem ging aus der Nachuntersuchung an 15-jährigen Jugendlichen der an der NICHD-Studie einst teilnehmenden Kinder in Tagesbetreuung hervor, dass diese signifikant eher zu Alkoholkonsum, Rauchen, Drogenmissbrauch, Waffengebrauch, Stehlen und Vandalismus neigten.

Ob und wie sich eine frühe, außerhalb der Familie stattfindende Tagesbetreuung individuell auswirkt, ist allerdings nicht vorhersehbar. Dem „Stress-Vulnerabilitäts-Modell“ zufolge ist für eine potentielle Erkrankung das individuelle Stressniveau entscheidend. „Resiliente“ Kinder bewältigen die früh gemachten Erfahrungen von Verlassenheit eher als andere und haben deshalb mit weniger Auswirkungen auf ihre aktuelle und künftige psychische Gesundheit zu rechnen als nichtresiliente Kinder.

Als Ausweg aus dieser Krise empfahl Böhm stärkere Unterstützungsmaßnahmen für die Familien, sowohl in finanzieller als auch in ideeller Hinsicht. Als Beispiel für letzteres führte er verschiedene Konzepte zur Stärkung von Eltern an, wie etwa das Programm nach Gordon Neufeld, einem kanadischen Entwicklungspsychologen, der die Kind-Eltern-Bindung in das Zentrum seiner Arbeit stellt.

Für sein vielfältiges Engagement für Familie und Kinder wurde mit einem Festakt der CDU-Politiker *Norbert Blüm* mit dem Matejcek-Preis 2013 geehrt, der alle zwei Jahre vergeben wird. Der Namensgeber der Auszeichnung, Zdenek Matejcek, war ein tschechischer Kinderpsychologe, der mit seinen Forschungen, die sich mit Störungen bei Kindern in Säuglings- und Waisenhäusern befassten, schon früh auf die Deprivationsschäden bei Mutter-Kind-Trennungssituationen aufmerksam machte. Der 1963 in der Tschechoslowakei gedrehte Dokumentarfilm „Kinder ohne Liebe – Kinderkrippen in der Kritik“ berichtet von Matejceks Beobachtungen und zeigt die Trostlosigkeit, in der die Kinder in den damaligen Wochenkrippen aufgewachsen sind (eine gekürzte Fassung ist über www.dreilindenfilm.de erhältlich).

Die Laudatio auf den diesjährigen Preisträger hielt der ehemalige Kultus- und Justizminister von Hessen, *Christian Wagner*. Gewandt verknüpfte er Blüms eigenen Lebensweg und dessen Wertschätzung von „Arbeit“ auch als „Sinnerfüllung“ mit den Themen des Prinzips der Subsidiarität und des Zusammenhalts innerhalb der Familie. Er erinnerte daran, dass Blüm sich für Kinder auf unterschiedliche Weise einsetze: so sei er einer der ersten Kritiker der kollektivistischen Kindererziehung des Ostens gewesen, und unter vielem anderen sei er ehrenamtlicher Vorsitzender der Stiftung Kinderhospiz.

„Selbst den Katastrophen der Natur und in den revolutionären Umbrüchen hielt der familiäre Kern des Zusammenlebens

stand. Weder Robespierre noch Hitler, Stalin, Mao oder Pol Pot schafften es, die Familie zu eliminieren, so sehr sie sich auch darum bemühten. Ehe und Familie haben alle Frontalangriffe überlebt.“

Diese Worte von Norbert Blüm stehen in einem Gastbeitrag, den der ehemalige Arbeitsminister unter dem Titel „Von der Liebe bleibt der moderne Mensch verschont“ Anfang Mai 2013 für die Süddeutsche Zeitung verfasste. In schonungsloser Offenheit beschäftigt er sich darin mit den Grundübeln der heutigen Zeit, die Ehe und Familie besonders zusetzen. In seiner Dankesrede in Frankfurt knüpfte er an diesen Gedanken an, indem er besonders die Schutzbedürftigkeit von Kleinkindern in seine Überlegungen mit einbezog und an den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung erinnerte, was sowohl in einer verlässlichen Beziehung zwischen den Ehepartnern als auch zwischen Eltern und Kindern zum Ausdruck kommen müsse. Blüm wörtlich: „Ich glaube, dass das Familienrecht heruntergekommen ist. Zu meinem Bedauern war meine Partei mit darin beteiligt.“ Das feste Fundament für die Familie sei nach wie vor die Ehe – sie ist die letzte Bastion, die vor den Angriffen des Staates geschützt werden müsse.

Mit dem Vortrag „Familie, Liebe und Wirtschaftswachstum – oder: Was haben Familie und Liebe mit Wirtschaftswachstum zu tun?“ beleuchtete *Günter Ederer* die wirtschaftlichen Aspekte der staatlich vorangetriebenen Gruppenbetreuung von Kleinstkindern. Dabei förderte der für seine Reportagen vielfach ausgezeichnete Wirtschaftspublizist und Filmproduzent bedenkenswerte Fakten zutage. So etwa Details eines pikanten Vorgangs, der sich in der hochverschuldeten Stadt Mainz abspielte, der 300 Erzieherinnen fehlten. Diese warb man kurzerhand in der spanischen Partnerstadt Valencia an. Leider sprachen die kein Wort Deutsch, und so musste die deutsche Partnergemeinde erst einmal Geld für sechsmonatige Sprachkurse aufbringen. Dass mit derart mangelnden Deutsch-Kenntnissen Kita-Kinder sprachlich kaum besser als zuhause von ihrer eigenen Mutter gefördert würden, lässt sich leicht einsehen. Was ist der Antrieb, der hinter einem solchen, auch finanzpolitischen „Irrsinn“ steht, fragte Ederer. Neben der sozialistischen Vorstellung des „Einheitsmenschen“, die mit einer frühen Vergesellschaftung schon der Jüngsten verwirklicht werden soll, sieht er auf der anderen Seite die Arbeitgeber am Werk, die als neuen Begriff die „Arbeitsplatzverwertbarkeit der Frau“ schufen – weil sie die Arbeitskraftreserven von Frauen entdeckt haben. Ein weiteres Detail ist die äußerst ungleiche Verteilung unehelicher Kinder in Ost- und Westdeutschland: im Westen gebe es, so Ederer nach Angaben des Statistischen Bundesamtes, keine Stadt und keinen Landkreis, bei der der Prozentsatz der Kinder, deren Eltern zum Zeitpunkt ihrer Geburt nicht miteinander verheiratet waren, über 15 Prozent lag. Im Osten wiederum betraf dies in keiner Stadt und keinem Landkreis unter 60 Prozent der dort geborenen Kinder.

Die Veranstaltung in Frankfurt hat einen wichtigen Beitrag geleistet, den Mythos, der sich um Erziehung, Elternschaft und Emanzipation in Skandinavien rankt, zu entlarven. Sie kann ein Anfang zu einem grundsätzlichen Umdenken sein, das schließlich die Bedürfnisse der schwächsten Glieder der Gesellschaft in den Blick nimmt.

*Katrin Krips-Schmid
Dreilindenstraße 72 A
14109 Berlin*

Staat und Sex – oder: was geht diese Privatsache den Staat an?

Ist Sexualität, wie sie Menschen leben, nicht *per se* etwas so Privates, dass die Aufgabe des Staates nur die sein dürfte, den Freiraum der Privatheit der gelebten Sexualität als staatsfreien Raum zu garantieren? Er wäre dann aber nur privat, weil er durch den Staat als freier Raum gesetzt und geschützt würde. In Anlehnung an Ciorans Betrachtung über die „Genealogie des Fanatismus“ könnte dann noch hinzugefügt werden, dass jede Privatfreiheit immer gefährdet ist durch den Fanatismus der anderen Privatmenschen, die fanatisch darauf insistieren, dass der Andere auch so zu leben hat wie er mit dem Zusatz: „Willst Du nicht mein Bruder sein, (so leben wie ich), so schlag ich Dir den Schädel ein!“¹ Der Staat müsste so die Privatfreiheit des Einen vor dem Missionsdrang des Anderen schützen, den Bürgerkrieg aller gegen alle verhindern und so ein starker Staat sein, so zumindest der große Staatsdenker *Hobbes*.

Wie dann die Sexualität gelebt würde, das überließe dieser Staat dann der Privatfreiheit seiner Staatsbürger. Er schützte nur die Freiheit vor der Willkür der Anderen, die ihre Sexualpraxis zur Norm für alle erheben wollen. Damit erwiese sich der Staat als liberal freiheitlicher.

Aber wie weit hat nun das Tun des Staates zu gehen, um die Freiheit des Einzelnen im Raume der gelebten Sexualität zu schützen? Pointiert: hat der Staat die Aufgabe, Kinder vor der Sexualität ihrer Eltern und anderer Erwachsenen zu schützen, die in Abhängigkeitsverhältnissen Lebenden vor der ihrer Vorgesetzten? Wäre das Ideal gelebter Sexualität, die von zwei oder mehr Personen miteinander gelebt würde, den Raum der Möglichkeiten einer Selbstbefriedigung ausschließend, das des freien Vertrages gleichberechtigter Vertragspartner, dann müsste der Staat nur solche Verträge als unerlaubt qualifizieren, wo zumindest ein Vertragspartner nicht freiwillig selbstbestimmt dem Vertrag zugestimmt hat. Eingedenk des antidemokratischen Witzes: „Was ist Demokratie? Wenn zwei Wölfe und ein Schaf darüber abstimmen, was es zum Mittagstisch gibt“, müsste darauf insistiert werden, dass alle Vertragspartner freiwillig selbstbestimmt zustimmen. Die materialen Bestimmungen wären dann völlig willkürlich, wäre nur das *Procedere* des Hervorbringens dem Ideal des herrschaftsfreien Diskurses annähernd ähnlich. Vergleiche dazu Habermas. Es wäre die völlige Entsittlichung der gelebten Sexualität zugunsten eines reinen Formalismus des Wiedervorbringens der inhaltlichen Bestimmungen des Vertrages.

Kann und darf dem Staate so das Wie der gelebten Sexualität gleichgültig sein, sofern sie nur freiwillig selbstbestimmt vollzogen wird? Ist die Sexualität reine Privatangelegenheit? Ist sie nur durch eine Privatmoral, die jeder Bürger sich dann nach seinem je eigenen Belieben selbst kreiert oder auswählt, zu regeln ohne irgendeine staatliche Reglementierung? Dass dann private Gesinnungsgemeinschaften wie etwa religiöse und nichtreligiöse

se Vereinigungen um eine Zustimmung für ihre besondere Sexualmoral werben, ist dann eine Selbstverständlichkeit einer pluralistisch verfassten Gesellschaft. Der Trend zur Multikulturalität beinhaltet notwendigerweise die Auflösung einer für alle Staatsbürger verbindlichen öffentlichen Sexualmoral zugunsten einer Vielzahl von Privatmoralen. Nicht dass es keine Moral mehr gäbe, ist das Signum der Postmoderne, sondern dass es keine öffentliche für alle verbindliche mehr gibt, außer der Forderung nach der Tolerierung jeder Art der gelebten Sexualität, sofern sie der Norm des idealen Vertrages entspricht, der der freiwilligen selbstbestimmten Zustimmung aller Akteure.

Wo die soziale Gemeinschaft noch nicht in eine Gesellschaft zerfallen ist (vgl. F. Tönnies), die ein bloßes Nebeneinander von atomisierten Ichen kennt, die nur per Vertrag sich vergemeinschaften zur Ehe oder zu einer Partnerschaft oder zum zeitlich befristeten Leben von Sexualität, ist diese Konzeption nicht akzeptabel. In einer Gemeinschaft ist nämlich die Sexualität nichts rein Privates, sondern eine Elementarpraxis zur Gewährung des Weiterlebens der Sozialgemeinschaft. Der Zweck der Sexualität ist die Fortpflanzung und somit die Erhaltung der Sozialgemeinschaft über den Tod der Einzelmitglieder hinaus. Eine Gemeinschaft perpetuiert sich durch die Fortpflanzung gegen den Stachel des Todes als der Bedrohung der Nichtigkeit des Lebens. Ihre Sexualmoral wird die der Bejahung der Fortpflanzung sein und darin den Grund all ihrer Normen finden.

Exemplarisch veranschaulicht werden kann das an der Sexualgemeinschaftsmoral des jüdischen Volkes, wie sie uns das Alte Testament darlegt in normativ theoretischen und narrativ exemplarischen Darstellungen und Reflexionen. Es ist keine personalistische, sondern eine gemeinschaftsbezogene Sexualmoral, die des jüdischen Volkstumes und somit auch eine staatliche, da der Staat das Organisationszentrum eines Volkstumes ist. Das zeigt gerade die politische Geschichte Israels. Es sei nur an die staatlichen Heiratsbestimmungen, wer darf wen heiraten? erinnert.

Fangen wir *ab ovo* an. Beim Menschen als Kompositum von Natur und Geistseele. So wird der Mensch ja auch in der Anfangserzählung der Genesis eingeführt als geschaffen aus Erde, dem dann eine Geistseele eingehaucht wird und er so erst Mensch ist. Gott wird dabei den Leib bzw. die Natur des Menschen mittelbar schaffend vorgestellt, der die unmittelbar geschaffene Geistseele dann einhaucht und somit schon den Menschen ob seiner Geistseele als einen Nahesehenden zu Gott vorstellt. Aber die Leibnatur ist nun nicht als eine gottwidrige zu begreifen, sondern als gottgewollte.

Gott will, dass der Mensch sich vermehre und dass schon vor dem Sündenfall, durch den erst der Tod, das Sterbenmüssen des Menschen in die Welt eintrat. Nicht ist so gesehen die Erfindung der Sexualität mit dem Ziel der Fortpflanzung eine kreative Leistung der Natur, um das Leben wider den Tod zu perpetuieren durch das Konzept der Fortpflanzung, sondern eine *ab ovo* von Gott gewollte Ordnung: Gott will das Leben, das sich fortpflanzt und so vermehrt. Erst durch den kontingenten Eintritt des Todes wird nachträglich das Konzept der Fortpflanzung auch zu dem der Überlistung des Todesgeschickes des Menschen. Die Sexualität mit ihrem Trieb gehört so zum Gattungswesen des Menschen, dem das Einzelwesen des Menschseins subordiniert ist, wie ein Glied einer Kette. Das Menschsein, die

¹ Vgl. CIORAN, E.M., *Lehre vom Zerfall*. Übertragen von Paul Celan, Genealogie des Fanatismus, Stuttgart 1978 S. 7-10.

Idee des Menschen individualisiert sich in immer neuen Einzelausgestaltungen des Menschseins, so dass wohl das Individuum stirbt, das Gattungswesen sich aber in den Nachkommen prolongiert. Für das Sozialwesen des Volkes Israel heißt das, dass es unter der Verheißung Gottes lebt, dass er es erhalten und vermehren wird, damit es ein großes Volk wird.

Zwei Ordnungen kreiert Gott, damit so das Volk Israel überleben und sich perpetuieren kann: die Ordnung der Ehe und die des Staates. Und in diese beiden Ordnungen wird nun die gemeinschaftsbezogene Sexualmoral eingeschrieben als Gottes Lebensordnung für sein Volk.

Stichwortartig sei nun hier an die tiefe Einsicht A. Gehlens erinnert, dass der Mensch ein Mängelwesen ist. Das meint die negative Seite der positiven seiner Willensfreiheit. Der Mensch wird nicht durch seine Instinkte und Triebe, durch seine Leibnatur determiniert, sondern kann als freier Wille, als Geistseele sich zu seiner Leibnatur reflexiv kontingent verhalten. Deshalb braucht der Mensch ob dieser Konstellation eine Sexualmoral und Institutionen, die den Mangel an Bestimmtheit durch den Sexualtrieb kompensieren. So entwickelt sich erst eine menschliche Sexualität in der Spannung des Sexualtriebes, der Willensfreiheit und der Sexualmoral mit ihrer Institution der Ehe.

Die Vernunft der Leibnatur verbindet den Sexualtrieb so mit dem Lustgewinn, dass der Mensch mit dem Wunsche, Lust zu erfahren, seine Sexualität lebt, und das führt dann zur Nachkommenschaft. Diese einfache Naturordnung ist nun beim Menschen prinzipiell immer gefährdet, weil er den Lustgewinn gelebter Sexualität von der Fortpflanzung abkoppeln kann: also Sexualpraktiken vollziehen, die die Fortpflanzung ausschließen. Die erste moralische Unterscheidung von erlaubten und unerlaubten Sexualpraktiken gründet sich darin. Um der Fortpflanzung willen werden alle unfruchtbaren Sexualpraktiken als unerlaubt verurteilt.

Die Ehe ist nun die Institution des Menschen für seine Fortpflanzung und Erziehung seiner Nachkommen. Sie ist das Mittel zum Zweck der Perpetuierung des menschlichen Geschlechtes. Die Besonderheit der Institution der Ehe ergibt sich dabei einerseits aus dem besonderen menschlichen Charakter der menschlichen Entwicklung und der Notwendigkeit, dass auch die Kinder später für die älter werdenden Eltern sorgen. Zuerst sorgen die Eltern für die noch nicht selbstständig lebensfähigen Kinder, später die erwachsen gewordenen Kinder für die nicht mehr selbstständig lebensfähigen Eltern.

Ein Konfliktfall entsteht dann, wenn die Ordnung der Ehe zum Hindernis wird für das Ziel der Ehe, der Fortpflanzung. Hier gilt, dass das Ziel höherwertig ist als das Mittel, so dass die Ordnung der Ehe um des Zieles willen relativiert werden darf. Das Alte Testament kennt hier verschiedene Konzepte: die Leihmutter, die Ersatzfrau, die dann anstatt der Ehefrau dem Ehepaar die Nachkommenschaft zur Welt bringt, oder wenn der Ehemann verstorben ist ohne eigene Nachkommen, dass ein naher Verwandter an seiner Statt mit der Ehefrau dann für den Verstorbenen Nachkommen zeugt. Der Wille zu eigenen Kindern ist so wichtig, dass eigentlich alles als *ultima ratio* erlaubt wird, wenn dadurch das Ziel erreicht wird.

Zur Reglementierung der Sexualität gehört auch, wer mit wem Kinder zeugen darf, also heiraten darf. Das ist nun der Bereich des staatlichen Regierens. Um des Gemeinwohles darf der Staat diesen Bereich reglementieren. Z.B. Heiratsrecht für geistig Behinderte? Im Alten Testament reicht das Recht des Staates sehr weit, indem er Ehen mit Nichtjuden verbietet um des jüdischen Volkstumes willen. Wieweit das Recht des Staates reicht,

ist so gesehen eine politische Entscheidungsfrage, die nicht moralphilosophisch eindeutig beantwortet werden kann und auch nicht theologisch. Die Faktizität der Alttestamentlichen Regelungen zeigt aber die prinzipielle Berechtigung staatlicher Regelung. Aber sie hat ihre Grenzen. Ehen zwischen Männern und zwischen Frauen, die sog. Homoehe kann prinzipiell nicht staatlich erlaubt werden, da in dieser Ehe keine Nachkommen hervorgebracht werden können, so dass sie ihre Zweckbestimmung nicht erfüllen kann.

Die menschliche Sexualität bedarf also einer moralischen Reglementierung, weil der Mensch seinen Sexualtrieb so leben kann, dass er dabei Lustgewinnung erfährt, aber dabei eine Fortpflanzung ausschließen kann. Seit der Erfindung von Verhütungsmitteln ist die Entkoppelung von gelebter Sexualität und der Fortpflanzung zur Regelpraxis geworden. Das führt zur demographischen Fehlentwicklung, dass mehr Menschen sterben als neu geboren werden.

Gegenüber allen möglichen Privatmoralen muss die öffentliche die Sexualität auf ihr eigentliches Telos, das der Nachkommenschaft ausrichten. Für das Abendland war dies die christliche Sexualmoral. Man muss aber sagen, dass durch die Reformation und die Entsakramentalisierung der Ehe durch Luther ein Riss in diese Sexualmoral gekommen ist, so dass es heute keine einheitliche mehr gibt, ja der Protestantismus inzwischen seine Sexualmoral aufgelöst hat. Es gibt nur noch die Katholische Sexualmoral als christliche.

Theologisch gilt der Obersatz: Gott will das menschliche Leben, und darum soll es sich fortpflanzen. Damit das möglich wird, setzt Gott zwei Ordnungen in den Dienst des Lebens: die Ordnung der Ehe und die Ordnung des Staates. Darin gründen sich diese beiden gottgewollten Ordnungen und finden auch ihre Grenze darin: sie sind um des Lebens willen da.

Nun ist der Mensch nicht nur Naturleib, sondern auch Geistseele. Als Natur ist er Teil seiner Gattung. Die Grundprogrammierung seines Leibes ist so auf das Ziel der Arterhaltung ausgerichtet. Die Natur handelt als Gattungswesen. Als Geistseele versteht sich der Mensch aber als Selbstzweckliches. Er ist für sich und nicht für anderes. Die Geistseele will sich als Wert an sich begreifen und nicht nur als Mittel zu Anderem geachtet werden. So Kant. Die Geistseele will nun die natürliche Sexualität vergeistigen und sie zu einem persönlichen Akt umgestalten. Dies kann sie in der Institution der Ehe als der Gestaltgebung vergeistigter gelebter Sexualität. Aber ob der Willensfreiheit kann sie diese Ordnung auch verfehlen und andere Formen gelebter Sexualität wählen. Das natürliche Ziel der Sexualität kann auch in anderen Formen realisiert werden, auch wenn diese insbesondere für die Kinder weniger gut geeignet sind (zum Beispiel alleinerziehende Mütter).

Die Katholische Sexualmoral verurteilt aber alle Formen gelebter Sexualität außer der Ehe als der einzig legitimen. Als Privatmoral in einer postchristlich pluralistisch verfassten Gesellschaft ist das legitim. Aber kann diese Moral den Anspruch erheben, auch die öffentliche Sexualmoral zu sein? Solange das Abendland christlich war, ja. In einer postchristlichen Gesellschaft kann die Kirche nur noch dafür werben, dass möglichst viele sich ihr anschließen. Traditionell argumentierte und argumentiert die kirchliche Morallehre mit dem Konzept des Naturrechtes. Es muss aber akzeptiert werden, dass dies Konzept außerhalb der Kirche faktisch nicht oder fast nicht mehr anerkannt wird und selbst von einigen katholischen Morallehrern abgelehnt wird. Das muss man als Katholik bedauern, und man wird Benedikt XVI. nur zustimmen können, wenn er in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag im Jahre 2011 eine Revita-

lisierung des Naturrechtes wider den postmodernistischen Relativismus befürwortet. Aber so lange das Naturecht nicht mehr außerhalb der Kirche anerkannt wird, fungiert es nicht mehr als Basis zur allgemeinen Verständigung.

Für den Staat in einer postchristlichen Gesellschaft gilt, dass er die Ehe als für den Menschen geeignetste Form besonders fördern sollte. Aktuell ist in allen westlich lebenden Staaten das Hauptproblem das der demographischen Fehlentwicklung: dass mehr Menschen sterben als neu geboren werden. Dieses demographische Problem kann zu staatlichen Lösungsstrategien führen, die mit der Katholischen Sexualmoral nicht kompatibel sind. Z.B. künstliche Befruchtung. Aber er muss auch Hilfen anbieten für alleinerziehende Mütter. In unserer postkonstantinischen Epoche muss die katholische Sexualmoral akzeptieren, dass sie als Privatmoral nicht in jedem Punkte öffentliche Moral sein kann.

Was nun aber mit gelebter Sexualität, die so gelebt wird, dass sie das Entstehen von Nachwuchs ausschließt? Der Staat wird sie nicht verbieten dürfen. Das wäre ein zu großer Eingriff in die Freiheit des Einzelnen. Er muss sie aber auch nicht fördern oder auch nur eine Werbung für sie zulassen, wie das etwa Homosexuellenorganisationen unternehmen. Er soll nur das fördern und unterstützen, was die Möglichkeit des Nachwuchses in sich trägt. Denn der Erhalt des eigenen Volkes ist einer der wichtigsten Aufgaben jedes Staates. Das demonstriert gerade die politische Geschichte des Staates Israel im Alten Testament. Eine Privatmoral kann dann in einer pluralistisch verfassten Gesellschaft, wie etwa die Katholische Kirche, die Ehe als einzigen Ort lehren, in dem Sexualität legitim zu leben ist. Dies kann aber wohl nicht ein Element der öffentlichen Sexualmoral sein in einer postchristlichen Gesellschaft.

Kann der Staat die Art, wie Sexualität gelebt wird, einfach der Privatsphäre der Bürger überlassen? Schon allein die Tatsache der staatlich anerkannten Institution der Ehe spricht dagegen. Viel mehr aber, dass für das Gemeinwohl Nachwuchs notwendig ist, allein schon darum, damit das Gemeinwesen sich erhält, am Leben bleibt. Dem atomisierten Privatbürger ist die Frage des eigenen Nachwuchses nur die, ob sich dadurch seine private Lebensqualität steigert. Er kann, ob der Trennbarkeit von gelebter Sexualität von der Fortpflanzung, die Lust der Sexualität erleben, ohne dabei sich fortzupflanzen. Es braucht jetzt plötzlich Gründe dafür, eigene Kinder haben zu wollen. Sie kommen nicht mehr einfach deshalb, weil Menschen in ihrem Streben nach Lust sich fortzupflanzen. Und somit wird es zu einer staatlichen Aufgabe um des Erhaltes des Gemeinwesens willen den Wunsch nach eigenen Kindern zu fördern und eine Rahmenordnung zu setzen, die es auch den Bürgern möglich macht, eigene Kinder zu haben. Dies ist keine akzidentielle Aufgabe des Staates, sondern eine notwendige, weil er für den Erhalt des Gemeinwesens unbedingt notwendig ist. Darum wird und muss der Staat jede Art von Sexualmoral fördern, die der demographischen Fehlentwicklung entgegenwirkt. Nur allein mit finanziellen Unterstützungsaktionen für Eltern und Alleinerziehende ist dies nicht hinreichend erreichbar.

Das bedeutet, dass der Beruf der Mutter aufgewertet werden muss im Gegensatz zur heutigen Überschätzung der Berufstätigkeit der Frau, die dann die „Nurhausfrau“ und „Nurmutter“ entgegengesetzt wird. Diese Apotheose der Frauenerwerbstätigkeit zerstört auf Dauer die Grundlage jedes sozialen Gemeinwesens, indem es den wichtigsten Beruf, den der Mutter, zur Nebensache macht, um möglichst alle Frauen für den Arbeitsmarkt zu mobilisieren. Nebenbei: die Überschätzung des Wertes der Berufsarbeit ist auch eine Folge des marxistischen Menschenbildes, in dem der Mensch erst durch die Arbeit - und damit ist dann immer faktisch die Erwerbsarbeit gemeint - zum Menschen macht, während die natürliche Basis des Lebens, die Familie, nicht wertgeschätzt wird, sondern überwunden werden soll.

Nur in einem Gemeinwesen, dem die Frage der Beständigkeit und Weiterexistenz gleichgültig geworden ist, kann die Frage des Wiegelebtwerdens der Sexualität zu einer reinen Privatsache deklariert werden. Aber die Aufgabe der Sicherung des Fortbestandes des Volkes, dem der Staat dient, gehört so zu der Domäne staatlichen Regierens und darf so nicht als reine Privatsache angesehen werden. Und darum muss der Staat dem Gemeinwohl unzutragliche Praxen gelebter Sexualität diskriminieren und die zuträglichen fördern. Darum darf der Staat Homosexuelle nicht genauso behandeln wie Heterosexuelle. Er wird so Kinderreichtum fördern und den Verzicht auf eigenen Nachwuchs diskriminieren, wenn der Staat sein Handeln am Gemeinwohl ausrichtet. Dass Niemand ob seiner sexuellen Orientierung diskriminiert werden dürfe, ist so eine Maxime, die nicht mit dem Wesen des Staates, seinem Sein für das Gemeinwohl vereinbar ist.

Dies könnte als zu hartes Urteil abgelehnt werden, weil ja Diskriminieren *per se* etwas Verwerfliches sei. Gegenüber diesem liberalen Standpunkt muss aber darauf insistiert werden, dass nach der christlichen Staatslehre (vgl. Röm 13) es geradezu zum Wesen des Staates gehört, das Gute zu belohnen und das Böse zu strafen und somit zu diskriminieren: nämlich das Böse. Diskriminieren heißt nämlich, dass der Staat Handlungen nach ihrem Gemeinwohlcharakter beurteilt und unterschiedlich bewertet und so das eine fördert und das andere benachteiligt. Dem Urteil von *Hans Asmussen*, eines evangelischen Theologen der Bekennenden Kirche, dass jede Bevorzugung auf der einen und jede Benachteiligung auf der anderen Seite durch den Staat ein Verstoß gegen das Ideal der Gerechtigkeit sei, aber um des Gemeinwohles willen müsse der Staat so handeln, wird man so zustimmen müssen².

Somit darf sich der Staat um der Gemeinwohlorientierung willen nicht liberal-freiheitlich gestalten, sondern er muss als das Gegenüber zu der Privatgesellschaft eine gemeinwohlorientierte Sexualmoral fördern um des Erhaltes seines sozialen Gemeinwesens willen. Anders gesagt: die Sexualmoral darf nicht dem Primat der Ökonomie folgend die gelebte Sexualität den Erfordernissen der Arbeitswelt anpassen, (der Kinderwunsch darf dann nur realisiert werden, wenn das kompatibel mit dem Berufsleben der potentiellen Mutter zu gestalten ist), sondern die Ökonomie muss dem Primat des Erhaltes des Gemeinwesens untergeordnet werden. Und das ist eine staatliche Aufgabe und kann nicht der Zivilgesellschaft als Aufgabe zugeschrieben werden.

Uwe C. Lay
Pfadrachöderstraße 16
94474 Vilshofen/Niederbayern

¹ Vgl. VGL. ASMUSSEN, HANS, *Politik und Christentum*, Hamburg 1933, S. 72; 105f..

Erziehung zur Freundschaft als Zeichen menschlicher Reife

Biografische Notiz: Dr. Robert Nęcek ist Priester und wirkt als Universitätslehrer am Lehrstuhl für Medien und soziale Kommunikation an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Päpstlichen Universität Johannes Pauls II. in Krakau. Er ist Pressesprecher der Krakauer Erzdiözese und Konsultor für Medien des Episkopats in Polen. Im Jahr 2010 verlieh ihm die Kommission für die Erteilung der Rektorpreise an der Päpstlichen Universität Johannes Pauls II. einen Preis für hervorragende didaktische und organisatorische Leistungen.

Papst Benedikt XVI. stellte in seinem *Brief an die Diözese Rom* fest, es bestehe eine pädagogische Notwendigkeit, sich um die Erziehung der Kinder und der heranwachsenden Jugend zu kümmern, weil sie in kurzer Zeit zu Baumeistern der Wirklichkeit werden, in der wir unser Alter verbringen werden. Deshalb „müssen wir uns um die Erziehung neuer Generationen kümmern, und auch darum, dass sie sich in ihrem Leben zurechtfinden und das Gute vom Bösen unterscheiden können, und schließlich um ihre Gesundheit, nicht nur die körperliche, sondern auch die moralisch“¹. Eines der Elemente der päpstlichen Pädagogik ist die Erziehung zum christlichen Erleben geistiger Werte. Es geht darum, dass „sogar die wichtigsten Grundwerte aus der Vergangenheit nicht einfach zu vererben sind. Die müssen von uns durch eine persönliche Wahl, oft keine einfache, erworben werden“². Zu den wichtigsten Grundwerten – die von der Macht des menschlichen Geistes zeugen und die man nicht erben kann – gehört die Freundschaft. Die Erziehung dazu ist möglich unter der Voraussetzung der Schlichtheit des Herzens und der geistigen Freude. In diesem Zusammenhang werden folgende Themen besprochen: das Verständnis vom Wert der Freundschaft sowie die Voraussetzungen für deren Zustandekommen und Festigung.

Verständnis vom Wert der Freundschaft

Ohne Zweifel ist Freundschaft ein Grundwert. Was sind aber Werte als solche? Als Gegenstand interdisziplinärer Werteforschung „sind sie *internalisierte Standards von Verhalten, die im Sozialisationsprozess im kulturellen Kontext einer bestimmten Gesellschaft geerbt worden sind*“³. In der Definition selbst legt

man Wert auf bestimmte Muster, die im Sozialisationsprozess eingeführt werden. Deren Festlegung liegt nicht im Aufgabenbereich apriorischer wissenschaftlicher Untersuchungen, sondern sie erscheinen als Standards von Verhaltensweisen der geschichtlich-kulturellen Entwicklung⁴. Deshalb reicht es nicht, auf allgemeine Voraussetzungen für authentische Erziehung zu bestimmten Werten, z. B. zum Wert der Freundschaft hinzuweisen. Es besteht ein Bedürfnis nach Nähe und Vertrauen, dank denen die Arbeit an einem verantwortungsvollen Menschen beginnt. Ein verantwortungsvoller Mensch ist derjenige, „*der Verantwortung für sich und andere übernehmen kann*“⁵. Freundschaft erscheint dort, „*wo es keinen Egoismus gibt, wo man aus sich selbst herauskommt, um dem anderen zu begegnen*“⁶. In diesem Zusammenhang ist Freundschaft ein Wert, der einer Einschätzung vorangeht und deren Probieren unmöglich macht, denn zuerst muss man sie schließen und erst später kann man sie testen. Die beste Methode, sie zu prüfen, ist Zeit⁷. Wenn die Freundschaftspflege zur Beschwerlichkeit (Qual) wird, dann zeugt dies davon, dass sie nicht der wesentlichste Wert ist. Die größten Feinde der Freundschaft sind Müdigkeit und Betriebsamkeit, und der daraus resultierende Zeitmangel führt zum Erlöschen der Freundschaft. Wenn jemandem eine Freundschaft etwas bedeutet, dann findet er auch Zeit für ein Treffen, denn auf diese Weise wird das Treffen zur Erholung, und die findet darin eine Ergänzung⁸.

Es ist zu beachten, dass Freundschaft sich von Liebe unterscheidet, weil Liebe einseitig sein kann, und Freundschaft erwidert werden muss. Ohne Erwidern gibt es keine Freundschaft⁹. Einander freundschaftlich lieben heißt einander dienen können, indem man – was *Ewa Kucharska* betonte – Gefühle und Einstellung der anderen Person berücksichtigt. Allein durchs Leben zu gehen ist Egoismus, mit dem anderen zu gehen

¹ BENEDIKT XVI., *Brief an die Diözese Rom über die dringende Notwendigkeit der Erziehung*, L'Osservatore Romano (poln.) 4:2008, S. 4. In diesem Zusammenhang betont *Ewa Kucharska*, dass „*Kinder an der Führung des Haushalts mitbeteiligt sind und bei alltäglichen Arbeiten helfen. Jedes Kind hat seine eigenen Pflichten, was ihm erlaubt, eigentliche Verhaltensmuster im Familienleben kennen zu lernen*“. *E. KUCHARSKA, Wioski dziecięce. (Kinderdörfer)*, in: *Pracownik socjalny wobec wyznań współczesności*. Red. T.W. GIERAT, E. KUCHARSKA, A. GRUDZIŃSKI Kraków 2012, S. 389.

² Ebd.

³ W. PIWOWARSKI. *ABC katolickiej nauki społecznej*. Legnica 1998, S. 78.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ BENEDIKT XVI., ebd., S. 5.

⁶ FRANCISZEK. *Kwiatki papieża Franciszka*. Kraków 2013, S. 49.

⁷ Vgl. R. NĘCEK. *Przyjaźń*, Kraków 2012, S. 13.

⁸ Vgl. ebd., S. 16.

⁹ Der Priester *Piotr Gąsior* stellte fest, „wenn ich das Wort ‚przyjaźń‘ (d.h. Freundschaft - wörtlich aus dem Polnischen übersetzt: beim Ich des anderen sein) auf diese Weise schreibe, bemerke ich, dass das Wort zusammengesetzt ist. Der Augenblick, in dem ich es bewusst werde, eröffnet neue Perspektiven, anders eine echte Freundschaft zu betrachten. Ich soll beim ‚przy‘ Ich einer anderen Person sein, die ich für meinen Freund halte. Genauer gesagt: ich möchte beim Ich eines anderen Menschen sein, den ich als einen kostbaren Schatz bekommen habe. Der Spender ist Gott selbst. Eine echte Freundschaft findet seine Quelle letztendlich in Gott. Er ist das vollkommenste Vorbild, wie man bei jemandem ‚przy‘ sein soll. Niemand kann in dem Maße bei einer anderen Person sein, wie Gott es tut. Jede Form einer authentischen Freundschaft auf der Erde ist nur eine Widerspiegelung der göttlichen Freundschaft“. *P. GAŚSIOR, Myślenie w przyjaźni. (Denken in Freundschaft) „Przebudzenie“ („Erwachen“)* 8-9:1998, S. 38.

ist eine gegenseitige Verantwortung, und verantwortlich zu sein bedeutet Freundschaft zu einer dynamischen Wirklichkeit zu machen, in der Liebe einfühlsam und voller Verständnis ist, aber nicht blind für die Fehler des Freundes. Dies bedeutet, dass Freundschaft ein gemeinsamer Weg nach oben ist und nicht nach unten in einen tiefen Abgrund¹⁰. In diesem Sinne unterstrich Benedikt XVI., dass Liebe und Freundschaft eine Selbstdisziplin von Menschen verlangen im Blick auf Gedanken, Herzen und Verhalten, „weil im Menschen eine giftige Wurzel des Egoismus steckt, die ihm selbst und auch anderen schadet. Man soll also lernen, dem Egoismus ‚nein‘ zu sagen, und die Stimme der authentischen Liebe mit ‚ja‘ zu erwidern“¹¹. Die Erwidern der Liebe mit „ja“ ermöglicht, sich Stereotypen zu widersetzen. Ryszard Kapuściński bemerkte: wenn wir eine Bekanntschaft beginnen – und wenn wir wollen, dass sie in eine Freundschaft übergeht –, dann muss man sich von Klischees befreien, denn wenn wir uns darauf stützen, kommen wir nie dem anderen Menschen näher. Kapuścińskis Bemerkung ist begründet, weil ein klischeehaftes Denken schwer zu überwinden ist, „weil es sehr gut mit der Faulheit des Menschen und mit der Faulheit des Denkens in Einklang steht“¹².

Freundschaft ist bei Überwindung menschlicher Schwierigkeiten nur dann behilflich, wenn der Mensch an die eigenen Kräfte glaubt und mit Leuten Umgang pflegt, die Grundsätze haben. Freundschaftlich sein bedeutet, Horizonte der Ehrlichkeit erweitern und Beziehungen zu ehrlichen Menschen vertiefen¹³. Eine wesentliche Voraussetzung für die Schließung einer Freundschaft ist Empathie. Sie kann viele unterschiedliche Stufen besitzen. Nach Kapuściński „existieren Menschen, die zur Empathie ganz unfähig sind und keine festen Bindungen mit anderen aufbauen können“¹⁴. Dagegen sind die für Freundschaft offenen Personen in der Lage, Angst der Freunde zu teilen, „ihre Probleme zu verstehen, als wären sie ihre eigenen. Empathie ist in Beziehungen mit anderen sehr wichtig“¹⁵. Demnach unterstrich Benedikt XVI., „Liebe bedeutet Beständigkeit, Treue und Erfüllung von Pflichten. Dies betrifft vor allem Freundschaft. Unsere Freunde erwarten von uns Ehrlichkeit, Loyalität, Treue, weil die wahre Liebe ausdauernd ist, insbesondere in Schwierigkeiten“¹⁶.

Grundsätze der Erziehung – Loyalität und Wahrheit

Wie bereits erwähnt, ist Loyalität eng mit Freundschaft verbunden. Und loyal sein bedeutet in Freundschaft verharren, sogar in Abwesenheit seines Freundes, und auf seine Belange

achtgeben. Loyal sein heißt sich so verhalten gegenüber den Leuten – in Abwesenheit des Freundes –, dass man sich dann später nicht schämen muss, wenn er wiederkommt. Aus diesem Grund wird Illoyalität umso mehr verurteilt, je länger die Freundschaft zwischen den Personen dauert¹⁷.

Die Grundvoraussetzung für die Schließung einer Freundschaft ist die Ehrlichkeit. Diese beruht auf der Liebe zur Wahrheit und ist mit dem Vertrauen verbunden. Deshalb deutete Papst Benedikt XVI., indem er sich an Hochschullehrer wandte, auf die Sensibilität für die Wahrheit hin: „vergesst nie, dass Dozieren nicht auf Übermittlung bloßer Inhalte beruht, sondern darauf, den Charakter junger Leute zu formen, die ihr verstehen und lieben lernen müsst, in denen ihr tiefes Verlangen nach Wahrheit und unentwegtes Streben erweckt, sich selbst zu übersteigen“¹⁸.

Die Anerkennung der Wahrheit wird zum Schlüssel des gegenseitigen Verständnisses, und nur dort, wo man die Wahrheit achtet, kann Vertrauen erweckt werden. Und was ist eigentlich Vertrauen? Also, „Vertrauen ist eine Verbundenheit, die einen Menschen mit dem anderen und Menschen untereinander verbindet. Das Vertrauen bedeutet, dass ein Mensch sich auf den anderen verlassen kann, nicht nur in guten Zeiten, sondern auch in Grenzsituationen. Wer dem anderen Menschen vertraut, der muss ihn nicht einer ständigen Kontrolle unterziehen, da er im Voraus weiß, was der andere tun wird“¹⁹. Dann ist die Wahrheit eine gegenseitige Ehrlichkeit und Offenheit für die Welt. Der Feind der Ehrlichkeit ist dagegen – wie der Priester Józef Tischner betonte – „Angst vor dem Menschen, und Angst schafft Illusionen, die ein Verständnis unmöglich machen.. Dies lässt Zweideutigkeit und Verlogenheit entstehen, und man schöpft auch Verdacht auf einen möglichen Verrat“²⁰. Das bedeutet, dass die Perspektive der Wahrheit als eine Art Öffnung füreinander zur Perspektive der Befreiung von verschiedenen Angstzuständen wird²¹.

Uneigennützigkeit

Ein überaus wichtiges Element der Freundschaft ist Uneigennützigkeit. Sie zu finden, ist am schwierigsten, weil meist Eigennützigkeit, also das Streben nach eigenem Vorteil im Vordergrund steht, wenn man sich um jemandes Gunst bemüht²². Wenn

¹⁷ BENEDYKT XVI., *Orędzie na XXVII Światowy Dzień Młodzieży (15.03.2012)*. L'Osservatore Romano 5:2012, S. 11.

¹⁸ Vgl. R. NĘCEK, *Przyjaźń*, S. 27.

¹⁹ BENEDYKT XVI., *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej. Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca (19.08.2011)*. L'Osservatore Romano 10-11:2011, S. 14.

²⁰ J. TISCHNER, *Polska jest ojczyzną*, Paris 1985, S. 66.

²¹ Ebd., s. 72.

²² BENEDIKT XVI. betont: „die Akzeptanz des anderen, der vielleicht größer ist als ich, setzt eben diesen Realismus und die Liebe zur Wahrheit voraus; setzt voraus, sich selbst zu akzeptieren als ‚Gottes Plan‘, als einen, der so ist, wie er ist, mit seinen Einschränkungen, und dadurch – seine Größe. Sich selbst zu akzeptieren verbindet sich mit der Akzeptanz des anderen“. BENEDIKT XVI., *Handelt so, dass*

¹⁰ Vgl. E. KUCHARSKA, *Komunikacja interpersonalna*. W: *Pracownik socjalny wobec wyzwań współczesności*. Red. T. W. GIERAT, E. KUCHARSKA, A. GRUDZIŃSKI. Kraków 2012, S. 356.

¹¹ Vgl. ebd., S. 26.

¹² BENEDYKT XVI., *Tylko miłość może ocalić od upadku. Przemówienie na placu Hiszpańskim (8.12.2012)*. L'Osservatore Romano 1:2013, S. 36.

¹³ R. KAPUŚCIŃSKI, *Dalem głos ubogim. Rozmowy z młodzieżą*. Kraków 2008, S. 31.

¹⁴ Vgl. R. NĘCEK, *Przyjaźń*, S. 37.

¹⁵ R. KAPUŚCIŃSKI, *Dalem głos ubogim*, S. 73.

¹⁶ Ebenda.

einer Freundschaft nur der eigene Vorteil zugrunde liegt, dann wird sie erlöschen. Der Vorteil kommt später ohnehin etwas später, kann aber nicht die Grundlage der Freundschaft sein²³. Literarisch wurde dieses Problem von Antonie de Saint-Exupéry sehr treffend in Worte gefasst:

„Guten Tag“, sagte der Fuchs.

„Guten Tag“, antwortete höflich der kleine Prinz, der sich umdrehte, aber nichts sah.

„Ich bin da“, sagte die Stimme, „unter dem Apfelbaum ...“

„Wer bist du?“, sagte der kleine Prinz. „Du bist sehr hübsch ...“

„Ich kann nicht mit dir spielen“, sagte der Fuchs. „Ich bin noch nicht gezähmt!“

„Ah, Verzeihung!“, sagte der kleine Prinz.

Aber nach einiger Überlegung fügte er hinzu:

„Was bedeutet ‚zähmen‘?“

„Du bist nicht von hier“, sagte der Fuchs, „was suchst du?“

„Ich suche die Menschen“, sagte der kleine Prinz. „Was bedeutet ‚zähmen‘?“

„Die Menschen“, sagte der Fuchs, „die haben Gewehre und schießen. Das ist sehr lästig. Sie ziehen auch Hühner auf. Das ist ihr einziges Interesse. Du suchst Hühner?“

„Nein“, sagte der kleine Prinz, „ich suche Freunde. Was heißt ‚zähmen‘?“

„Zähmen, das ist eine in Vergessenheit geratene Sache“, sagte der Fuchs. „Es bedeutet, sich ‚vertraut machen‘.“

„Vertraut machen?“

„Gewiss“, sagte der Fuchs. „Noch bist du für mich nichts als ein kleiner Junge, der hunderttausend kleinen Jungen völlig gleicht. Ich brauche dich nicht und du brauchst mich ebenso wenig“²⁴.

Wenn die Wahrheit stirbt, verschwindet auch die Uneigennützigkeit, und es erscheint lediglich das Streben nach eigenen Vorteilen. Dann werden die Beziehungen mit den Mitmenschen zum Spiel. Tröstend ist jedoch die Tatsache, dass es nicht möglich ist, auf die Dauer Spieler zu sein, weil man nicht gut und uneigennützig sein kann, wenn man es wirklich nicht ist. Es geht darum, kein Spieler zu sein, weil ein Spieler Angst hat – wie Tischner sagte –, „zu verlieren, und gleichzeitig weiß er, dass er verlieren muss“²⁵. Eine Befreiung für den Spieler ist also die Wahrheit, denn sie ist die Grundlage der Solidarität und ihr erstes Prinzip.

Voraussetzungen für die Entstehung der Freundschaft – Verantwortung für das Wort

Ein Maßstab für die menschliche Reife ist Vertrauen, das auf der Basis der wahren Worte entsteht und dadurch gefestigt wird. Auf diese Weise nimmt die Wahrheit eine negative und eine positive Dimension an. Die negative Dimension äußert sich im Protest gegen die Verlogenheit. Die positive Dimension dagegen ruft dazu auf, Zeugnis abzulegen. Es geht also um die Wahrheit des Zeugnisses, die das erste Prinzip der Solidaritätsethik und das wesentlichste Prinzip der Solidarität ist²⁶. Die Perspektive der solidarischen Verantwortung äußert sich zuerst in scheinbar unwichtigen Verhaltensweisen.

„Ein dezentes Lächeln, eine unauffällige solidarische Geste und eine mitfühlende Stimme werden dann in den Kontext der größten erlösenden Ereignisse einbezogen. Ähnlich wie kleine Intrigen, übertriebene Verdächtigungen, Abneigung aus dem Berührungsbereich von Komplexen und Absurdität. Im Rahmen des vorweihnachtlichen Aufräumens in der Seele ‚sollte man sich‘ – wie Erzbischof Józef Życiński betonte – ‚auch um den Inhalt des Mülleimers kümmern, selbst wenn dessen Überreste nur in kleinen Mengen vorhanden sind‘“²⁷.

Im Zusammenhang mit dem Mülleimer bemerkte Kardinal Ratzinger, dass „das Wort die Münze des Geistes ist“²⁸. Es geht nämlich darum, dass das von Herzen kommende Wort das Gewicht des anderen Herzens besitzt. Dort, wo die Worte keine Bedeutung haben, hat man keinen Respekt vor dem Menschen²⁹. Ein dem anderen gegebenes Wort erweckt dagegen im Menschen Treue. Wenn wir also den Menschen verletzen wollen, dann halten wir nicht unser Wort und hören auf, mit ihm zu reden³⁰.

Die Freundschaft entdeckt die Individualität des Freundes und seine Einzigartigkeit, die mit einer Bemerkung ergänzt werden könnten:

„Du bist wertvoll für mich. Vielleicht bist du Arzt, aber das hat keine Bedeutung, weil dein Wert ist, dass du ‚du‘ bist, und nicht, dass du eine bestimmte Funktion in der Gesellschaft ausübst“³¹.

Die Anerkennung der Werte des anderen Menschen ist jedoch mit einem Risiko verbunden. Deshalb soll man mit vielen Leuten zusammenarbeiten, aber sein Vertrauen kann man nur einem von tausend anderen schenken, weil die Leichtgläubigkeit

²⁶ J. TISCHNER. *Polska jest ojczyzną*, s. 99.

²⁷ Vgl. ebd., S. 100-101. Marek Leśniak dagegen bemerkt, dass der Mensch in der täglichen Realität in großem Maße von einem Mangel an Verantwortung begleitet wird.

Er stellt die Frage: „Ist die Kirche daran schuld, dass die Menschen in Polen deren Lehre nicht respektieren?“ M. LEŚNIAK, *Die Verantwortung im Geschäftsleben in Anlehnung an die Soziallehre der Kirche*, in: *Moralna odpowiedzialność ludzi biznesu. (Moralische Verantwortung von Geschäftsleuten)* Red. M. LEŚNIAK, G. PIĄTEK, P. KRÓL, Kraków 2012, S. 64.

²⁸ J. ŻYCIŃSKI. *Okruchy myśli*. Lublin 2012, S. 36.

²⁹ J. RATZINGER. *Stużyć prawdzie*, Wrocław 1986, S. 81.

³⁰ Vgl. R. NĘCEK, *Przyjaźń*, S. 22.

³¹ Vgl. J. TISCHNER. *Wiara ze słuchania. Kazania starsoqdeckie 1980-1992*. Kraków 2009, S. 151.

ihr eurer Berufung würdig seid! 'Lectio divina' für Priester der Diözese Rom (23.02.) 2012. L'Osservatore Romano 4:2012, S. 33.

²³ Vgl. R. NĘCEK. *Promocja nadziei*, Kraków 2006, S. 118.

²⁴ Vgl. TENŹE. *Przyjaźń*, S. 14-15.

²⁵ A. de SAINT-EXUPÉRY. *Mały Książę*. Warszawa 2002, S. 89-92.

nicht zur Treue führt. Manchmal versucht jemand das Vertrauen mit der Absicht zu gewinnen, es später zu verraten. In diesem Fall entwickelt sich die Freundschaft nur auf der Grundlage von Treue zu geäußerten Worten³². Das bedeutet, dass das Vertrauen die Grundlage für Kameradschaft, Freundschaft und Ehe schafft. Es beruht auf einer verantwortungsvollen Einstellung zu seinem Wort und zum Wort des Nächsten³³. Nicht ohne Zufall stellte also Tischner fest, dass Freundschaft und Liebe „heutzutage zum Neuland geworden sind. Wir bewegen uns darin wie Barbaren im Garten“³⁴, und ein Barbar sein heißt, sich gut im Leben einrichten, den anderen Menschen ausnutzen, und ihn dann später verlassen. Deshalb zeichnet sich reine Liebe durch einen doppelten Dynamismus aus. Sie äußert sich im Zusammenführen von Menschen und in der Erhöhung ihres ethischen Lebensniveaus³⁵.

Freundschaft der Gewissen

Eine authentische Freundschaft kann auf der Freundschaft der Gewissen aufgebaut werden, denn das Gewissen ist ein Ort, wo die Stimme des Guten und der Wahrheit erklingt. Es ist ein Ort, an dem die Verantwortung vor Gott und dem Nächsten zu Wort kommt³⁶. Aus diesem Grund sagt ein wahres Gewissen, das ein offenes, williges Ohr bei den Leuten finden möchte, nicht dem einen dieses und dem anderen jenes. Gemäß

„dem vorherrschenden System einer Gesellschaft oder gegen das System verkündet er immer wieder das gleiche Gebot, dass jeder Mensch dem anderen gegenüber menschlich sein und ihn lieben soll“³⁷.

Nach dem Gewissen leben heißt in diesem Zusammenhang, in Einklang mit der Stimme des Glaubens und der Liebe leben³⁸, die zu einer solidarischen Stimme wird. Solidarisch sein heißt den anderen Menschen wahrnehmen, aber nicht als Gegenstand, den man ausnutzt, und dann wegwirft, sondern als Subjekt, das man mit Sorge behandeln soll³⁹. Es geht darum, dass nicht jedes „Zu-

sammensein“ schon Solidarität bedeutet, weil die authentische Solidarität die der Gewissen ist. Ein solidarischer Mensch ist jemand, auf den man sich verlassen kann⁴⁰. In diesem Sich-auf-ihn-Verlassen äußern sich Verstand und Liebe. Diese zwei Wirklichkeiten verbinden sich miteinander und ergänzen auf solche Weise, dass

„ein großer Verstand und eine große Liebe Hand in Hand miteinander gehen, noch mehr, dass eine große Liebe mehr als Verstand selbst sieht“⁴¹.

Demnach beruht die Weisheit

„nicht auf Schlauheit, sondern auf der Fähigkeit, auf offensichtlichen Wahrheiten zu beharren. Wer den Dienst der offensichtlichen Wahrheit gewählt hat, der besteht die Zeitprobe. Derjenige, der eine zeitweilige Illusion gewählt hat, um daran zu verdienen, der vergeht samt der Illusion“⁴².

Die Ebene, auf der man sich in der offensichtlichen Wahrheit bestärkt, ist Gebet. Dies bedeutet, dass Freundschaft nur zwischen solchen Menschen möglich ist, die den Wert der Selbstvervollkommnung verstehen, denn „wir beten so, wie wir glauben, und leben so, wie wir beten“⁴³. Es geht darum, dass man sich nur da entwickelt, „wo Liebe ist“⁴⁴, und „der Kernpunkt der Erziehung, ähnlich wie der des ganzen Lebens nur eine zuverlässige Hoffnung sein kann“⁴⁵.

Schlusswort

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Erziehung zur Freundschaft eine wesentliche und wichtige Dimension der menschlichen Reife ist. Sie charakterisiert sich durch ihre innere Einstellung, die auf eine willige und freudige Weise der anderen Person nur Gutes tun möchte. Eine Grundvoraussetzung für die Freundschaft ist Gegenseitigkeit, was bedeutet, dass sie nicht existiert, ohne erwidert zu werden. Die Grundlage der Freundschaft bildet meistens die Kameradschaft, die aus gemeinsamen Interessen und Handlungen entsteht. Ohne Zweifel gehört die Freundschaft zu den schönsten Formen der menschlichen Liebe⁴⁶.

Ks. Dr. Robert Nęcek, R.M.
ul. Pijarska 7/9
31-015 Kraków
POLEN

³² Ebd., S. 324-325.

³³ Vgl. R. NĘCEK. *Przyjaźń*, S. 23.

³⁴ Vgl. E. STANIEK. *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*, Kraków 1995, S. 35.

³⁵ J. TISCHNER. *Wiara ze słuchania*, S. 327.

³⁶ Vgl. ebd., S. 326. Papst Benedikt XVI. bemerkte: „ein gemeiner Mensch ist derjenige, der nicht nach Gottes Willen handelt, auf seine Kraft vertraut, aber sich auf eine brüchige und unbeständige Wirklichkeit stützt; deshalb wird er nachgeben, ein Niedergang erwartet ihn; ein rechtschaffener Mensch dagegen vertraut Gott, und deshalb wird er das Leben haben“. BENEDIKT XVI. *Lebt tapfer nach dem Evangelium, damit das Licht des Guten erleuchtet. Die Hl. Messe auf dem Foro Italico Palermo* (L'Osservatore Romano 11:2010, S.49).

³⁷ Vgl. BENEDIKT XVI. *Sumienie jest miejscem, w którym rozbrzmiewa głos prawdy. Spotkanie z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym (4.06.2011)*. L'Osservatore Romano 7:2011, S. 8.

³⁸ BENEDIKT XVI. *Elementarz Benedykta XVI – Josepha Ratzingera dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy*. Kraków 2008, S. 33.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. R. NĘCEK. *Przyjaźń*, S. 30.

⁴¹ Vgl. J. TISCHNER. *Etyka solidarności*, Kraków 2000, S. 14.

⁴² BENEDIKT XVI. *Wielki rozum i wielka miłość idą w parze. Przemówienie na zakończenie rekolekcji dla papieża i kurii rzymskiej (19.03.2011)*. L'Osservatore Romano 5:2011, S. 20.

⁴³ J. TISCHNER. *Polska jest ojczyzną*, S. 113.

⁴⁴ J. M. LUSTIGER. *Pierwsze kroki w modlitwie*. Kraków 1989, S. 134.

⁴⁵ FRANCISZEK. *Kwiatki papieża Franciszka*, S. 49.

⁴⁶ BENEDIKT XVI. *List do diecezji rzymskiej*, S. 6.

⁴⁷ Vgl. P. GÓRALCZYK. *Przyjaźń*. W: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. NAGÓRNY, K. JEŻYNA. Radom 2005, S. 438-439.

Orientierung wohin? Wer das Licht auslöscht, wird im Finstern straucheln! Zur aktuellen Debatte um die EKD-Orientierungshilfe über die Familie

Mit der am 19. Juni 2013 der Öffentlichkeit vorgestellten EKD-Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit - Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“¹ gehe es neben historisch und soziologisch begründeter Standortbestimmung zur Lebenswirklichkeit von Familie in heutiger Zeit dem Rat der EKD auch wesentlich „um die Bedeutung biblischer Texte“² für das Familienbild evangelischer Prägung. So jedenfalls lautet es im einleitenden Text zur Präsentation des Dokumentes. Der Bearbeitung dieses Themenfeldes ist der insgesamt sehr knapp gehaltene Abschnitt 5 unter dem Titel „Theologische Orientierung“³ gewidmet. Als Marschrichtung wird hierzu einleitend die These aufgestellt, das biblische Zeugnis sei in seiner ganzen Breite nicht dazu geeignet, die Ehe als ‚göttliche Stiftung‘ zu legitimieren und ‚eine Herleitung der traditionellen Geschlechterrollen aus der Schöpfungsordnung‘⁴ zu begründen. Warum ‚göttliche Stiftung der Ehe‘ und die Rede von ‚Geschlechterrollen‘, was auch immer nun darunter zu verstehen ist (wirkliche Geschlechtsidentität oder erworbene bzw. anerzogene Verhaltensmuster, die es gewiss auch geben mag), auf gleicher Ebene in Bezug zur Schrift gesetzt werden, wird leider nicht näher erläutert. Jedenfalls beginnt der geschulte Leser bereits hier zu ahnen, wohin die Reise geht. Und tatsächlich lassen sich die weiteren Ausführungen zum diesbezüglich biblischen Zeugnis in ihrem Gang sehr leicht zusammenfassen und noch leichter in ihrer destruktiven Stoßrichtung entlarven. Am Ende steht, soviel sei vorweggenommen, die völlige Auflösung des überkommenen, christlichen und vor allem biblisch fundierten Verständnisses von Ehe und Familie, das untrennbar verbunden ist mit einer gleichermaßen biblisch gut begründeten Anthropologie.

Der Gang der Argumentation bis dorthin ist denkbar einfach, fast ist man versucht zu sagen geradezu primitiv, wenn auch nicht ohne manchen – freilich auch wieder leicht durchschaubaren – Winkelzug. Am Anfang, wie könnte es anders sein, steht der Rückgriff auf den Schöpfungsbericht der Genesis: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und er schuf sie als Mann und Frau“⁵, so zitiert das EKD-Papier, wobei die anschließende Fortführung mit Schöpferseggen und Fruchtbarkeits- und Kulturauftrag (Gen 1,28) indes bemerkenswerterweise unter den Tisch fällt. Um nun einer in der Tradition behaupteten untrennbaren und exklusiven Verknüpfung von Ehe und Familie, die auf den Schöpferwillen zurückgeführt wird, zu wehren und ein solches Verständnis als überholt zu entlarven, werden zunächst im Schnelldurchlauf bereits im Alten Testament angeblich vorfindliche Patchwork-Konstellationen

aufgedeckt⁶. Dass im alttestamentlichen Zeugnis generationenübergreifende Familienverbände und auch polygyne Eheverhältnisse aufscheinen, ist nun aber wirklich keine neue Einsicht. Unterschlagen wird hierbei allerdings, dass schon zu alttestamentlicher Zeit Polygynie – um diesen Punkt herauszugreifen – erstens eher die Ausnahme, denn die Regel war, und dass selbige zweitens je später desto mehr in Frage gestellt und immer weniger praktiziert wurde. Das christliche Verständnis des Wortes Jesu zur Frage der Ehescheidung und sein ausdrücklicher Rückgriff auf die Ordnung des Anfangs in Mt 19,4-6 machen schließlich vollends deutlich, dass die Ehe als die spezifische Form des dauerhaften Zusammenlebens zwischen einem Mann und einer Frau einschließlich ihrer Einswerdung im ganzheitlichen Sinne zu verstehen ist, die eben auch die geschlechtliche Einigung einschließt, deren Grundlage die naturhafte Geschlechterdifferenz mit der damit verbundenen Zeugungspotenz ist⁷.

Will man nun aber jener Interpretation des Schöpfungsberichtes folgen, die mit der Orientierungshilfe des Rates der EKD geliefert wird, dann bleibt nicht mehr übrig, als dass der Mensch von Anfang an als Wesen beschrieben wird, „das zur Gemeinschaft bestimmt ist“⁸. Durch das biblische Zeugnis klinge „als ‚Grundton‘ vor allem der Ruf nach einem verlässlichen, liebevollen und verantwortlichen Miteinander, nach einer Treue, die der Treue Gottes entspricht“⁹. Ohne Zweifel schwingt dieses Motiv im Schöpfungsbericht mit, aber wo bleibt die Rede von Mann und Frau gerade in ihrer jeweiligen geschlechtlichen Identität und Komplementarität, wie sie mit dem Schöpfungsbericht ausdrücklich vorgenommen wird? Mann und Frau begegnen unter dieser Perspektive einzig in einer von ihrer jeweiligen konkreten Konstitution abstrahierten Weise. Diese ungerechtfertigte Abstraktion aber ermöglicht es in einem weiteren Schritt, den Begriff des Menschen – entsprechend der Vielfalt von Beziehungskonstellationen – als Platzhalter für Individuen in völliger Loslösung von ihrer geschlechtlichen Identität zu verstehen.

Der Aussageintention des Schöpfungsberichtes sei schließlich immer dort vollauf entsprochen, wo Menschen in verbindlicher Weise füreinander da sind. Damit werden natürlich, wie mit der Orientierungshilfe dann auch konsequent geschlossen, in einem nochmals weiteren Schritt gleichgeschlechtliche Partnerschaften als mit dem Schöpfungsbericht in Einklang stehend gekennzeichnet. Damit nicht genug, legt das Papier von der

¹ zit. als: EKD-Familie.

² http://www.ekd.de/presse/pm101_2013_orientierungshilfe_familie.html.

³ S. EKD-Familie, 54-70.

⁴ Ebd., 54.

⁵ Gen 1,27.

⁶ Vgl. EKD-Familie, 56.

⁷ Der Vollständigkeit wegen sei hier zumindest erwähnt, dass das EKD-Papier in dem jesuanischen Ehescheidungsverbot nicht mehr zu erkennen vermag, als die Erinnerung an „Paare und Eltern an ihre Verantwortlichkeit“ und als eine Mahnung an Kirche und Gesellschaft, „dass Verlässlichkeit für jede Gemeinschaft konstitutiv“ seien (EKD-Familie, 62). Zu dieser Banalisierung erübrigt sich im Grunde jeglicher Kommentar.

⁸ EKD-Familie, 66.

⁹ Ebd.

Wortwahl her sogar das Verständnis nahe, bei der sog. eingetragenen Partnerschaft handele es sich um eine wirkliche Ehe: „Nutzen homosexuelle Menschen heute die rechtliche Möglichkeit der eingetragenen Partnerschaft, dann erklären sie, wie heterosexuelle Menschen, bei der *Eheschließung* öffentlich ihren Willen, sich dauerhaft aneinander zu binden und füreinander Verantwortung zu tragen“¹⁰.

Möchte man jetzt den Einwand erheben, eine solche dauerhafte Verbindung zwischen Mann und Frau, die auch das Geschlechtliche mit einschließt, sei doch etwas wesentlich anderes als eine ebensolche zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern, bei denen das Vermögen, gemeinsame Kinder zu zeugen, grundsätzlich nicht gegeben sei, so wird lapidar betont, es gehöre „zu den Stärken des evangelischen Menschenbildes, dass es Menschen nicht auf biologische Merkmale“¹¹ reduziere. Treffender müsste es allerdings heißen, es gehöre zu der hier offenliegenden fatalen Schwäche der Argumentation, die biologischen Merkmale des Menschen gegen das durchgängige biblische Zeugnis letztlich zu negieren. Am Ende bleiben Ehe und Familie nur mehr als leere Begriffshülsen zurück, deren Inhalte längst auf der Strecke geblieben sind.

Gewiss geht es nicht darum, dies sei gegen die suggestive Formulierung des EKD-Textes ausdrücklich betont, die „bürgerliche Ehe als ‚göttliche Stiftung‘“¹² zu legitimieren. Diesen Verdacht kann nur hegen, wer konkret-historische Ausformungen des Institutes der Ehe mit jenen der Ehe eignenden, überzeitlichen Wesenseigenschaften und Zielrichtungen verwechselt, die dem Zeugnis der Schrift zu entnehmen sind.

Abschließend zu dieser kurzen inhaltlich ausgerichteten Darlegung sei der Rat der EKD an ein früheres Dokument aus dem eigenen Hause erinnert. Gemeint ist die Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ aus dem Jahre 1996 zu Fragen homosexueller Veranlagung und Lebensführung. In manchen Punkten ebenfalls korrekturbedürftig, vermochte man damals aber immerhin doch grundsätzlich festzuhalten, dass „homosexuelle Praxis dem Willen des Schöpfers widerspricht“ und „in Übereinstimmung mit den allgemeinen biblischen Aussagen zum Menschenbild und zur Sexualität als dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes widersprechend qualifiziert wird“¹³. Bezüglich Ehe und Familie heißt es schließlich, sie seien aus der Sicht des christlichen Glaubens „die Leitbilder für das Zusammenleben von Menschen unter dem Aspekt der Sexualität und Generativität“¹⁴. Kein Zweifel daran, dass Ehe und Familie begrifflich und als gelebte Wirklichkeiten exklusiv dem dauerhaften „Zusammenleben von Frau und Mann (mit Kindern)“¹⁵ zuzuordnen sind.

Diese wahren Einsichten hat der Rat der EKD, so ist leider festzustellen, gegenwärtig längst hinter sich gelassen. Aber angesichts all dessen gibt es auch gute Nachrichten und Ermutigendes: Unmittelbar auf die Veröffentlichung der EKD-Orien-

terungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ am 19. Juni 2013 regte sich auch schon erheblicher Widerstand. Erfreulich schnell erhoben katholische Bischöfe – wenn auch zunächst vereinzelt – ihre Stimmen. So gemahnte der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer in seiner Predigt zum Beginn der Wolfgangswache in der Regensburger St.-Emmerams-Kirche die evangelischen Mitchristen zur Rückkehr „auf den Boden der Heiligen Schrift“ und erinnerte zugleich daran, dass der besonderen „Schutzwürdigkeit von Ehe und Familie als Keimzelle der Gesellschaft“¹⁶ die Schöpfungsordnung selbst zugrunde liege. Der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner, spricht gar davon, die Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche zu Ehe und Familie sei „von Anfang an inspiriert vom Zeitgeist und nicht vom Heiligen Geist und nicht vom Evangelium“¹⁷. Der Limburger Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst, zugleich auch Vorsitzender der Kommission ‚Ehe und Familie‘ in der Deutschen Bischofskonferenz, machte sich gar zum Sprecher aller deutschen katholischen Bischöfe, indem er unterstrich – wenn auch nicht im Rahmen einer offiziellen Stellungnahme der DBK, die noch aussteht und zu erhoffen ist –, es bereite „den deutschen Bischöfen Sorge, dass Ehe gerade in ihrer unverwechselbaren Bedeutung geschmälert“¹⁸ werde. Für das ‚Forum Deutscher Katholiken‘ nahm dessen Vorsitzender Hubert Gindert Stellung, der die unheilvolle Essenz der kritisierten Orientierungshilfe von ihrem ideologischen Hintergrund her wie folgt charakterisiert: „Der Genderismus hat über die Treue zu den Glaubensgrundsätzen der Kirche gesiegt“¹⁹.

Aber auch innerhalb der EKD selbst tritt ein starker Dissens zutage, der an Sprengkraft nicht zu unterschätzen ist. Der württembergische Landesbischof Frank Otfried July etwa bemängelt, soziologische Einsichten seien in dem Papier nicht allein deskriptiven Charakters, vielmehr werde ihnen kritiklos normative Bedeutung beigemessen, so dass in der Folge der institutionelle Aspekt der Ehe „fast lautlos aufgegeben“ oder „pauschal zurückgewiesen“ werde²⁰. Bischof em. Hartmut Löwe verlangt schließlich schlicht und einfach – wenn nicht die völlige Rücknahme – so doch eine grundlegende Korrektur des Textes; dies besonders auch unter Rücksicht ökumenischer Bemühungen. Bezüglich des Abschnitts „Theologische Orientierung“ der EKD-Orientierungshilfe stellt Löwe ernüchtert fest, der Rat der EKD weiche von allen „früheren Äußerungen zu Ehe, Familie und Homosexualität“ ab, „ohne auch nur einen einzigen diskutablen theologischen Grund anzugeben“²¹. Umso mehr hoffe er mit anderen evangelischen Christen [sic!], „dass Rom in den Fragen von Ehe und Familie evangelischen Verirrungen nicht folgt und als authentische christliche Stimme hörbar bleibt“²².

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 67.

¹² EKD-Familie, 59.

¹³ http://www.ekd.de/print.php?file=/familie/spannungen_1996_2.html.

¹⁴ http://www.ekd.de/print.php?file=/familie/spannungen_1996_3.html.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ <http://www.bistum-regensburg.de/default.asp?op=show&id=5694#>.

¹⁷ <http://www.domradio.de/themen/ehe-und-familie/2013-06-28/kardinal-meisner-sieht-tiefen-riss-der-oekumene-durch-ekd>.

¹⁸ <http://www.bistumlimburg.de/meldungen/meldung-detail/die-bedeutung-der-ehe-nicht-schmaelern.html>.

¹⁹ <http://www.kath.net/news/41793>.

²⁰ <http://www.kath.net/news/41815>.

²¹ <http://www.kath.net/news/41825>.

²² Ebd.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Nikolaus Schneider, reagierte zuletzt seinerseits in einer ersten offiziellen Erwiderung auf diese kritischen Stimmen mit heftiger Zurückweisung, indem er betonte, die evangelische Kirche dürfe vor der gesellschaftlichen Realität ihre Augen nicht verschließen und sei dazu aufgerufen, „diese gesellschaftliche Realität zu gestalten und für diese gesellschaftliche Realität Orientierung zu geben“²³. Abgesehen von der Formulierung dieses sehr allgemeinen und letztlich inhaltsleeren Prinzips sucht man in der Stellungnahme Schneiders indes jedes Eingehen auf konkret vorgebrachte Einwände vergebens. Hinzugefügt wird allerdings noch der bemerkenswerte Hinweis, Kritik an dem Papier formiere sich aus dem Kreis konservativer Protestanten und Katholiken²⁴. Schneider scheint hierbei die mitunter heftig, teils auch geradezu hämisch vorgetragene Kritik säkularer Medien (z.B. FAZ, Welt, Zeit, Spiegel-Online)²⁵ völlig ausgeblendet zu haben, an denen deutlich wird, dass nicht nur klare und gegen den Mainstream ankämpfende Positionen zu Ehe und Familie, wie sie immer wieder katholischerseits in die öffentliche Diskussion eingebracht werden, bedauerlicherweise mit Widerstand zu rechnen haben. Gleichmaßen gibt es doch – und dies erfreulicherweise – eine sehr große Sensibilität gegenüber jeder Strategie der Anbiederung an den Zeitgeist. Sollte letzteres Motiv – was hiermit nicht leichtfertig unterstellt sein soll – aber mit ausschlaggebend für die inhaltliche Positionierung der EKD gewesen sein, so wird schnell erkennbar, dass eine Taktik der Verweltlichung jeden-

falls nicht so einfach aufgeht: die Welt weiß immerhin (noch), für welche unaufgebbaren Wahrheiten dem Wort der Schrift verpflichtetes Christentum steht, oder sagen wir in diesem Falle besser, eigentlich zu stehen hätte. Dass der Rat der EKD seitens eines nicht unbedeutenden Teiles der säkularen Öffentlichkeit geradezu des Verrats an bisher geltenden Grundsätzen geziehen wird, spricht nicht unbedingt für ihn. Dennoch vermag der Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider gegen allen Einspruch apodiktisch festzuhalten, mit dem besagten Dokument nehme die EKD in Fragen von Ehe und Familie „keinen Kurswechsel vor“²⁶.

Angesichts dieser Behauptung steht nunmehr umso dringlicher die Frage im Raum – anders lässt sich der hier offenliegende Widerspruch wohl kaum auflösen –, auf welcher Seite denn nun wirklich ein eklatanter Wahrnehmungs- und Realitätsverlust vorliegen mag. Wer das EKD-Orientierungspapier und hier insbesondere den Abschnitt ‚Theologische Orientierung‘ liest und mit dem bisher offiziell geltenden, biblischen Verständnis der Institution von Ehe und Familie in protestantischer Auslegung vergleicht, wird Schneiders Äußerung jedenfalls nicht nachvollziehen können. Das urevangelische – in manchem gewiss fragwürdige – Prinzip der ‚sola scriptura‘ hat nun einem ‚contra scripturam‘ als neuem hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Schrift weichen müssen! Die Diskussion ist hoffentlich nicht beendet – auf dass jenen, die nun im Dunkeln tappen, wieder ein Licht aufgehen möge!

*Pfr. Dr. Christian Schulz
Oberglaim 56
84030 Ergolding*

²³ <http://www.ekd.de/aktuell/88563.html>.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ S. hierzu eine kurze Auslese unter <http://www.kath.net/news/41803>.

²⁶ <http://www.ekd.de/aktuell/88563.html>.

MAGDALENA S. GMEHLING

**Bartholomäus Holzhauser –
prophetischer Mystiker, Asket, vorbildlicher Seelsorger.
Zu seinem 400. Geburtstag am 24. August 2013**

Sie nennen ihn alle, die Lexika der Prophezeiungen, die bayerischen Werke der Kirchengeschichte, die Verzeichnisse der Heiligen, Seligen und Ehrwürdigen. Bartholomäus Holzhauser,

der sensitive, hochbegabte und tieffromme Schustersohn aus dem schwäbischen Fuggerdörfchen Laugna hat nicht nur auf seine Zeitgenossen einen unwiderstehlichen Zauber ausgeübt.

Selbst während der Zeit des Nationalsozialismus, versuchte man, ihn – in völliger Verkenning der historischen Daten – aufzuspüren und der Gestapo vorzuführen.

Eine eigentümliche Aura umgibt den am 24. August 1613 als sechstes von elf Kindern geborenen Bartholomäus. Die Holzhausers sind so arm, dass sich der Bub den Weg in die Schule nicht nur erkämpfen, sondern regelrecht erbetteln muss. Wären da nicht die gebieterisch wegweisenden Visionen und Einsprechungen, welche bereits der Knabe erfährt, so hätten wohl seine völlige Mittellosigkeit und die Wirren des dreißigjährigen Krieges Holzhausers heißen Wunsch, Priester zu werden, vereitelt.

Am Jesuitengymnasium zu Neuburg an der Donau erbarmt man sich schließlich des Proletariersohnes, der dort, wie auch an der Universität Ingolstadt, durch sein demütiges und heiligmäßiges Leben auffällt. Seine tägliche Lektüre sind die „Indischen Briefe“ des heiligen Franz Xaver und die „Imitatio Christi“ des Thomas a Kempis. Im Frömmigkeitsraum der Marianischen Kongregation spielt er bald eine führende Rolle. Die hohen geistigen Gaben des späteren Reformers und Propheten ermöglichen ihm am 9. Juli 1636 einen Abschluss als Doktor der Philosophie und 1639 als Bakkalaureus der Theologie. Der Bischof von Eichstätt weiht ihn zum Priester. In der Kirche Maria de Victoria zu Ingolstadt, wo er viele Nächte im Gebet verbracht hatte, feiert er sein erstes Messopfer.

Holzhausers Schauungen weisen ihm seinen künftigen Weg. Er muss hinaus in die Welt, um die Geistlichen zu reformieren. Die Wirren des dreißigjährigen Krieges haben sowohl im Volk als auch im Klerus unglaubliche Verelendung und sittliche Verrohung hinterlassen. Beseelt von Reformgedanken und von der Idee, ein Weltpriesterinstitut zu gründen, meistert der junge Priester viele Schwierigkeiten und findet schließlich Gönner und Befürworter hinsichtlich seiner kühnen Pläne. Als Kanonikus von Tittmoning (1640-1642) und als Dekan von St. Johann in Tirol gelingt es ihm, sein *Institutum clericorum saecularium in commune viventium* zu verwirklichen. Ohne Gelübde fühlen sich die Mitglieder an eine feste Tagesordnung gebunden. Sie leisten einen Treueid, beten gemeinsam und pflegen reges geistliches Leben. Für alte Priester wird gesorgt. Die Gemeinschaften nennen sich Bartholomäer. Der Charakter dieser Niederlassungen ist vorbildlich. Der Einsatz der Priester in der Seelsorge überzeugt. Die Ausbildung künftiger Geistlicher wird mit Eifer und hoher Kompetenz verwirklicht. Holzhauser übte mit seinen lateinisch geschriebenen Werken großen Einfluss auf die Priestererziehung in ganz Europa aus. Viele katholische Landesherren des siebzehnten Jahrhunderts fördern die Institute. Selbst gegen den Widerstand der Ordinariate, die um die Jurisdiktion ihrer Bischöfe fürchteten, fassten die Bartholomäer Fuß in den Diözesen Salzburg, Freising, Augsburg, Regensburg und Eichstätt. Vereinzelt besaßen sie auch Häuser in anderen Ländern Europas, ja sogar in Lateinamerika.

Allerdings behagte das halbmönchische Leben nicht allen Mitgliedern. Es gab innerhalb der Gemeinschaften immer wieder Differenzen.

1653 beruft der kurfürstliche Erzbischof von Mainz, *Johann Philipp von Schönborn*, Holzhauser in sein Bistum. Es wird be-

richtet, dass der hohe Herr seinen Dekan häufig auf das Mainzer Schloss einlud und ihn bedeutenden Persönlichkeiten vorstellte. Stundenlang unterhielt er sich mit ihm. Der Bescheid an andere Besucher lautete dann: Eminenz ist nicht zu sprechen, der Holzhauser ist da. Nach solchen Besuchen faltete der Bischof die Hände und dankte Gott tiefbewegt, dass er ihm diesen Mann geschickt hatte. Er empfahl den Seher auch König Karl II. von England, der nach der Ermordung seines Vaters, die der Visionär geschaut hatte, auf der Flucht war. In Geisenhausen kam es zu einem nächtlichen Zusammentreffen. Der Priester beschwor den Protestanten, zum rechten Glauben zurückzukehren. Nur mit Mühe hielten ihn seine Gefährten davon ab, selbst in England zu missionieren.

Am 20. Mai 1658 starb Bartholomäus Holzhauser erst fünfundvierzigjährig als Stadtpfarrer von Bingen.

Trotz seiner aufreibenden Gründer- und Seelsorgetätigkeit lebte Bartholomäus Holzhauser als ein zurückgezogener Asket. Seine persönliche Größe, seine Freigebigkeit und Bescheidenheiten waren beispielhaft. Unter stetem Fasten und Beten verfasste er jene zwei Werke, welche ihn bis heute auch in Kreisen von zukunftsbelegten Prognostikern und Katastrophenpropheten unvergessen machen. Seine „*Explanatio in Apokalypsin*“, die von ihm geschauten Erklärung der Apokalypse des heiligen Johannes, und die zeitbedingt entstandenen „*Visiones*“, die Ausrufe zur Erneuerung der Kirche, zeugen von reicher priesterlicher Spiritualität.

Verknüpft ist Holzhausers Prophetie mit dem ersehnten Auftreten des großen Monarchen. „*Tandem veniet ille vir fortissimus missus a Deo ab oriente*“ (endlich wird jener überaus tapfere von Gott gesandte Mann erscheinen aus dem Osten)... Interessant erscheint die Aussage, dass der Herrscher dann auftritt, „*wenn überall Republiken errichtet sind*“ und nach menschlichen Begriffen keine Veränderung möglich scheint, da sich die Bande der Religion auflösen werden.

„*Jeder glaubt und handelt wie er will. In diesem beklagenswerten Zustande der Kirche erschlaffen göttliche und menschliche Gesetze und werden abgeschwächt, die Satzungen der Kirche werden für nichts geachtet; die Kirchenzucht wird von den Priestern nicht besser beobachtet, wie die politische Ordnung vom Volke. ... Den Namen Katholiken behalten sie des Ansehens wegen und aus menschlichen Rücksichten bei ...*“¹

Bedenkt man den Wahrheitsgehalt dieses vor 400 Jahren prophetisch geschauten Zustandes, welcher die heutige Zeit beschreibt, so kann man sich nur noch eine Weisheit des Talmuds zu Herzen nehmen, die da lautet: Alle Termine sind abgelaufen, und es gibt allein noch die Kraft der Umkehr.

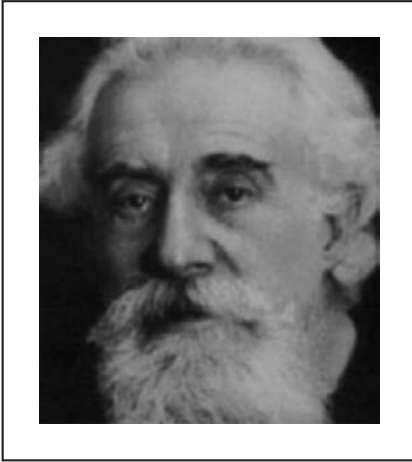
Magdalena S. Gmehling
Willmannsdorf 7
92358 Seubersdorf

Weiterführende Literatur:

- BENNO HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*. München 1967
MAGDALENA S. GMEHLING, *Geführt durch Gottes Geist. Bartholomäus Holzhauser – eine Lichtgestalt*. FE-Medienverlag Kisslegg 2013

¹ Zitiert nach P. TOULEMONT SJ, *Privatoffenbarungen*, Gülpen 1870

**Vladimir Ghika (1873-1954):
Prinz, orthodoxer Christ, Katholik, Hirt und Märtyrer**



Vladimir Ghika

Am 31. August d. J. wird Prälat Vladimir Ghika in Bukarest selig gesprochen; ein echter Zeuge der Anwesenheit Gottes. Er war besonders als eifriger Seelsorger bekannt. Von den Kommunisten verfolgt, ist er als Märtyrer des katholischen Glaubens und in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Vater im Gefängnis gestorben. Sein Gedenktag wird der 16. Mai sein.

Ursprung und Familie

Prinz Vladimir Ghika stammt aus einem bekannten Herrscherhaus, das mehrere Fürsten von Moldavien und von der Walachei hervorgebracht hat, die eine sehr wichtige Rolle besonders während entscheidender Ereignisse der rumänischen Geschichte gespielt haben.

Vladimir wurde am Weihnachtstag 1873 in Konstantinopel geboren, als sein Vater diplomatischer Vertreter Rumäniens war. Ioan Grigore Ghika (1833-1881) hat seine Studien in der Schweiz vollendet; nach seiner Rückkehr nach Moldavien hat er verschiedene politische, militärische und diplomatische Ämter innegehabt. Als er 1881 in St. Petersburg plötzlich starb, lobte die Presse seine Energie und Hingabe sowie besonders sein Feingefühl, mit dem er schwierige politische Probleme behandelt hat.

Vladimirs Mutter, Prinzessin Alexandrina, geb. Moret von Blarenberg (1835-1914), stammte aus einer nach Russland ausgewanderten französischen Familie; sie war eine fromme orthodoxe Christin, und ihr Vertrauen an Gott wusste sie auch den fünf Kindern zu vermitteln. Dieser starker Gottesglaube hat ihr durch die schweren Erfahrungen den Weg gewiesen; als ihr Mann zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges (1877-1878) an der Front war, konnte sie sowohl ihre Kinder erziehen als auch die Verletzten versorgen.

Kindheit und Jugendzeit

Die geplante neue Aufgabe seines Vaters, nach der Mission von St. Petersburg, war die des Botschafters Rumäniens in Pa-

ris; deswegen entschieden die Eltern schon früher, den Kindern eine französische Ausbildung anzubieten. 1878 sind die fünf Kinder und die Mutter nach Toulouse umgezogen.

Der kleine Vladimir war ein frühreifes Kind: mit 4 Jahren konnte er bereits ein Buch lesen, und mit 7 Jahren hat er sich schon für Naturkunde interessiert.

Die Mutter Alexandrina wollte unbedingt ihren Kindern orthodoxen Religionsunterricht anbieten. Da es nicht möglich war – weil es in Toulouse keine orthodoxe Kirche gab –, entschied sie, die protestantische Kirche zu besuchen. Der junge Vladimir hat also die orthodoxe Spiritualität von seiner Mutter erlernt und das protestantische Kirchenleben erfahren. Die katholische Kirche hat er in dieser Zeit trotzdem durch Lektüre kennengelernt.

Nach dem Abitur – mit 16 Jahren und Altersdispens – hat er weiter Recht in Toulouse studiert, danach, zusammen mit seinem Bruder, politische Wissenschaften in Paris. Gleichzeitig hat er auch Kurse für Literatur, Naturwissenschaften, Medizin und Philosophie besucht; Interesse bekundet hat er obendrein an Geschichte und Kunst.

Als er 1895 nach Rumänien zurückgekehrt war, stieß ihn das Weltleben von Bukarest ab; er konnte keine Freunde finden. Deswegen flüchtete er sich in die Familie, indem er seiner Mutter half, den Landbesitz zu verwalten. Gleichzeitig untersuchte er die Geschichte seiner Familie im Zusammenhang der Geschichte Rumäniens.

Aufnahme in die Katholische Kirche

Als 1898 sein Bruder Dimitrie zum Sekretär der rumänischen Vertretung in Rom ernannt wurde, begleitete Vladimir ihn und studierte, im Auftrag des rumänischen Bildungsministeriums, mit der rumänischen Geschichte verbundene Dokumente der Vatikanischen Bibliothek.

Rom beeindruckte ihn sehr; seinen ersten Aufenthalt in der Ewigen Stadt empfand er als Wende seines Lebens, indem er hier 1902 – im Alter von 29 Jahren – entschied, katholisch zu werden. Es war keine rasche Entscheidung, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklung, die schon mit den katholischen Lektüren seiner Mutter begonnen hatte. Während seiner Studien, im Zusammenhang des Entfesseln von religionsfeindlichen Leidenschaften in der französischen Gesellschaft, sympathisierte Vladimir mit den Katholiken und begann – wie er selber später erklärte –, die Bedeutung der Katholischen Kirche in der Geschichte besser zu verstehen; entschied sich, den katholischen Glauben näher kennenzulernen und für die Einheit der Christen zu arbeiten. Er nahm sich Zeit, um das rein theoretisch Kennengelernte auch in seine Lebenserfahrung zu integrieren.

Als jemand ihn nach dem Grund seiner Konversion fragte, antwortete er einfach und andeutungsweise: „Ich bin deshalb katholisch geworden, damit ich orthodoxer werde“. Vladimir Ghika hat diese Wende als keine echte Konversion erklärt, sondern als offizielle Bestätigung einer Überzeugung, die er schon seit langem im Geist und Herzen innehatte. Die Aufnah-

me in die Katholische Kirche kommt aber nicht ohne Schwierigkeiten: die rumänische Presse kritisiert ihn scharf als Landesverräter und Verleugner des „urväterlichen Glaubens“. Mit seiner späteren Tätigkeit hat er aber im Überfluss das Gegenteil gezeigt.

Sein Leben als katholischer Laie

Nach der offiziellen Aufnahme hat Ghika auch die priesterliche Berufung erkannt. Seine Mutter war aber nicht einverstanden, besonders weil sie sich Nachkommenschaft für die Familie wünschte. Während einer Audienz bei Papst Pius X. erklärt Vladimir seine Pläne; der Heilige Vater empfiehlt ihm aber, wenigstens für eine Weile, sich dem Laienapostolat zu widmen.

Vladimir Ghika befolgte 21 Jahre lang diesen Rat; das Ergebnis war eine vielfältige und gewaltige wissenschaftliche, karitative, diplomatische und missionarische Tätigkeit.

Zuerst beginnt Ghika das Studium der Philosophie und Theologie beim *Collegium Divi Thomae* (das spätere *Angelicum*); 1906 promoviert er zum Doktor der Theologie. Gleichzeitig führt er seine Untersuchungen in der Vatikanischen Bibliothek weiter und veröffentlicht einige Ergebnisse.

Als 1904 sein Bruder Dimitrie Ghika zum Generalkonsul Rumäniens in Thessaloniki ernannt wurde, begleitete Vladimir ihn und setzte sich dort für die Situation der Mazedorumänen ein, die Opfer des Streites zwischen verschiedenen Bevölkerungen waren.

1906 unternahm er alle Schritte, damit die von ihm in Thessaloniki kennengelernten Vinzentinerinnen eine Arztpraxis für Arme und eine Kapelle in Bukarest eröffneten: das erste katholische Hilfswerk von Rumänien, gleichzeitig das erste unentgeltliche Krankenhaus und der erste Rettungsdienst. Bis 1948, als die Schwestern ausgewiesen und deren Errichtungen verstaatlicht wurden, erweiterten sie das Werk mit einem Krankenhaus, einem Pflegeheim und einer Kirche. Vladimir Ghika setzte sich für alle Projekte finanziell und diplomatisch ein; er arbeitete aber oft auch als Krankenpfleger zusammen mit den Schwestern.

Während seines Aufenthaltes in Bukarest sorgte sich Vladimir darum, die aus Siebenbürgen eingewanderten griechisch-katholischen Arbeiter als Gemeinde zu sammeln. Dank seiner Bemühungen wurde 1909 die erste griechisch-katholische Kirche in Bukarest gebaut.

Wegen Mangels an persönlichen finanziellen Ressourcen musste er immer bei seinem Bruder wohnen. Als dieser 1913 zum Botschafter Rumäniens in Rom ernannt wurde, begleitete Vladimir ihn wieder. Hier spielte er die Rolle eines informellen Vertreters Rumäniens beim Hl. Stuhl. Unter anderem leistete er einen bedeutenden Beitrag zur Förderung von diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Rumänien (aufgenommen 1920). Gleichzeitig führte er seine karitative Tätigkeit auch in Italien weiter.

Anfang des 20. Jahrhunderts bestand die römisch-katholische Gemeinde der Walachei meistens aus eingewanderten oder ansässigen Ausländern; sie wurde oft als „deutsche“ oder „ungarische Kirche“ empfunden und bezeichnet. Vladimir Ghika setzte sich für die Inkulturation der Römisch-Katholischen Kirche in Rumänien ein: er ist, z. B., Mitherausgeber der rumänischsprachigen katholischen Zeitung *Revista Catolică* (begründet 1912); bei Pius XI. unterstrich er die Notwendigkeit eines einheimischen Klerus.

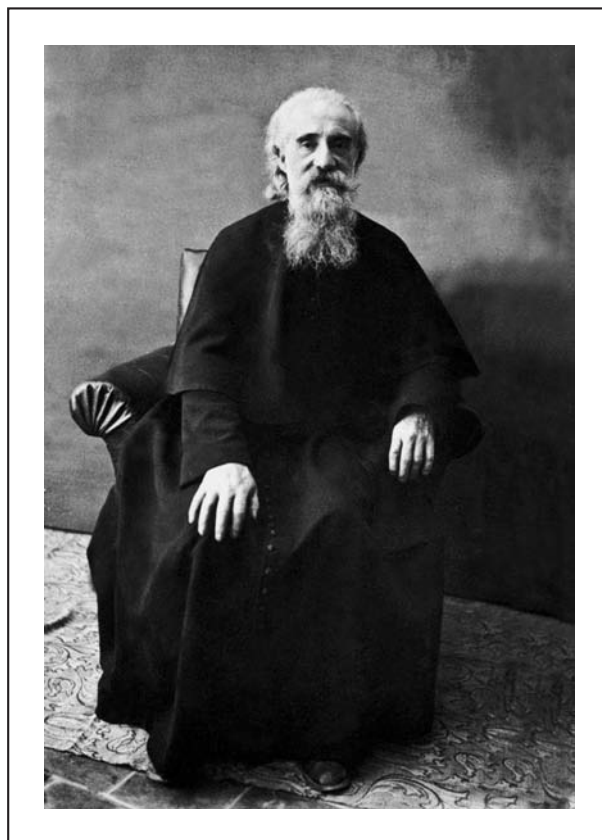
1920 wurde sein Bruder zum Botschafter Rumäniens in Paris ernannt; Vladimir begleitete ihn noch einmal. Von dort arbeitete er, als Mitglied des zu diesem Zweck begründeten Internationalen Vorstands, für die Wiederenstehung der Katholischen Universität von Löwen.

In Paris befreundete sich Vladimir mit einigen christlichen Intellektuellen und Künstlern, wie Jacques und Raïssa Maritain, Paul Claudel, Francis Jammes, Henri Massis, Louis Massignon und anderen. Hier wirkte er auch aktiv mit für die Begründung des Thomistischen Kreises durch R. Garrigou-Lagrange. In dieser Zeit veröffentlichte er zahlreiche Artikel in französischen Zeitungen und unterstützte die Bewegung christlicher Künstler. Für seine kulturelle Tätigkeit und für seine Rolle bei der Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Frankreich wurde er 1921 mit der Ehrenlegion ausgezeichnet.

Priester in Frankreich

Während dieser Jahre kommt ihm wieder der Gedanke, Priester zu werden. Seine Mutter war schon 1914 gestorben; 1923 war Vladimir schon 50; so erkannte er, dass eine Entscheidung in diesem Sinne nicht länger warten konnte.

7. Oktober 1923 wurde Vladimir Ghika von Kardinal Dubois zum Priester geweiht und in die Erzdiözese von Paris inkardiniert. Da er mit mehreren Sprachen und Kulturen vertraut war, wurde er zum Kaplan (später Rektor) der damaligen Ausländerkirche (rue de Sèvres) ernannt. Er begann dort sein Apostolat durch Seelsorge; die Zeugen berichten mehrere Bekehrungen von kirchenfeindlichen Leuten, manchmal nur infolge eines ein-



Vladimir Ghika

zigen Gesprächs; man spricht sogar über Satanisten und Besessenen, die die Beichte akzeptierten.

Seine Apostolatmethode war einfach ein heiliges Leben, das die anderen tief berührte. Raïssa Maritain erzählt, dass ihre Mutter sich entschieden hat, die Taufe zu bekommen, nachdem sie ein kurzes Gespräch mit Kaplan Ghika geführt hatte. Aus diesem Zeitraum sind auch mehrere Krankenheilungen mittels seines Gebetes bekannt.

1927, von der Tätigkeit Charles de Foucauld angeregt, entschied er sich, eine ähnliche Evangelisierung zu beginnen, freilich nicht in der Sahara, sondern in der Wüste der Stadt, nämlich in einem Platz, wo die schwerste Armut, Elend und soziale Not zu finden sind. So hat richtete er eine Kapelle und Wohnzimmer in einer Baracke ein, auf einen freien Platz neben Villejuif, wo kommunistische Lumpensammler lebten. Nicht frei von Schwierigkeiten (seine Baracke wurde einmal ausgeplündert), zelebrierte Ghika zuerst die Hl. Messe für einige neugierige Kinder und deren Eltern; allmählich folgten Bekehrungen, sowie Taufen, Erstkommunion usw. Vier Jahre später, als er wegen Gesundheitsproblemen zurücktreten musste, war die Nachbarschaft reif, um eine richtige Kirche zu haben (Hl. Theresa vom Kinde Jesu).

Der apostolischen Tätigkeit gehören die vielen Reisen, wobei die wichtigsten mit seiner Mitgliedschaft im Vorstand der Eucharistischen Weltkongressen verbunden sind. Er war aber immer bereit, lange Reisen auch für einzelne Leute, die seine geistliche Unterstützung brauchten, zu unternehmen. Die Stunden, Tagen, oder Wochen im Zug oder auf dem Schiff waren für Ghika eine gute Gelegenheit, den Leuten zuzuhören und mit ihnen über Gott zu reden. Oft hörte er während seinen Reisen die Beichte.

In diesem Zeitraum entstehen mehrere seiner Schriften: Sammlungen von geistlichen Vorträgen – die gleichzeitig tief und praktisch sind –, Besinnungen und Aphorismen. Seine Lieblingsthemen sind: das Leben in der Anwesenheit Gottes, die Bestrebung, den Willen Gottes zu erfüllen, und der Sinn des Leidens. Andere Veröffentlichungen sind historisch, mit seinen Untersuchungen über die Beziehungen Rumäniens mit dem Hl. Stuhl verbunden.

1931 wurde Vladimir Ghika von Papst Pius XI. zum Protokollar *ad instar* ernannt.

Zurück nach Rumänien

August 1939 besuchte Prälat Ghika seine Familie in Rumänien, ohne vorauszusehen, dass er hier für immer bleiben würde. Schon im September bricht der Zweite Weltkrieg aus, so dass er nicht mehr nach Frankreich zurückkehren kann. Es gibt aber natürlich auch in Rumänien viel zu tun: er nimmt seine mit der Seelsorge verbundene karitative Tätigkeit wieder auf. Zuerst kümmert er sich um Flüchtlinge, dann, nachdem Rumänien 1941 in den Krieg eintritt, um Verletzte und Kranke. Es gibt 50 Berichte über Heilungen durch sein Gebet.

Der geistliche und kulturelle Einfluss Ghikas während dieser Jahren erweitert sich besonders auf (griechisch-katholische) Jugendliche, durch Liturgie, Vorträge und geistliche Leitung, die eine wahre Ausbildung bedeuteten. Aus dies halt den engagierten Christen viel, später die kommunistische Verfolgung auszuhalten.

Nachdem die Kommunisten an die Macht gelangt waren (1945), wurde die Katholische Kirche in Rumänien unerwünscht: der Vatikan wurde als Feind der Sowjetunion gesehen, und jeder Katholik war der Spionage verdächtig. Ende 1947 wurde König Michael zur Abdankung und zum Verlassen des

Landes gezwungen; auf der Liste der Personen, die den König ins Exil begleiten durften, waren auch die Ghikas.

Vladimir entschied sich aber, in Rumänien zu bleiben; er war überzeugt, dass er die Pflicht hatte, den verfolgten Gläubigen beizustehen. Nachdem die Verfolgung viel schärfer geworden war – das Verbot der Griechisch-Katholischen Kirche und die Verhaftung aller katholischen Bischöfe – unternahm 1949 die Französische Vertretung Schritte, den Prälaten aus Rumänien herauszuholen. Vladimir Ghika bestätigte aber wiederum seine Entscheidung.

Martyrium

Nachdem die Griechisch-Katholische Kirche für illegal erklärt worden war, versuchte die Kommunistische Regierung, eine von Rom unabhängige römisch-katholische Kirche zu organisieren. In dieser Situation ernannte der Hl. Stuhl geheime *Ordinari substituti*. Prälat Ghika setzte sich dafür ein, die Verbindung zwischen den *Ordinari* und dem Hl. Stuhl aufrechtzuerhalten. Deswegen stand er ununterbrochen unter der Beobachtung des Staatssicherheitsdienstes, und seine Tätigkeit wurde allmählich beschränkt. Prälat Ghika führte sein Apostolat weiter, auch wenn er nur zweimal in der Woche Leute empfangen durfte und alle Besucher durchsucht wurden.

18. November 1952 wurde Prälat Ghika – im Alter von 79 Jahren – verhaftet und vier Monate lang ins Verhör genommen. Die Staatssicherheit hatte die Gewohnheit, durch physische und psychische Folter sowie durch Rauschgift die Gefangenen zu Unmenschen zu machen, so dass diese sich eigentlich nicht mehr des Inhaltes der unterschriebenen Aussagen und Bekenntnisse bewusst waren.

Prälat Ghika hat trotzdem der Folter – darunter auch der Inszenierung einer Hinrichtung – standgehalten und keine Information über seine Kontakte und Verbindungsleute mit Rom gegeben.

Die Gerichtsverhandlung über Prälat Ghika, zusammen mit dem *Ordinarius substitutus* Hieronymus Menges und dessen Mitarbeitern, fand vor dem Militärgerichtshof am 24. Oktober 1953 statt; der Prozess – hinter verschlossenen Türen – dauerte einen Tag! Menges wurde zu 20 Jahren Zwangsarbeit, Prälat Ghika zu 3 Jahren schweren Kerkers verurteilt.

Im Gefängnis führte Vladimir Ghika seine priesterliche Tätigkeit weiter: Seelsorge, geistliche Gespräche, Heilungsgebete, Predigten und geheime Gottesdienste, zusammen mit anderen Priestern. Am 16. Mai 1954, wegen schwerer Lebensbedingungen, stirbt Vladimir Ghika im Gefängnis.

Mit seiner Entscheidung, in Rumänien zu bleiben, hat Vladimir Ghika sein Martyrium bewusst angenommen. Alle Schmerzen hat er in Christus akzeptiert und die anderen Gefangenen ermutigt. Darüber hinaus seine Spiritualität seinen geistlichen Söhnen und Töchtern geholfen, die kommunistischen Gefängnisse zu überwinden.

Zahlreiche Dokumente, die über das Leben und den Tod Ghikas berichten, werden in Kürze in einer ausführlichen Biographie veröffentlicht, die gleichzeitig in französischer und rumänischer Sprache erscheinen wird (F. Băltăceanu u.a., *Vladimir Ghika, Professeur d'espérance*, Cerf, Paris 2013 / *Vladimir Ghika, profesor de speranță*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București 2013).

*Dr. Wilhelm Tauwinkl
Valea Draganestilor 269,
107444 Nucsoara de Sus (PH)
Rumänien*

REINHARD DÖRNER

Ein rechtskundiges Plädoyer für das Lebensrecht der Ungeborenen



WOLFGANG PHILIPP

Zerstörte Zukunft

*Wie Deutschland seinem Nachwuchs die Geburt verweigert.
Eine fällige Abrechnung*

Gerhard-Hess-Verlag, Bad Schus-
senried, 2013, 160 Seiten
16,80 €, ISBN 978-3-87336-423-3

Diese „Abrechnung“ ist im Sinne des Wortes „fällig“! Es gibt kaum ein Sachbuch, dem man die objektive Notwendigkeit seines Erscheinens so attestieren kann wie diesem. Daher sei schon hier gesagt: Dank dem Gerhard Hess Verlag, diesem Buch das Erscheinen zu ermöglichen. Gleichwohl ist es schwierig, dieses Werk als Nichtjurist zu rezensieren.

Die Fülle der Daten und Fakten ist erdrückend. Wer sich aber darüber informieren will, wie es im deutschen „Rechtsstaat“ möglich geworden ist, dass mit Hilfe des obersten Gerichts, des Hüters über die Verfassung, das Recht auf Leben ausgehebelt werden konnte, dass es das Lebensrecht für Ungeborene *de facto* nicht mehr gibt, der kommt an dieser Faktensammlung nicht vorbei. Erschütternd ist vor allem die Tatsache, dass es der gesellschaftliche Mainstream geschafft hat, die Rechtsprechung des obersten Gerichtes so zu beeinflussen, dass dieses mehr nach „mehrheitsfähigen“ Lösungen gesucht hat, als nach sittlichen – naturrechtlichen – und verfassungsmäßigen Normen zu entscheiden. Die Entscheider von Verfassungsfragen sind Teil dieser Gesellschaft. Daher ist es verständlich, dass dieses Buch kein trockenes Juristendeutsch spricht. Der Autor bringt sein ganzes Erschüttertersein in sein Werk ein. Als Jurist vertritt er jenen Standpunkt des Lebens, den Ärzte eigentlich einnehmen sollten, und ist entsetzt darüber, wie Ärzte ihr Berufsethos hintansetzen. Das veranlaßte den Wirtschaftsjuristen, sich der „Juristenvereinigung für das Lebensrecht e.V.“ anzuschließen und sich für das Recht der Ungeborenen auf ihr Leben einzusetzen.

Ganz erschüttert stellt er die Auffassungen dar, die in der Gesellschaft jenes Meinungsbild bestimmen konnten, die die Fakten auf den Kopf stellen; denn „Lebensschützer“ ist in der politischen und journalistischen Welt ein Schimpfwort geworden“. So konnten die Gesetze zum Schutz des Lebens nach und nach ausgehöhlt werden, angefangen vom „5. Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 18.06.1974“ bis zum „Schwangeren- und Familienhilfegesetz vom 27.07.1992“ als Konsequenz des Beitritts der DDR zur BRD. Es ist in der Tat erschütternd, mit welchen markigen Worten der Lebensschutz beschworen wurde, ohne dass dies Folgen für die ungeborenen Kinder hatte. Das mit den einzelnen Stufen der gesetzlichen Entwicklung befaßte Verfassungsgericht dachte gar nicht daran, seine Verantwortung im Sinne der Verfassung wahrzunehmen, sondern entschied mehr-

fach verbal für das Lebensrecht der Kinder, ohne *de facto* das als Recht Erkannte zugunsten der Kinder Realität werden zu lassen. Dabei spielten politische Konstellationen eine ebenso entscheidende Rolle wie verbreitete gesellschaftliche Auffassungen zum angeblichen Selbstbestimmungsrecht der Frauen: „Mein Bauch gehört mir!“ So wurde es möglich, dass eine anhängige Klage als „eine gut vorbereitete Public-Relations-Aktion der katholischen Kirche im Rahmen ihres Kreuzzuges gegen die Verfügungsgewalt der Frauen über ihren Körper“ abqualifiziert wurde. Dass ein wirkliches Gesetz zum Schutz des menschlichen Lebens politisch nicht durchsetzbar war, obwohl verfassungsrechtlich eindeutig, ergab die Konstellation der Parteienkoalition: die kleinere und unbedeutendere Partei konnte unter Drohung der Aufkündigung der Koalition der größeren Mehrheit ihren Willen aufdrücken.

Die Realität heute heißt: „Der ‘Lebensschutz’ für Ungeborene sieht in Deutschland also folgendermaßen aus: Zu Beginn des Haushaltsjahres steht in den Landeshaushalten bereits das Geld bereit, um Kinder, die während des Jahres gezeugt werden, zu töten. Die für wenige Frauen gedachte, für das betroffene Kind jeweils tödliche ‘Sozialleistung’ wird zu einer Art Abschussprämie für alle. ... Der Umstand, dass die Masse dieser Abtreibungen rechtswidrig ist, spielt keine Rolle mehr. Das Lebensrecht der ungeborenen Kinder ist auf dem Nullpunkt angekommen, sie werden als bloße ‘Sache’ behandelt, das Menschsein wird ihnen abgesprochen“.

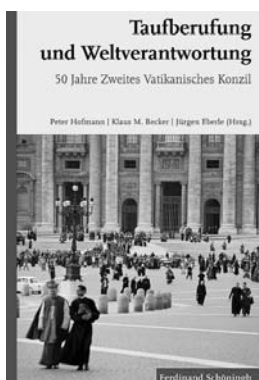
Der katholischen Kirche in Deutschland fällt hier kein Ruhmesblatt zu: „Insbesondere haben die Bischöfe lange nicht verstanden bzw. artikuliert, dass der Schwerpunkt des Problems nicht in strafrechtlichen Regelungen sondern darin liegt, dass der Staat durch die Übernahme von Abtreibungen über die Krankenkassen selbst zum Täter wird“. Der einzige Bischof, der selbst Jurist war und durchschaute, wohin die Entwicklung tendierte, war Erzbischof Dr. Dyba, der sich aber mit seiner Auffassung in der Deutschen Bischofskonferenz nicht durchsetzen konnte.

Die in 38 Kapiteln fundierte Analyse von Philipp kann, bezogen auf die Folgen für den Staat, nur so beschlossen werden: „Die diesen Staat tragenden Werte müssen die unverbrüchlichen Regeln seines Zusammenlebens bleiben, ähnlich wie die Regeln eines Fußballspiels: Sie müssen beachtet werden, sonst kann das ‘Staatsspiel’ nicht funktionieren. Auf dem Gebiet des Lebensschutzes sind aber diese Regeln abgeschafft worden, entsprechend sieht der Staat auch aus“.

Wer die vielfältigen Facetten der Gesamthematik erfassen will, kann über dieses Buch nicht hinwegsehen. Vor allem bietet es denen, die sich mit schlagwortartigen Parolen von Abtreibungsbefürwortern auseinandersetzen müssen oder wollen, z.B. Lehrer oder Priester, eine gediegene Übersicht über alle Teilaspekte, die in einer Rezension nicht besprochen werden können.

Reinhard Dörner
Postfach 1103
48692 Stadthorn

Theologische Priestertagungen in Köln und Augsburg



PETER HOFMANN / KLAUS M. BECKER /
JÜRGEN EBERLE (Hrsg.)

Taufberufung und Weltverantwortung
50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil

Verlag Ferdinand Schöningh,
Paderborn 2013, 264 Seiten
ISBN 978-3-506-77724-9, Euro 34,90

Das vorliegende Sammelwerk dokumentiert die im Sommer 2012 bei den internationalen Priestertreffen in Köln und Augsburg gehaltenen Vorträge und ergänzt sie durch weitere Arbeiten zum Thema aus verschiedenen theologischen Fachbereichen.

Die grundlegende Tatsache der Taufberufung und des damit gegebenen gemeinsamen Priestertums und der Weltverantwortung der Christen hat vielfältige theologische und pastorale Konsequenzen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat erklärt: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht“ (*Lumen Gentium*, 10). Daraus folgt: „Alle Christgläubigen in allen Verhältnissen und in jedem Stand sind hier auf ihrem Wege vom Herrn berufen zu der Vollkommenheit in Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist“ (*Lumen Gentium*, 11). „Das Ganze des christlichen Lebens – Ehe und Familienleben, die tägliche Arbeit, geistige und körperliche Erholung, aber auch die Lasten des Lebens – wird in seiner Tiefendimension als Gottesdienst erkennbar“ (S. 8). Nach einem Wort von *Joseph Ratzinger* gilt: „Getauft werden ist nicht irgendein politisches Ritual, sondern ein inhaltlicher Vorgang: das Hineingehen in die gemeinsame Form und das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche, so dass dies meine persönliche Lebensform wird“ (vgl. ebd., Anm.1).

In einem ersten Beitrag des vorliegenden Werkes entfaltet *Kurt Kardinal Koch* die Dynamik der christlichen Taufberufung als Fundament des kirchlichen Lebens und der christlichen Sendung im der Welt. Als Beispiel zitiert er: „In der Tat ist es das Herzensanliegen des heiligen Josefmaria Escrivá de Balaguer gewesen, dass die Christen ihre Berufung zu Heiligkeit leben können, ohne aus der Welt heraus zu gehen, sondern im Heiligen des alltäglichen Lebens und vor allem der Arbeit selbst“ (S. 24). „Das Konzil hat das Werk der Evangelisation als eine Grundpflicht des Gottesvolkes bezeichnet und alle Getauften zu einer tief greifenden, inneren Erneuerung eingeladen, damit sie im lebendigen Bewusstsein der eigenen Verantwortung bei der Ausbreitung des Evangeliums ihren Anteil am Missionswerk bei den Völkern über die Nachricht des nehmen“ (vgl. Ad Genes 9,35).

Peter Hofmann (Augsburg) erschließt danach den fundamentaltheologischen Zugang zu Taufberufung und Heiligkeit aus dem biblischen Begriff der Offenbarung. In Bezug auf das Zweite Vatikanum betrachtet er differenziert den Verbindlichkeitsgrad der Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Er be-

tont von der Fundamentaltheologie her die Priorität der Universalkirche.

José Luis Illanes (Rom/Pamplona) betrachtet in seinem Beitrag besonders das Verhältnis von Heiligkeit und Leben und erläutert den Zusammenhang mit dem Berufungsgehalt der jeweiligen konkreten Lebenssituation. Die Unterscheidung zwischen aktivem und beschaulichem Leben dürfe man nicht so verstehen, dass der Eindruck entsteht, „dass alle Zeit, die der eigenen Arbeit oder den Umgang mit den Menschen gewidmet wird, Gott vorenthalten sei“ (S. 65). „Der Laie oder gewöhnliche Christ ist nicht neben seinem gewöhnlichen weltlichen Leben auch zu Heiligkeit berufen, sondern durch dieses Leben“ (S. 71). Die einzige Heiligkeit, zu der alle Christen berufen sind, soll jeder Christ seiner eigenen Gabe entsprechend zu erreichen suchen.

Josef Kreiml (St. Pölten) erläutert die Funktion der Kirche als universales Heilssakrament, insbesondere nach der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“. *Martin Rhonheimer* (Rom/Zürich) erklärt die Konzilsaussage, dass die Strukturen und Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft mit christlichem Geist zu erfüllen seien und entfaltet das Konzept einer „christlichen Säkularität“. Das bedeute, „die jeweils eigene christliche Identität im Kontext einer Gesellschaft, deren öffentliche Institutionen säkular definiert sind, zu entwickeln... diese Singularität als politischen Wert anzuerkennen und diese Anerkennung gerade auch als Bestandteil des eigenen Selbstverständnisses als Christ zu begreifen“ (S. 91). Man müsse fähig sein, in einer Art „doppelter“ oder „differenzierter Identität“ zugleich als gläubiger Christ und als Bürger des säkularen Staates zu leben. Er versucht, diesen – wohl allzu leicht missverständlichen – Begriff zu begründen und die spezifische Aufgabe des Christen in der Kirche zu verdeutlichen, der auch die säkularisierte Welt und den damit verbundenen Pluralismus nicht einfach als lästiges Ärgernis empfinden solle.

Burkhard Zapff (Eichstätt) vergleicht die Gemeinsamkeiten der alttestamentlichen Berufungsszenen. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* (Wien) erläutert die Berufung des ganzen alttestamentlichen Gottesvolkes zur Heiligkeit nach Lev 19,2. *Lothar Wehr* (Eichstätt) behandelt in seinem Vortrag die Berufungsthematik in der Jesus-Überlieferung der Evangelien und im charismatischen Gemeindeverständnis des Paulus: Der Berufene tritt ein in die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus. Berufung ist auch von Beginn an auf die Kirche als strukturierte Gemeinschaft ausgerichtet. *Peter Bruns* (Bamberg) erklärt die vielfältigen Probleme der Konzilsrezeption im vierten und fünften Jahrhundert. *Lothar Roos* (Bonn) erläutert die Bedeutung der Grundlinien der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ und betont die Kontinuität in der Sozialverkündigung der Kirche. *Gunda Brücke* (Fribourg) zeigt die Bedeutung des liturgischen Taufgedächtnisses für eine Erneuerung und Vertiefung der Taufspiritualität. *Stefan Heid* (Rom) erklärt, wie sich der Taufglaube aus Typologie und Dramaturgie der frühen christlichen Bildsprache ablesen lässt.

Hubert Windisch (Freiburg) erörtert pastorale Herausforderungen 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Gegenüber einer verhängten und selektiven Wahrnehmung des Konzils seien die pastoralen Prioritäten zu betonen: Das Gebet sei sowohl als persönlicher wie auch als gemeinschaftlicher

Vollzug und auch als Einweisung in diesen Vollzug Ausgangspunkt für das pastorale Handeln der Kirche. *Andreas Wollbold* (München) behandelt wichtige Aspekte einer Theologie der Pfarrei und weist auf aktuelle Gefährdungen hin. *Wolfgang Vogl* (Augsburg) erläutert den besonderen priesterlichen Weltbezug und die Problematik der inneren Einheit des priesterlichen Lebens im Miteinander von Weltdistanz und Weltzuwendung, besonders im Anschluss an das Konzilsdekret über die Priester. *José R. Villar* (Pamplona) behandelt das Verhältnis von „Säkularität“ und Weltcharakter der gemeinsamen Taufberufung und präzisiert die besondere Berufung der Laien gläubigen.

So unterschiedlich die Beiträge in Bezug auf Einzelthematik und Stil sind, so ist es doch gut gelungen, das Hauptanliegen des Buches klar zum Ausdruck zu bringen: Die schon mit der Taufe gegebene allgemeine Berufung zur Heiligkeit in dieser Welt.

Die christliche Berufung des Getauften zielt darauf, wie der Sauerteig alle Arbeits- und Lebensverhältnisse zu durchdringen. Zugleich aber gehören zu Heilung und Heiligung des Irdischen auch die Distanz und „Entweltlichung“, weil die Weltzuwendung des Christen gerade nicht rein rechtlich ist, sondern Gottes Zuwendung zur Welt teilt. Das Leben des Getauften ist dazu bestimmt, eine tätige Teilnahme und Teilhabe am Leben des Herrn in seiner Kirche zu sein. „Die Bewältigung der normalen beruflichen und familiären Aufgaben in Christus ist nichts rein Profanes und vordergründig bloß „Weltliches“, sondern die konkrete Gestalt des „Gottesdienstes im Alltag““ (S. 13).

Obwohl es sich um Ansprachen handelt, sind die Aussagen in der Regel gut belegt. Nur selten werden Zitate allzu unkritisch

übernommen (so übernimmt *J. Kreiml* problematische Aussagen von *K. Lehmann*, dass sich Kirche und Welt „nicht fein säuberlich unterscheiden“ ließen, oder dass ein „Bruch zur vorkonziliaren Zeit“ bestehe) (S. 80 f.). Die Bezeichnung der Kirche als „Sakrament“ gilt offensichtlich in analogem Sinn, d.h. also nur mit einigen Einschränkungen (Lumen Gentium, 1: „*veluti sacramentum*; „gleichsam“), die man deutlicher herausarbeiten könnte.

Von einer heute sehr verbreiteten Schwierigkeit ist das Buch allerdings nicht immer ganz frei: Bei einigen Beiträgen ist die Lektüre manchmal etwas anstrengend: Gelegentlich wäre etwas weniger Nominalstil und eingestreute Methodenreflexion und mehr Zurückhaltung bei allgemeinen Abstraktionen, undeutlichen Begriffen und dehnbaren Gummiworten (Säkularismus, Fundamentalismus, Pluralismus) wünschenswert. Außerdem wäre ein auch bei vergleichbaren Sammelwerken leider meist fehlendes Namensverzeichnis bzw. Verzeichnis der zitierten Autoren nützlich.

Gewiss sind bei Priestertreffen die mitbrüderlichen Kontakte von erstrangiger Bedeutung; doch ein späteres besinnliches Überdenken der gehörten theologischen Ausführungen und ihrer fundierten Quellen ist auch für die Teilnehmer von großem Gewinn. Das Buch ist gewiss keine anspruchslose Lektüre, jedoch recht empfehlenswert auch für weitere Kreise.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

THEOLOGISCHES unterstützt die Europäische Bürgerinitiative „Einer von uns“!



Der Mensch ist ab dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle ein Mensch. Das hat auch der Europäische Gerichtshof (EuGH) am 18. Okt. 2011 erstmals höchstrichterlich festgestellt. Da aber der Schutz des Embryos vom Augenblick der Empfängnis nicht gewährleistet ist, muss er von den Bürgern durchgesetzt werden. Dazu wurde die Europäische Bürgerinitiative „Einer von uns“ gegründet.

Die Initiative will erreichen, dass die EU sich an ihr eigenes Recht hält und die Finanzierung sämtlicher Aktivitäten beendet, welche zur Tötung menschlicher Embryonen führen (etwa die Forschung mit embryonalen Stammzellen und die Abtreibung).

Wie können Sie diese Initiative unterstützen?

Unterschreiben Sie! Kopieren Sie die letzte Seite (auch mehrmals), auf der sich das Original-Unterschriftenformular der EU für Deutschland befindet, und sammeln Sie Unterschriften. Unterschreiben kann jeder EU-Bürger mit aktivem Wahlrecht, der mindestens 18 Jahre alt ist (16 Jahre in Österreich). Die Unterschriftenlisten senden Sie bitte an:

Europäische Bürgerinitiative
EINER VON UNS
Zionskirchstr. 3
10119 Berlin

Was erreichen Sie mit Ihrer Unterschrift?

Mit Ihrer Unterschrift fordern Sie die EU-Kommission auf, das geltende Gemeinschaftsrecht in der EU-Politik und allen Mitgliedsstaaten anzuwenden und die EU Finanzierung von Aktivitäten, mit denen die Tötung menschlicher Embryonen einhergeht, zu untersagen.

Weitere Informationen erhalten Sie auf: www.1-von-uns.de

