

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 38, Nr. 09/10

Sept/Okt 2008

INHALT

Walter Hoeres

- Abstraktionen im Kampf – Religionsfreiheit im Meinungsstreit 286
- Vorliebe 291

Impressum 294

Peter H. Görg

- „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis!“ – Die heilige Bernadette Soubirous und die Botschaft von Lourdes – *Zum 150jährigen Jubiläum der Erscheinungen von Lourdes* 295

Joseph Schumacher

- Das katholische Formalprinzip der Sakramentalität und das Apostolische Amt als besondere Ausprägung des sakramentalen Prinzips (Teil I) 297

David Berger

- Theologie aus dem Feuer der Heiligkeit – Ein Blick auf Thomas von Aquin 315

BUCHBESPRECHUNGEN

- Reimund Haas** – Thomas Dienberg u.a. (Hrsg): *Spiritualität & Management* 323

- Felizitas Küble** – Wolfgang F. Rothe: *Pastoral ohne Pastor?* ... 257

- Josef Spindelböck** – Christian Schulz: *Die Enzyklika „Humanae vitae“ im Lichte von „Veritatis splendor“ – Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre* 326

WALTER HOERES

Abstraktionen im Kampf

Religionsfreiheit im Meinungsstreit

Cor Jesu, rex et centrum omnium cordium,
miserere nobis.

Aus den Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei

Daß das Thema der Religionsfreiheit neuerdings wieder „in die Diskussion geraten ist“, hat einen ganz bestimmten Grund. Die Priesterbruderschaft St. Pius X. zögert – sie zögert ganz offensichtlich – u.a. deshalb, das römische Angebot einer Einigung anzunehmen, das ihr sogar die Möglichkeit einer Personalprälatur in Aussicht stellt, weil sie sich nach wie vor mit der Religionsfreiheit nicht abfinden kann, wie sie in der Konzilsdeklaration „*Dignitatis humanae*“ verkündet worden ist. Nunmehr hat sich auch die *Una Voce* Korrespondenz den zahlreichen wohlmeinenden Freunden der Bruderschaft angeschlossen und sie beschworen, auf das römische Entgegenkommen einzugehen, das der traditionalistischen Gemeinschaft erstaunliche institutionelle Bestandsgarantien gibt und darüber hinaus endlich die Möglichkeit, als Sauerteig in der Kirche und in die Kirche hineinzuwirken und so mit zu helfen, die Zersetzung des Glaubens nicht von außen, sondern von innen her zu bekämpfen. Und in diesem Zusammenhang ist die überaus anregende Kontroverse zu sehen, die der hoch gelehrte und bekannte, der Piusbruderschaft nahestehende Publizist Dr. Heinz-Lothar Barth einerseits und der verdiente langjährige Herausgeber der *Una Voce* Korrespondenz Dr. Rudolf Kaschewsky im neuesten UVK Heft (3. Quartal 2008) über das immer noch heiß umstrittene Thema der Religionsfreiheit führen.

Wenn wir hier auf diese Kontroverse eingehen, so haben wir weder den Raum noch die Absicht, auf die geschichtliche Entwicklung des Problems und die zahlreichen lehramtlichen Stellungnahmen einzugehen, die Heinz-Lothar Barth für seine These zitiert, daß die Kirche stets die Religionsfreiheit, wie sie „*Dignitatis humanae*“ versteht, abgelehnt und dafür immer das soziale Königtum Christi, das sich über die ganze Gesellschaft erstreckt, eindringlich betont habe. Nur am Rande sei uns hier die Bemerkung gestattet, daß man gerade heute in unserer nüchternen Zeit, die sich die Banalisierung aller Lebensbereiche einschließlich der göttlichen Liturgie so sehr auf die Fahnen geschrieben hat, doch endlich auf den Ausdruck „soziales“ Königtum Christi verzichten sollte, der in fataler Weise an Krankenkassen erinnert! Wir wollen an dieser Stelle einige ganz ein-

fache Überlegungen des gesunden Menschenverstandes darüber vorlegen, was Religionsfreiheit bedeutet und wie sie sich gerade heute für einen traditionstreuen Katholiken darstellt, der die von uns nicht zufällig immer wieder beschworene Mahnung des Konzils ernst nimmt, Schrift und Tradition unversehrt zu bewahren. Daß sich diese Überlegungen auf Glauben und Theologie einerseits und auf die philosophia perennis andererseits, wie sie jedenfalls bis heute immer in der Kirche vertreten wurde, stützen, liegt auf der Hand.

Offensichtlich sind bei unserem Problem drei Aspekte zu bedenken, wobei man sich allerdings fragen kann, ob der erste Gesichtspunkt, nämlich die unumschränkte Geltung des Naturrechtes in Staat und Gesellschaft überhaupt die Religionsfreiheit betrifft. Aber das ist durchaus der Fall, denn die Frage, ob und inwieweit die Herrschaft Christi in unserer Gesellschaft anzuerkennen und durchzusetzen ist, stellt sich erst dann, wenn wir zunächst einmal grundsätzlich und allgemein bereit sind, die naturgegebene Ordnung der Dinge und damit die Schöpfungsordnung als solche zu respektieren. In diesem Sinne ist die Frage einer eventuellen Herrschaft Christi derjenigen der Geltung des Naturrechtes in ähnlicher Weise nachgeordnet wie der Glaube der Vernunft. Bekanntlich vermag nach der Definition des I. Vatikanums der Mensch schon allein aus der Betrachtung der geschaffenen Dinge und somit ohne Zuhilfenahme der Offenbarung zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, des Schöpfers zu kommen und an diese natürliche Erkenntnis knüpft die Offenbarung organisch an, indem sie uns sagt, daß dieser Gott ein Gott in drei Personen ist, in Christus die menschliche Natur angenommen hat usw.

Ganz ähnlich verhält es sich mit Ethik und Naturrecht. Schon die Heiden können, wie uns die großartige Erfahrung der griechischen und römischen Philosophen zeigt und wie dies besonders lichtvoll der hl. Thomas von Aquin begründet, zur Erkenntnis dessen kommen, was der Mensch tun soll. Schon sie kommen zur Entdeckung des Moralprinzips als des obersten Maßstabes aller Ethik, das da lautet: „gut ist das, was der menschlichen Natur entspricht!“. Schon sie werden sich auch fragen, worauf die absolute Verpflichtungskraft vieler Gebote beruht und somit auch auf diesem Wege zur Erkenntnis des Schöpfers kommen, der allein die Möglichkeit und das Recht dazu hat, mir in dieser kategorischen Weise zu sagen: „Du sollst!“. Dabei ergibt sich auch schon der Unterschied von Ethik und Naturrecht aus der Natur der Dinge und kann folglich auch schon von der natürlichen Vernunft – vulgo also von den „Heiden“ – mit Sicherheit ausgemacht werden. Die Ethik fordert von uns die gute Absicht, die das Handeln, das ja auch aus Gewinn- oder Geltungssucht geschehen kann, erst „moralisch“ macht, während sich das Naturrecht auf die Regelung der äußeren Verhältnisse unter den Personen beschränkt und auf dem ebenfalls schon aus sich heraus einsichtigen Grundsatz beruht, den schon Cicero definierte, daß jede Person – somit auch Gott – Anspruch auf das ihr jeweils Zustehende hat.¹

Setzen wir das voraus, dann kann es keineswegs in das Belieben des Staates gestellt sein, ob er sich an das Naturrecht und

damit an die naturgegebene, gerade deshalb aber auch gottgegebene Ordnung der Dinge halten will oder nicht. Wird dennoch und in großem Umfang gegen sie von den liberalen Staaten verstoßen, so ist dafür jene falsche Philosophie verantwortlich, die nun schon seit Jahrhunderten in fortschreitender Eskalation den gesunden Menschenverstand verblendet und ihn unfähig macht, Wahrheit und Bedeutung der beiden Grundsätze, auf denen die ganze Ethik und alles Naturrecht beruhen, weiterhin zu erkennen: „Gut ist das, was der menschlichen Natur entspricht“ und „jede Person hat eine unantastbare Würde und damit Anspruch auf das ihr Zustehende“.

Machen wir die Probe aufs Exempel, die zeigt, daß dieser Aufstand gegen Ethik und Naturrecht schon vor aller Auseinandersetzung mit der Offenbarung und dem Königsanspruch Christi seine Gründe in der fortschreitenden Verschattung der naturgegebenen Vernunft hat. Da haben wir einmal den Existenzialismus aller Art und mit ihm die Lehre von der Geschichtlichkeit der Wahrheit. Diese Strömungen leugnen, daß der Mensch Treuhänder vorgegebener Ordnungen ist und begreifen ihn nur noch als „Entwurf“, dessen eigenschöpferischer Macht und totaler Autonomie es nunmehr anheimgegeben ist, in welche Richtung er sich entwickeln will und was er aus sich machen will.² Auf der anderen Seite steht der Biologismus, der den Menschen nur noch als arriviertes Tier ansieht und in seiner allgemeinen seuchenartigen Verbreitung ganz sicher mitverantwortlich ist für die Freigabe der Abtreibung und die immer lauter erhobene Forderung nach der Euthanasie.³ Last not least ist heute der Agnostizismus zur Signatur unserer geistig müde gewordenen und skeptischen Gesellschaft geworden, der generell auf alles Nachdenken über die letzten Dinge und damit auch über die Grundlagen von Recht und Moral verzichtet. Er ist verantwortlich für den Rechtspositivismus, der die Geltung allen Rechtes und aller Gesetze letzten Endes darauf zurückführt, daß sie erlassen worden sind.

Gottseidank hat sich unser Staat in den ersten zwanzig Artikeln des Grundgesetzes eine Ahnung von dieser unverbrüchlichen Geltung des Naturrechtes bewahrt, daß man heute in Permanenz den Versuch macht, sie und damit die unantastbare Würde des Menschen und seine Verantwortung vor Gott anders und neu zu interpretieren, liegt in der Natur der Sache und ist der Macht jener neuen Ideen zu danken, die keineswegs Ausgeburt überzüchteter Philosophenhirne sind, sondern eine Macht entfalten, die schließlich die ganze Gesellschaft ergreift. Wie sagt doch I.M. Bochenski mit Recht? „Der Philosoph, lächerlich gemacht vom Volke, harmlos in seinen Begriffen lebend, ist in Wirklichkeit eine furchtbare Macht. Sein Denken hat die Wirkung des Dynamit. Er geht seinen Weg, gewinnt Hand um Hand und ergreift schließlich die Massen. Es kommt der Augenblick, wo er siegreich alle Hindernisse überwindet und ungehindert den Gang der Menschheit bestimmt –oder das Lei-

¹ Vgl. dazu unsere Ausführungen: Popper oder der Kampf um das Naturrecht. In: Walter Hoeres: Heimatlose Vernunft (Quaestiones Non Disputatae XI) Siegburg 2005, S. 219 ff.

² Vgl. dazu unseren Aufsatz: Geschichtlichkeit als Mythos und Programm. In: David Berger: Die Enzyklika „Humani generis“ Papst Pius XII. (Editiones Una Voce) Köln 2000, S. 53 ff.

³ Vgl. dazu vom Verfasser: Evolution und Geist (Respondeo 4) 2. Aufl. Siegburg 2003

chentuch über ihre Ruinen breitet“.⁴ Im Lichte dieser Ausführungen sehen wir erst heute, daß die damals so zweckmäßig erscheinende Verbindung von Protestanten und Katholiken in der CDU eben doch einen bedeutsamen Konstruktionsfehler enthielt. Denn die Protestanten kennen nun einmal kein Naturrecht in unserem Sinne, wie das die seltsamen Feststellungen ihres obersten deutschen Repräsentanten Bischof Huber zur Stammzellengesetzgebung erneut gezeigt haben.

Damit haben wir den unverzichtbaren Rahmen abgesteckt, um die viel weitergehende Frage nach dem Königtum Christi in Staat und Gesellschaft zu stellen. Zunächst einmal kann im Lichte der Offenbarung gar kein Zweifel sein, daß es dieses Königtum gibt. Wir brauchen nur an den Kolosserbrief zu denken, der uns unzweideutig sagt, daß „in ihm alles erschaffen ist im Himmel und auf Erden: Sichtbares und Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Mächte. Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze des Alls“. Schon damit ist die heute vor allem in progressiven Kreisen so beliebte „Zweiwelten-Theorie“ widerlegt, die den Eindruck erwecken soll, als sei die Königsherrschaft Jesu eine rein jenseitige Angelegenheit und als sei das unsichtbare Reich der Gnade im protestantischen Sinne deutlich vom Reich dieser Welt unterschieden.

Auf der anderen Seite aber ist es ebenso klar, daß die Anerkennung dieses Anspruches Christi den Glauben voraussetzt, der auf keinen Fall erzwungen werden kann und daß dieser Glaube heute immer mehr verdunstet, so daß wir leider schon von einer nachchristlichen Gesellschaft sprechen müssen, für die schon deshalb nicht mehr vom sozialen Königtum Christi gesprochen werden kann, weil sie ihn gar nicht mehr kennt. Jedenfalls gravitiert unsere Gesellschaft auf diesen Zustand hin und die Entwicklung wird noch befördert durch die Kirchenkrise, die in Wahrheit eine solche des Glaubens ist. An dieser Stelle pflegt sich die Diskussion freilich festzubeißen, weil sie mit Abstraktionen arbeitet, die ihrer eigenen Logik nach zu Schlagwörtern gerinnen, an deren Gebrauch sich inzwischen auch die Konservativen gewöhnt haben. Sie sagen, daß der Irrtum kein Daseinsrecht habe und deshalb auch in der Öffentlichkeit entschieden bekämpft werden müsse oder – um des Toleranzgebotes willen, das selbst ein so unverdächtig Zeuge wie Pius XII. so nachhaltig eingeschärft habe – allenfalls zu dulden sei. Das Argument erweckt den Eindruck, daß „der Irrtum“ eine selbständige Größe sei, sozusagen ein Gespenst, das herum schleicht, um uns und vor allem kleine Kinder anzufallen und zu verderben. Und solches muß man naturgemäß bekämpfen oder muß es allenfalls zähneknirschend dulden und dies doch nur, um noch größeres Übel zu vermeiden.

Aber den Irrtum an sich gibt es nicht. Es gibt nur konkrete Personen, die als geistbestimmte Wesen – Agnostizismus oder nicht – eben doch nach der Wahrheit suchen und daher dem Irrtum verfallen können. Mit Recht sagt daher Kaschewsky in dem erwähnten UVK-Heft: „Ein solcher Dualismus (zwischen Wahrheit und Freiheit: meine Anmerkung) verkennt, daß, wenn die Wahrheit nicht als unerreichbares Abstraktum im Raum

schwebend gedacht ist, die ganz persönliche und ganz konkrete Entscheidung für das Wahre nur in Freiheit geschehen kann“.⁵ Ebenso abstrakt ist allerdings die Rede von dem Recht oder der Freiheit der Person, die von der Gegenseite immer wieder gegen das alleinige Recht der Wahrheit ausgespielt wird. Denn die recht verstandene Würde und damit auch die Freiheit der Person besteht ja gerade darin, die Wahrheit zu suchen und vor allem sie schließlich zu besitzen. Ihr Anspruch, ihr Recht, ihre Würde sind daher gerade *nicht* im Sinne des liberalen *laissez-faire* oder in dem der Lessingschen Wurschtigkeit in Weltanschauungsfragen zu deuten. Ganz in diesem Sinne betont gerade „*Dignitatis humanae*“ ausdrücklich die Verpflichtung eines jeden Einzelnen, nach der Wahrheit zu suchen: eine Verpflichtung, die sinnvoll nur ausgesprochen werden kann, wenn man davon überzeugt ist, daß diese Suche ihrerseits keine Spielwiese für freie Geister ist, sondern daß der Besitz der Wahrheit das Heil und die Nahrung des Geistes ist.

Aber es führt kein Weg daran vorbei, daß der Glaube an Christus nur möglich, sinnvoll und Gott wohlgefällig ist, wenn er auf einer freien Entscheidung beruht. In diesem Sinne konzediert Kaschewsky seinem Kontrahenten Heinz-Lothar Barth (und mithin auch der Piusbruderschaft), daß „er keineswegs irgendwelche Formen direkten Zwanges propagiert, die katholische Religion anzunehmen oder weiter zu verbreiten.“ Aber dann stellt sich natürlich die Frage, was unter solchen Umständen und Einschränkungen der Kampf gegen die Religionsfreiheit überhaupt noch erreichen will. Sie stellt sich umso mehr als es sich hier naturgemäß um eine praktische Frage handelt, die als solche jenseits aller Wunschvorstellungen und theoretischen Erwägungen ganz einfach darauf gerichtet ist, was wir *hic et nunc* tun sollen. Kaschewsky bringt genau diesen Aspekt des Problems auf den Punkt. „Also: Religionsfreiheit – nein! Religionszwang – auch nein! Was dann? Soll das Ideal etwa ein Mittelweg, eine Art ‚indirekten Zwanges‘ sein? Und wie soll dieser konkret aussehen?“⁶

Dabei ist durchaus zu konzedieren, daß der christliche Staat Ideal ist und bleibt, wie das die Päpste der Vergangenheit immer wieder hervorgehoben haben. Doch hier kommt die geschichtliche Dimension des Problems ins Spiel, die die Gegner der Religionsfreiheit leider zu wenig beachten. Dabei wissen wir wohl, welche Verheerungen die Rede von der Geschichtlichkeit der Wahrheit nach dem Konzil angerichtet hat, wie sehr sie verantwortlich gewesen ist für die Neuinterpretation der Glaubenswahrheiten, die diese bis zur Unkenntlichkeit verwässern. Aber darum geht es hier nicht! Vielmehr ist ein Reich denkbar, in dem der Glaube allgemein herrscht und so zur dominierenden gesellschaftlich geistigen Macht wird, wie das in früheren Epochen der abendländischen Geschichte der Fall war. Dann würde sich selbstredend auch die Frage der Religionsfreiheit ganz von neuem stellen. Gewiß ist dieser Ausblick auf ein Reich, in dem sich die Frage der Religionsfreiheit schon deshalb erübrigt, weil der Glaube in ihm wieder zur gelebten Selbstverständlichkeit wird, Utopie. Aber wir müssen von den

⁴ I.M. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart München 2. Aufl. 1951 S.9

⁵ Rudolf Kaschewsky: „*Credere non potest, nisi volens*“. IN: UVK 3. Quartal 2008 S. 258

⁶ A.a.O.

Linken lernen, daß die Utopie sehr oft gewaltige motivierende Macht hat. *Utopie* ist dieser Ausblick aber vor allem deshalb, weil bei uns die Mission, der missionarische Elan früherer Generationen fast vollständig zum Erliegen gekommen ist und durch die Bereitschaft zum „echten Dialog“ ersetzt worden ist, der der Überzeugung des anderen a priori den gleichen Wahrheitsanspruch einräumt wie der eigenen. Dazu geben uns die Forderungen der Religionsfreiheit und Toleranz weder Anlaß noch Recht!

Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch schon, daß diese Forderungen ihrerseits heute weniger denn je davor gefeit sind, zum abstrakten Fetisch zu werden und damit der Ideologisierung zu verfallen. Man muß sich nur an den missionarischen Eifer erinnern, mit dem kirchliche Instanzen nach dem Konzil sich bemüht haben, gewachsenen katholischen Staaten wie Spanien ihre katholische Verfassung auszureden und sie auf neue laikale Strukturen festzulegen. Nicht selten konnte man dabei den Eindruck haben, als habe man es mit Freimaurern zu tun, die ihre laizistischen Ideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit mit Brachialgewalt durchsetzen wollen: so als sei es eines der vornehmsten Ziele ausgerechnet der Kirche, allenthalben die Säkularisierung voranzutreiben.

Religionsfreiheit wird auch dann zur Ideologie, wenn man – um im Bilde zu reden – nach dem Rasenmäherprinzip zunächst alle Häuser zerstört, damit auch die, welche vorher kein Haus besaßen, nunmehr die gleichen Chancen haben. Sie sprechen von der Person und *ihren* Rechten, die das Konzil nun endlich entdeckt habe und übersehen dabei allzu rasch und gerne, daß zu ihrer Entfaltung und Mündigkeit auch das substantielle Leben des objektiven Geistes, Tradition, überlieferte Religion, Sitte und Herkommen gehören, ohne die der Geist des Einzelnen im luftleeren Raum, im Vakuum aufwächst. Sie reden unentwegt von Geschichte und „Geschichtlichkeit“, aber sie verstehen sie doch nur einseitig als Wandel von Epoche zu Epoche und eben nicht mehr als Überlieferung. Und aus diesem Grunde sind sie nur allzu bereit, überkommene Bastionen zu schleifen, unsere geschichtlich gewachsenen und selbst noch von den Agnostikern und Liberalen anerkannten christlich abendländischen Lebensformen preiszugeben, um etwa den Muslimen die gleichen Rechte zu konzedieren.

Vor allem aber sollten die so enrasierten Verfechter der neuen Religionsfreiheit vorsichtig sein, wenn sie ihren Kontrahenten immer wieder Intoleranz vorwerfen. Wie intolerant diejenigen sein können, die sich für ihre neue Toleranz unentwegt auf den sogenannten Konzilsgeist und den Pluralismus der modernen Gesellschaft berufen, haben wir in den letzten Jahrzehnten immer wieder von neuem erfahren. Da haben weder das erste noch das zweite noch das neue und vorläufig endgültige Motu proprio des Hl. Stuhles Abhilfe geschaffen. Die Freunde der alten Messe wurden ausgegrenzt, schikaniert und bis in die letzten und entlegensten Kapellen verbannt. Bände könnte man schreiben über die kleinlichen Pressionen, bürokratischen Hindernisse und immer neuen Auflagen, denen die Freunde der Messe ausgesetzt worden waren *und* offenbar zum großen Teil auch noch sind, die Jahrhunderte hindurch von so vielen Heiligen und Bekennern gefeiert worden ist. Blättert man die Jahrgänge entsprechender Zeitschriften wie etwa der *Una Voce* Korrespondenz durch und hört man die Berichte zahlreicher Freunde, dann ist man entsetzt darüber, mit welcher granitenen Intoleranz selbst Verstorbenen der letzte Wunsch verweigert wurde, ein Requiem im alten Ritus zu bekommen.

Im gleichen Heft der *Una Voce* Korrespondenz, in dem Heinz Lothar Barth und Kaschewsky ihre Kontroverse über die Religionsfreiheit austragen, legt Michel Mohrt, Mitglied der *Academie francaise* die Gründe seiner Vorliebe für die traditionelle Liturgie dar. Er berichtet über seinen Vater, der sehr fromm war. Und dann kommt ein Satz, der schlaglichtartig die „Toleranz“ beleuchtet, wie sie nach dem Konzil im Innenraum der Kirche praktiziert wurde. Und wir können aufgrund unserer reichen kirchenpolitischen Aktivität in den letzten Jahrzehnten bezeugen, daß das, was er hier aufführt, so oder ähnlich immer wieder geschehen war und somit kein Einzelfall ist, den wir ungerechtfertigterweise verallgemeinern. Als der Vater starb, wünschte Michel Mohrt, daß das *Salve Regina* gesungen werde, das der Verstorbene so sehr geliebt hat. „Das war kurz nach dem Konzil und man hat es mir abgeschlagen. Es gelingt mir bis heute nicht, das zu verzeihen.“ Dem ist nichts weiter hinzuzufügen.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.

WALTER HOERES

Vorliebe

DE GUSTIBUS NON EST DISPUTANDUM.

Vorliebe ist eine schöne Sache und es wäre eine lohnende Aufgabe auch für die Theologie, noch gründlicher und dies ohne jede Zuflucht bei Ethymologie und Philologie den sachlichen Unterschied und Zusammenhang von Vorliebe und Wohlgefallen zu untersuchen. Denn der Begriff des „Wohlge-

fallens“ hat ohne Zweifel große theologische Bedeutung. Wenn es zutrifft, daß alles Seiende als solches gut ist und somit der scholastische Satz gilt: „ens et bonum convertuntur“, dann betrachtet Gott die gesamte Schöpfung mit Ausnahme des Bösen mit Wohlgefallen: ist sie doch in ihrer Wirklichkeit und jeweiligen Seinsvollkommenheit Abglanz seiner eigenen unendlich heiligen und vollkommenen Seinsfülle. Mit besonderem Wohl-

gefallen aber ist er, wie die Offenbarung berichtet, *den* Geschöpfen zugewandt, die ihm besonders nahe stehen: Christus, Maria und den Heiligen.

Vom Wohlgefallen unterscheidet sich die Vorliebe durch ihren exklusiven Charakter. Bedeutet sie doch, daß ich dem einen den Vorzug vor dem anderen gebe. Aber es würde sich nicht um „Vorliebe“ handeln, wenn sie auf einer freien Wahl beruhte. Vielmehr verwenden wir das Wort gerade dann, wenn es sich um eine Neigung handelt, die wie von selbst unserer Natur entspricht und aus unserem ganzen Naturell entquillt. In diesem Sinne mag man bisweilen sogar sagen, daß uns die Vorliebe überwältigt und es ist so auch möglich, daß wir uns von ihr gar keine Rechenschaft geben. Dann kann die Vorliebe zur Ideologie werden, bei der der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Sie wiederum kann nur durch die kritische psychologische Reflexion entzaubert werden, bei der ich mich frage, wieso ich überhaupt zu dieser Meinung komme und ob ich sachliche Gründe für sie habe oder sie nur bejahe, weil sie mir sympathisch ist.

Wir verstehen jetzt, warum neuerdings auch der ursprünglich so edle und inhaltsreiche Begriff der „Vorliebe“ zum Schlagwort werden konnte in einer innerkirchlichen Debatte, die schon längst nicht mehr „der Kampf der Geister in den Lüften ist“, von dem einst Reinhold Schneider sprach, sondern zum Tummelplatz von Schlagworten geworden ist, die den Gegenspieler mit einer einzigen erledigenden Gebärde fertig machen, wie sie das Schlagwort eben ist. So konnten wir neuerdings immer wieder in Leserbriefen, die sich über das *Motu proprio* und die damit geschaffene neue Situation in der Liturgie ärgerten, die Bemerkung lesen, der Papst habe halt diese Vorliebe für die alte Messe: so als sei ihre Rehabilitierung auf seinen persönlichen Geschmack zurückzuführen – wenn nicht gar eine Geschmacksverrückung. Und hier befindet sich der Verfasser dieser Zeilen – bei aller Bescheidenheit – in der allerbesten Gesellschaft. In einem hymnisch getragenen Bericht über eine Tagung des Lindenthals-Instituts zu Köln glaubt Dr. Franz Norbert Otterbeck feststellen zu müssen: „Wenn Hoeres (Theologisches Sp. 153) die ‚Piusbruderschaft‘ nebenbei vom Vorwurf des Integralismus entlastet, so spielt ihm da seine Vorliebe für die ‚alte Messe‘ einen Streich“.¹

Ist, so müssen wir hier fragen, Otterbeck und allen, die so argumentieren, noch nie der Gedanke gekommen, daß es auch *sachliche* Gründe geben kann, für die alte Messe zu optieren und daß es zu einem fairen Dialog gehört, dem anderen a priori zuzubilligen, daß er sich nicht von möglicherweise uneingestanden Sympathien leiten läßt, sondern von solchen Gründen? Wobei es zunächst gar keine Rolle spielt, ob sie vom Kontrahenten akzeptiert und als richtig angesehen werden oder nicht! So aber rückt der Hinweis auf die Vorliebe wie von selbst in die ungute Nähe jener halb verzeihend, halb mitleidig lächelnden progressiven „Psychologen“ in der Kirche Gottes, die ihren „konservativen“ Gegenspielern nun schon seit Jahrzehnten nicht mit Gegenargumenten kommen, sondern mit Psychologie, indem sie dieselben als Nostalgiker, Romantiker und *summa summarum* als die Alten klassifizieren, die mit dem Fortschritt in der Kirche nicht mehr Schritt halten können.

Zwar sind wir mit vielen Freunden der Meinung, daß die Piusbruderschaft nunmehr unter dem wohlwollenden Pontifikat von Benedikt XVI. sich endlich mit Rom einigen und die ihr angebotene Vereinbarung annehmen sollte, solange noch Zeit ist. Aber der verstorbene Erzbischof Lefebvre hat immer wieder betont, daß die Krise der Kirche nicht nur eine solche der Liturgie sei und man daher nicht wie das Kaninchen auf die Schlange nur auf den Unterschied von tridentinischer Messe und moderner Eucharistiefeyer schauen sollte. Vielmehr handele es sich um eine Glaubenskrise von nie dagewesenem Ausmaß und wer unsere jahrzehntelangen Ausführungen in dieser Zeitschrift und in anderen Organen gelesen hat, wird wohl kaum behaupten, daß diese Behauptung übertrieben ist. Und die Krise sei deshalb so groß, weil die Bischöfe bis auf wenige Ausnahmen dazu schweigen würden, daß auf den Lehrstühlen der Theologie und von den berufenen Verkündern nahezu jede Glaubenswahrheit kritisch hinterfragt und bis zur Unkenntlichkeit verwässert werde!

Schlimmer noch erscheint die unmittelbare Beleidigung Christi: man sehe sich nur die Art des Kommunionempfanges in vielen Kirchen an, die der beste Beweis dafür ist, daß auch der Glaube an die Realpräsenz weithin „verdunstet ist“. Was wir jetzt wieder hier auf einer Sommerreise erlebten, dreht einem buchstäblich den Magen um, wie der Volksmund sagt. Hier ist unsere Wertschätzung der Priesterbruderschaft zu verorten, aber auch die unsachliche Kritik, mit der sie Otterbeck in dem genannten Bericht überzieht. Jedenfalls hängt es vom Ausmaß und der Einschätzung der kirchlichen Krise ab, wie man ihre Aktivitäten beurteilt. Mit Briefen an die Oberhirten und Vorträgen hinter verschlossenen Türen ist die „Selbsterstörung der Kirche“, wie sie schon Papst Paul VI. beklagte, offensichtlich nicht zu steuern. Das bezeugen unsere Korrespondenzen hinreichend genug.

WALTER HOERES

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln

E-mail: b08031968@googlemail.com

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

Verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn,

Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):

Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)

Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF

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

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

ISSN 1612-6165

¹ Franz Norbert Otterbeck: Die Revolution tagt in Lindenthal. Unbedingte Überzeugungen gefährden die ‚Demokratie‘. Ein Bericht und Kommentar. In: Theologisches Juli /August 2008 Sp. 270.

„Ich bin die Unbefleckte Empfängnis!“ – Die heilige Bernadette Soubirous und die Botschaft von Lourdes

Zum 150jährigen Jubiläum der Erscheinungen von Lourdes

Im Jahre 1858 erschien der damals 14jährigen Müllerstochter Bernadette Soubirous zwischen dem 11. Februar und dem 16. Juli insgesamt achtzehn Mal die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria. Der kleine und bis dato unbedeutende Ort Lourdes in den französischen Pyrenäen entwickelte sich in der Folge zu einer der berühmtesten Wallfahrts- und Gnadenstätten der katholischen Welt. Wir wollen die Geschichte Bernadettes und Lourdes anlässlich des 150jährigen Jubiläums vorstellen, aufgrund dessen nicht nur der 22. Internationale Marianisch-Mariologische Kongress der Päpstlichen Marianischen Akademie vom 4.-8. September in Lourdes stattfinden wird, sondern der Heilige Vater selbst vom 13.-15. September einen Besuch des Erscheinungsortes angekündigt hat. Sein Vorgänger, Johannes Paul II., war der erste Papst, der diesen Wallfahrtsort besuchte (15.8.1982).

Kindheit und Jugend Bernadettes

Am 7. Januar des Jahres 1844 erblickt Bernadette Soubirous als Tochter des Müllers François Soubirous und dessen Frau Louise geborene Castèrot in der Mühle Boly im Pyrenäenort Lourdes das Licht der Welt. Sie wird bereits zwei Tage später in der Pfarrkirche St. Peter auf den Namen Marie-Bernarde getauft. Ihre Kindheit ist bestimmt durch Armut und Schicksalschläge. So muss sie mit 10 Monaten zu einer Amme nach Bartrès gegeben werden, da der Mutter aufgrund eines Unglücks die Milch versiegte. Erst mit 26 Monaten kann sie zurück zu den Eltern in die Boly-Mühle kehren und dort bis zu ihrem 10. Lebensjahr verbleiben. Am 24. Juni 1854 muss die Familie die Mühle verlassen und eine neue Bleibe suchen. Mit 11 Jahren erkrankt Bernadette an der Pest (andere Quellen sprechen von Cholera), die sie nur mit einer schmerzhaften Behandlung überlebt, bei der das faule Fleisch immer wieder mit Stroh abgerieben wird. Als Folgeerkrankungen leidet sie an Asthma und einer Knochentuberkulose die sie zeitlebens behält und an deren Folgen sie bereits mit 35 Jahren stirbt. Einen tiefen Trost findet sie zeitlebens im katholischen Glauben, der sich besonders in einer ausgeprägten Marienverehrung zeigt.

Da der Vater keine Arbeit und keine Wohnung findet, zieht die Familie im November 1856 ins „Cachot“, das ehemalige Gefängnis der Stadt, und wohnt in den feuchten und ungesunden Zellen. Im September 1857 kehrt Bernadette zu ihrer Amme nach Bartrès zurück, da diese eine Hilfe für die Hausarbeiten, das Schafehüten und ihren zweijährigen Sohn benötigt. Neben den schweren Arbeiten widmet sich die junge Bernadette dem Studium des Katechismus, um sich auf die Erste Heilige Kommunion vorzubereiten. Aufgrund der begrenzten Zeit und ihres mangelnden Intellekts fällt ihr dies sehr schwer. Die Sehnsucht nach seiner Familie lässt das Mädchen bereits im Januar 1858 nach Lourdes zurückkehren.

„Ich sah eine weißgekleidete Dame“

Am 11. Februar gegen 11 Uhr vormittags machen sich Bernadette, ihre kleinere Schwester Antoinette und die Freundin Jeanne Abadie auf, um Brennholz für das kalte und feuchte „Cachot“ und Knochen zu sammeln, die man verkaufen könnte. Gegenüber der Grotte von Massabielle will sich Bernadette gerade die Schuhe ausziehen, um einen Mühlkanal zu über-

queren. Plötzlich hört sie im Gebüsch oberhalb der Grotte ein lautes Geräusch. Später berichtet Bernadette: „Ich erhob die Augen zur Grotte und sah eine weißgekleidete Dame. Sie hatte ein weißes Kleid, einen Schleier, der ebenfalls weiß war, einen blauen Gürtel und eine gelbe Rose auf jedem Fuß.“

Während ihre Begleiterinnen nichts von der Erscheinung bemerken, kniet sich Bernadette instinktiv nieder und beginnt zu beten. Die Erscheinung lächelt ihr zu und wechselt in die Grotte über. Die Erwachsenen, denen das Mädchen von den Ereignissen erzählt, wollen Bernadette klar machen, dass es sich um einen Traum oder eine Halluzination gehandelt habe. Am folgenden Sonntag, den 14. Februar kehrt Bernadette nach der hl. Messe mit mehreren Freundinnen zurück zur Grotte. Diesmal haben sie ein Fläschchen Weihwasser mitgenommen, um eine dämonische Ursache der Erscheinung auszuschließen. Die Dame erscheint wieder. Als Bernadette sie mit dem Weihwasser besprengt, lächelt sie und neigt den Kopf. Wie bei der ersten Erscheinung entschwindet sie, nachdem Bernadette den Rosenkranz zu Ende gebetet hat. Besonders eindrucksvoll verläuft die dritte Erscheinung am folgenden Donnerstag, den 18. Februar. Diesmal nimmt Bernadette Papier und Tinte mit und bittet die Dame, ihren Namen niederzuschreiben. Diese aber spricht nun erstmals mit dem Mädchen und sagt ihm, dass das nicht nötig sei. Ferner erhält Bernadette die erste Botschaft: „Würden Sie die Güte haben, 15 Tage lang hierher zu kommen? Ich verspreche Ihnen nicht, Sie in dieser Welt glücklich zu machen, wohl aber in der anderen.“ Mehrere Besonderheiten sind hervorzuheben: die Dame spricht Bernadette in ihrer Heimatsprache an, dem Bigourdan-Dialekt, und sie erweist dem Mädchen einen ungewöhnlichen Respekt, indem sie es siezt. Die Leidensankündigung wird Bernadette ihr ganzes, kurzes Leben vor Augen behalten und sie ist zugleich ein Trost in ihren schwersten Stunden.

Bernadette hält sich an das Versprechen und geht in den folgenden Tagen allmorgendlich zur Grotte. Freitags, den 19. Februar erfolgt wieder eine schweigende Erscheinung. Die Seherin hat eine geweihte Kerze mit zur Grotte gebracht und entzündet. Trotz strenger Polizeiverhöre, die folgen, und des Verbots der Eltern, eilt Bernadette zu „Aquero“ („Jene“). Nur zweimal bleiben die Erscheinungen aus unerfindlichen Gründen aus (Montag, den 22. Februar und Freitag, den 26. Februar), ereignen sich aber dafür zu einem späteren Zeitpunkt. Die Nachricht von den wunderbaren Ereignissen breitet sich in der Folgezeit weit über Lourdes hinaus aus und es sind bei jedem Mal mehr Leute, die Bernadette auf ihrem Weg zur Grotte folgen. Während es am 23. Februar noch etwa 100 Personen waren, sind es am 1. März bereits 1500 und am 4. März, an dem für einige Wochen die letzte Erscheinung stattfindet, wird die Seherin von beinahe 8000 Menschen begleitet.

„Buße! Buße! Buße!“

Man kann die Erscheinungen in drei Phasen einteilen: Die erste Phase ist jene der stillen Kontemplation, die bis zum 24. Februar andauert und in der Bernadette neben einem persönlichen Gebet ein Geheimnis anvertraut wird, das allein ihr gilt. Es folgt die zweite Phase in deren Mitte der Aufruf zur Buße steht: „Buße! Buße! Buße“ (24. Februar), „Küssen Sie als Sühne für die Sünder die Erde!“ (24. und 27. Februar). Zu diesen

Aufrufen kommt die Aufforderung aus einer unbekanntem Quelle zu trinken und ein Kraut zu essen, das in der Nähe der Quelle wächst, die Bernadette in der Grotte unter einer dicken Schicht aus Steinen und roter Erde tatsächlich entdeckt (25. Februar). Erst nach mehrmaligem Ausschöpfen kann sie das Wasser trinken und von diesem Tag an beginnen auch die Anwesenden aus der Quelle zu trinken und das Wasser den Kranken mitzubringen. Das erste beglaubigte Wunder ereignet sich am 01. März als Catherine Latapie-Chouats deformierte Hand plötzlich geheilt ist, nachdem sie das Wasser „gebrauchte“. Bis zum April 1860 werden sieben Heilungen offiziell bestätigt.

Die dritte Phase wird eingeleitet durch die Bitte „Sagen sie zu den Priestern, dass man in Prozessionen hierher kommen und eine Kapelle bauen soll.“ (2. März). Diese Bitte wird vom Pfarrer an die Forderung geknüpft: „Wenn die Dame wirklich eine Kapelle haben will, so soll sie ihren Namen sagen und den Rosenstrauch der Grotte zum Blühen bringen.“ Doch am 4. März als man zum Abschluss ein besonderes Wunder erwartet, erfolgt eine schweigende Erscheinung und Bernadette geht 20 Tage nicht zur Grotte weil sie keinen Drang dazu verspürt. Die Behörden beginnen, das Gelände abzusperren und Prozesse gegen jene zu führen, die dennoch dorthin eilen. Erst in der Nacht vom 24. auf den 25. März (Mariä Verkündigung!) fühlt sich Bernadette zur Grotte hingezogen. Nun erscheint Maria und Bernadette berichtet: „Sie hob die Augen zum Himmel, faltete zum Zeichen des Gebetes die Hände, die sie ausgestreckt zur Erde gehalten hatte, und sagte zu mir im Dialekt dieser Gegend: ‚Que soy era Immaculada Councepciou!‘ “ „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis!“ Als Bernadette diese Worte dem Pfarrer mitteilt, wird auch dieser nachdenklich, da Bernadette diesen theologischen Ausdruck nicht kennen konnte. Noch zweimal sieht Bernadette die himmlische Jungfrau in der Folgezeit, doch nun schweigt Maria. Am 7. April bemerkt ein Arzt, dass die Seherin während der Vision eine Hand über eine brennende Kerze hielt, ohne sich zu verbrennen. Am 16. Juli geht Bernadette bei anbrechender Dunkelheit zur Grotte. Da diese versperrt ist, muss sie von der gegenüberliegenden Seite des Flusses Gave dorthin schauen. „Mir schien, ich sei an der Grotte ohne größere Entfernung als früher. Ich sah nur Maria. Nie sah ich sie so schön!“

„O Maria, Dein Kind kann nicht mehr“

Bernadettes kurzes Leben ist, wie es die Gottesmutter ihr vorausgesagt hatte, nicht von weltlichem Glück geprägt. An ihr

wird deutlich, wie fatal die Bewertung eines menschlichen Lebens nach unseren Maßstäben ist. Von 1860-66 muss sie wegen ihres schweren Asthmas im Krankenhaus in Lourdes bleiben. Diese Zeit der Besinnung führt die Heilige zur Entscheidung, Ordensfrau zu werden. 1866 tritt sie schließlich bei den „Schwestern der Liebe“ in Nevers ein und wählt als Ordensnamen ihren Taufnamen Marie-Bernard. Vor ihrem endgültigen Ordenseintritt begibt sie sich zum letzten Mal an die Grotte, zu der sie nie wieder zurückkehren wird. Entgegen der Selbstbezeichnung ihres Ordens erfährt sie im Kloster keine Liebe, sondern die Verachtung und den Neid ihrer Mitschwestern und Oberin. 1876 schreibt Schwester Marie-Bernard einen persönlichen Brief an den nunmehr seligen Papst Pius IX., in dem sie ihm bedeutet, dass er unter dem besonderen Schutz Mariens stehe, da er ja 1854 jenes Dogma verkündet hat, das Maria mit ihrem Ausspruch „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis“ bestätigte. Nachdem Bernadette ihre ewigen Gelübde abgelegt hat (22.9.1878) verstärken sich ihre Leidenssymptome so sehr, dass sie in ihr Tagebuch schreibt: „O Maria, meine zärtliche Mutter, Dein Kind kann nicht mehr. Sieh vor allem meine geistige Not. Habe Mitleid mit mir und bewirke, daß ich mit Dir im Himmel sein werde.“ Ihr Lebensende ist geprägt durch schwere physische und psychische Qualen und sie kann sich nicht mehr genau an ihre Visionen erinnern. Doch sie erbittet keinen Trost von Maria, sondern Kraft und Geduld. In ihrem Todeskampf, der am 16.4.1879 um 15 Uhr, der Todesstunde des Erlösers, beendet ist, betet sie „Heilige Maria, Mutter Gottes bitte für mich arme Sünderin, arme Sünderin ...“.

Das heiligmäßige Leben Bernadettes findet seine Bestätigung in der Selig- (14.6.1925) und Heiligsprechung (8.12.1933) dieser schlichten Ordensfrau.

Bereits 1860 schließt eine bischöfliche Untersuchungskommission ihre Arbeit über die Erscheinungen in Lourdes mit einer positiven Stellungnahme ab und am 18.1.1862 erklärt der zuständige Bischof: „Die Jungfrau Maria ist tatsächlich Bernadette Soubirous erschienen.“ Man errichtet eine Basilika, deren Bau 1870 fertiggestellt ist und Lourdes entwickelt sich zu einem der größten Wallfahrtsorte der Welt. Die Heilungen, die sich an der Grotte zutragen, sind so zahlreich, dass ein „Medizinisches Büro“ eingerichtet wird, das diese untersucht. Bis zum heutigen Tag ereigneten sich, gemäß den strengen Richtlinien der Kirche, in Lourdes 67 Heilungen, die auch als Wunder anerkannt wurden.

*Dr. Peter H. Görg
Burgstr. 12, 56244 Hartenfels*

JOSEPH SCHUMACHER

Das katholische Formalprinzip der Sakramentalität und das Apostolische Amt als besondere Ausprägung des sakramentalen Prinzips

I. Das katholische Formalprinzip der Sakramentalität. Der Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien als besonderes Kennzeichen der katholischen Frömmigkeit.

Während das Gebet ein spontaner Ausdruck jeder Art von Frömmigkeit ist und eine selbstverständliche Übung in jeder Religion, ist ein besonderes Kennzeichen der katholischen Frömmigkeit der Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien.

Die Sakramente haben jeweils zwei Aspekte, zum einen die Gottesverehrung, zum anderen die Begnadigung des Menschen. Ihr eigentliches Wesen liegt jedoch in der Verknüpfung der Heilsgnade mit einem äußeren Symbol¹.

Wenn wir von der sakramentalen Struktur der Kirche sprechen, müssen wir sehen, dass diese im Grunde nichts anderes ist als die folgerichtige Weiterführung der Idee der sichtbaren Kirche und letzten Endes der sichtbaren Erlösung durch den

menschgewordenen Gottessohn. In der sakramentalen Struktur der Kirche begegnet uns demnach nichts anderes als eine konsequente Weiterführung des Geheimnisses der Inkarnation. Dem Ursakrament der Menschheit Christi entspricht das Sakrament der Kirche. Das Sakrament der Kirche wiederum wirkt sich aus in sieben Einzelsakramenten. Nur wer den richtigen Zugang zur Inkarnation des Wortes, des Logos, hat, kann auch Zugang zu den Sakramenten finden.

Das Prinzip der Sakramentalität meint, paradox ausgedrückt, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Es geht hier ja um eine Verlängerung des Geheimnisses der Inkarnation. Die sichtbare Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn erhält ihre Fortsetzung in der sichtbaren Kirche, die sich in den sieben Sakramenten entfaltet.

Wie das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ ausdrücklich betont, gründet die sakramentale Struktur des Heiles im Geheimnis der Inkarnation, weil die Menschheit Jesu, die hypostatisch mit der göttlichen Natur des Logos vereinigt war, das Instrument unseres Heiles ist².

Dabei ist es der Glaube der Kirche, dass alle Gnade und folglich auch die Gnade, welche die Sakramente vermitteln, in der Passion Christi ihren Ursprung haben. Die Kirchenväter beschreiben deshalb die Seitenwunde des Gekreuzigten als die Quelle, aus der die Sakramente der Kirche hervorfleßen. Sie verstehen die Kirche als das Ursakrament und begreifen die Sakramente im Einzelnen von diesem Ursakrament her. Das ist ein Bild, das auch Thomas von Aquin (+ 1274) aufgegriffen hat³.

Was ist ein Sakrament? Ein Sakrament ist die Verleiblichung eines übernatürlichen Geheimnisses, oder, allgemeiner ausgedrückt, die Manifestation des sich den Menschen zuwendenden Gottes. Dabei wird die Gnade im Sakrament zeichenhaft dargestellt und vermittelt.

Wir zählen sieben Sakramente. Unter ihnen nehmen die Sakramente der Eucharistie und der Buße eine Sonderstellung ein. Sie sind *die* Sakramente des christlichen Lebens, weil sie im Unterschied zu den übrigen Sakramenten wiederholt empfangen werden bzw. weil in ihrem mehr oder weniger häufigen Empfang sich in spezifischer Weise die Frömmigkeit des katholischen Christen konkretisiert: „Ich gehe zu den Sakramenten“, sagt man. Das bedeutet: „Ich gehe zur Beichte und zur Kommunion. Die Eucharistie und das Bußsakrament sind also die Sakramente schlechthin, so kann man es ausdrücken. Als Sakrament der Endsündigung geht das Bußsakrament dem Sakrament der Eucharistie voraus, nicht in jedem Einzelfall, aber grundsätzlich⁴.

Im Sakrament der Eucharistie oder im Sakrament des Altars spiegelt sich die Grundidee der Kirche am leuchtendsten wider, sofern es, mehr noch als die anderen Sakramente, die Eingliederung der Gläubigen in Christus und in die Kirche zum Inhalt hat. Es geht hier um die urchristliche Zentralidee vom unzertrennlichen Verbundensein des Christen mit Christus, von seinem dauernden und permanenten „ειναι εν Χριστω“⁵.

Die Sakramente verwirklichen, erneuern und stärken nicht nur die Gemeinschaft mit Christus, sie verwirklichen, erneuern und stärken auch die Gemeinschaft mit der Kirche. Die Verbindung mit dem erhöhten Herrn erfolgt in den Sakramenten durch die Kirche. Das heißt: Die Vereinigung mit der Gemeinschaft der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus, der Gläubige vereinigt sich mit Christus, indem er sich mit der Kirche vereinigt. Darin wird die soziale Struktur des Heiles deutlich, die von grundlegender Bedeutung ist im Christentum. Die Vereinigung mit der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus. Die Vereinigung mit Christus aber bewirkt die Vereinigung mit Gott. Die Vereinigung mit Gott erfolgt demnach durch die Menschheit Christi.

Das war schon immer die Lehre der Kirche, bereits in der Zeit der Kirchenväter, wenngleich das nicht immer genügend hervorgehoben wurde.

Wie die Offenbarung und die Erlösung grundsätzlich nicht individueller Natur sind, so stellt auch die Gnade, die durch die Sakramente vermittelt wird, nicht eine private Beziehung zwischen der Seele und Gott oder Christus her, sondern der Christ empfängt die Gnade immer als Glied der Kirche.

In diesem Sinne erklärt Matthias Joseph Scheeben (+ 1888), das Geheimnis der Kausalität der Sakramente beruhe nicht so sehr auf der übernatürlichen Wirksamkeit eines sinnlichen Ritus oder Zeichens wie auf dem Dasein einer Gesellschaft, die unter den Erscheinungsformen einer menschlichen Einrichtung göttliche Wirklichkeit berage⁶. „Alle Sakramente sind wesenhaft ‚Sakrament in der Kirche‘; in ihr allein bringen sie demnach auch ihre volle Wirkung hervor, denn in ihr allein, ‚der Gesellschaft des Geistes‘, nimmt man gemeinhin an der Gabe des Geistes teil“. So sagt es der französische Theologe Henri de Lubac (+ 1991)⁷.

Das Prinzip der Sakramentalität meint, dass das Sichtbare, das Greifbare, das Begrenzte und das Historische wirklicher oder möglicher Träger der göttlichen Gegenwart ist. Gemäß dem Prinzip der Sakramentalität begegnen wir dem unsichtbaren Gott in der Kirche *in* materiellen Realitäten und *durch* diese. So ist es normalerweise. Die Notwendigkeit, die hier besteht ist eine „necessitas praecepti“, nicht eine „necessitas medii“, wenn ich es einmal so ausdrücken darf. Das heißt: Gott kann seine Gnaden auch an den Sakramenten vorbei vermitteln, und er tut das auch, aber eben nicht in der Regel.

Nach dem Willen Gottes enthalten, spiegeln und verkörpern in der konkreten Heilsordnung geschaffene Realitäten die Gegenwart Gottes und bringen sie zur Wirkung. Sie bringen die Gegenwart Gottes zur Wirkung für die, die sich dieser Realitäten bedienen. Das Sakrament bezeichnet ja per definitionem nicht nur die Gnade, sondern es bewirkt sie auch, das Sakrament bewirkt die Gnade, die sie bezeichnet⁸.

„Das große Sakrament unserer Begegnung mit Gott und von Gottes Begegnung mit uns, ist Jesus Christus. Die Kirche wiederum ist das Sakrament unserer Begegnung mit Christus

¹ Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 196.

² *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 5.

³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III q. 62 a. 5, vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 196-199.

⁴ Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 199.

⁵ Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf¹²1949 (¹1924), 32.

⁶ Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, § 77 (Josef Höfer, Hrsg., Matthias Joseph Scheeben, *Gesammelte Werke* Bd. II, Freiburg 1958, 442ff).

⁷ Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 74.

⁸ Richard P. McBrien, *Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme*, Bd. II: *Die Kirche. Christliche Existenz*, Graz 1982, 505 (Bd I: *Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus*).

und von Christi Begegnung mit uns⁹. Die einzelnen Sakramente sind dann jeweils unter einem anderen Aspekt „Zeichen und Werkzeuge, durch die diese Begegnung mit Gott durch Christus in der Kirche ausgedrückt und feierlich begangen wird, und für die Herrlichkeit Gottes und die Erlösung der Menschen zur Wirksamkeit gelangt“¹⁰.

Die entscheidende Konsequenz aus dem Prinzip der Sakramentalität ist das Prinzip der Vermittlung. „Geschaffene Wirklichkeiten enthalten, spiegeln oder verkörpern die Gegenwart Gottes nicht nur: Sie bringen diese Gegenwart für die zur Wirkung, die sich dieser Wirklichkeiten bedienen“¹¹.

Das Heil ist vermitteltes Heil. Das ist eine katholische Grundüberzeugung, von der sich die Reformatoren am Beginn der Neuzeit prinzipiell losgesagt haben. Die Welt der Gnade ist eine vermittelte Welt. Sie wird vermittelt durch Christus, durch die Kirche und endlich auch „durch andere Zeichen und Werkzeuge der Erlösung außerhalb und jenseits der Kirche“¹², zunächst auf jeden Fall durch Christus bzw. durch seine Kirche.

Augustinus (+ 430) erklärt das Wesen des Sakramentes im Blick auf die Taufe in seinem Johannes-Kommentar, wenn er feststellt: „Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser anderes als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird zum Sakrament ...“ („*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*“). Für Augustinus ist das Sakrament so etwas wie ein sichtbares Wort („*tamquam visibile verbum*“)¹³.

Sakramente sind geschaffene Wirklichkeiten, die Gottes Gegenwart enthalten und zur Wirkung bringen. Von daher kann man sie auch als Realsymbole bezeichnen, als Instrumente des Heiles oder der Heilsgnade, als Symbole, die nicht nur etwas bezeichnen, sondern gleichzeitig auch das bewirken, was sie bezeichnen. Als solche sind sie analogielos. Deshalb bedürfen sie eines angemessenen Raumes und einer angemessenen Atmosphäre, einer klaren Abgrenzung gegenüber dem Profanen. Im christlichen Altertum kam das nicht zuletzt zum Ausdruck durch die Arkandisziplin, in der man das Heilige mit einem schützenden Mantel umgab.

Das Sakrament ist nicht ein Symbol oder ein Gnadenzeichen, das „erst vom subjektiven Glauben her seine Wirksamkeit empfängt“¹⁴, es ist vielmehr ein „dinglicher Ausdruck des Gnadenwillens Jesu“, von daher ein „*signum Christi*“, ein Zeichen Christi, nicht ein „*signum hominum*“, ein Zeichen der Menschen¹⁵. Durch sich selbst, durch seinen objektiven Vollzug, sichert es die Gegenwart des Heiligen, des Göttlichen. Dabei lautet ein wichtiges Axiom der Sakramentenlehre der Kirche: „*Sacramenta non implentur, dum creduntur, sed dum fiunt*“ – „die Sakramente finden nicht ihre Erfüllung, während sie geglaubt werden, sondern während sie vollzogen werden“.

Das Göttliche wird greifbare Wirklichkeit durch die Sakramente. So wird etwa im Messopfer nicht nur symbolisch an das Kreuzesopfer Christi erinnert, sondern dieses tritt in ihm als „reale überzeitliche Größe in die unmittelbare Gegenwart“ hinein¹⁶. Mit

anderen Worten: Was in der Liturgie der Sakramente sichtbar geschieht, hat nicht nur die Qualität des bloß Symbolischen, es hat die Qualität des Sakramentes als eines wirksamen Zeichens.

Die Sakramente gehören zwar zur Gattung der Zeichen und Symbole, aber sie sind nicht „bloß“ Symbolisches. Sie sind Zeichen, die nicht nur etwas bedeuten, sondern die das, was sie bedeuten, zugleich bewirken. Das ist eine Wirklichkeit, für die es im natürlichen Bereich keine Parallele gibt.

Das Sakrament schafft objektive Realität. Das geschieht in ihm nicht magisch durch sprachloses Tun. Es ist vielmehr so, dass das gesprochene Wort dabei von wesentlicher Bedeutung ist, was jedoch nicht heißt, dass das Wesen des Sakramentes im Wort besteht. Das Entscheidende und das Unterscheidende des sakramentlichen Wortes ist, dass, indem es gesagt wird, eben das geschieht, wovon es spricht. – Papst Leo der Große (+ 461) erklärt in diesem Sinne: „Was an Christus sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen“¹⁷.

In der liturgischen Mysterienfeier der Eucharistie geschieht etwas, das in allen menschlichen Kulturen vorausgeahnt und ersehnt worden ist und sehr häufig auch darin präfiguriert ist, nämlich die wahrhafte Präsenz Gottes unter den Menschen, genauer gesagt, die leibhaftige Anwesenheit des menschengewordenen göttlichen Logos und seines Opfertodes inmitten der feiernden Gemeinschaft. Wenn hier von der feiernden Gemeinschaft die Rede ist, so ist darin der Gedanke enthalten, dass bei diesem Geschehen die Beliebbarkeit des Ortes und auch des Verhaltens ausgeschlossen ist. Ein Geschehen von solcher Dignität und Würde kann einfach nicht überall und nicht ganz gleich wo stattfinden noch auch vor irgendeiner zufälligen Ansammlung gleichgültiger Menschen. Es fordert in jedem Fall den gegen das Trivial-Alltägliche abgegrenzten Raum und vor allem die Gemeinschaft der gläubig Anbetenden¹⁸. Unter diesem Aspekt wird die Fragwürdigkeit der Übertragung von eucharistischen Gottesdiensten etwa im Fernsehen deutlich. Die Kirche wäre konsequenter und sie täte gut daran, wenn sie sich dem gegenüber verschließen würde.

In den Sakramenten ist das Göttliche dem Schauenden, dem Glaubenden gegenwärtig, wird der Empfangende des Göttlichen teilhaftig. Aber wie im Geheimnis der Inkarnation die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, zwar auf das Innigste miteinander verbunden, aber nicht vermischt oder ineinander geschlossen sind, so bleibt auch im Sakrament das göttliche Geheimnis bei aller Verbindung mit seiner sinnhaften Darstellung letztlich von dieser getrennt. Das Konzil von Chalcedon (451) sagt von Christus, dass in ihm die göttliche und die menschliche Natur ungetrennt und ungeteilt miteinander verbunden sind, dass sie aber dennoch unvermischt und unverwandelt bleiben. Die beiden Elemente werden zwar miteinander verbunden, aber sie verlieren nicht ihre Identität¹⁹. Bei aller Verbindung mit seiner sinnhaften Darstellung bleibt im Sakrament das göttliche Geheimnis letztlich von dieser sinnhaften Darstellung seiner selbst getrennt. Das Unsichtbare geht

⁹ Ebd..

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Augustinus, In Joannis Evangelium, tr. 80, n. 3.

¹⁴ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf¹²1949 (1924), 206.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Leo der Große, Sermo 74, 2.

¹⁸ Josef Pieper, Nicht Wort, sondern Realität: Das Sakrament des Brotes, in: Josef Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, Aufsätze und Reden, München 1974, 68f.

¹⁹ Die entscheidenden Adverbien, die das Konzil verwendet, lauten „*inconfuse*“, „*immutabiliter*“, „*indivise*“, „*inseparabiliter*“ (Denzinger/Schönmetzer, Nr. 302).

hier nicht im Sichtbaren auf. Das sinnhaft Wahrnehmbare, das Sichtbare ist das Instrument des Unsichtbaren, es ist jedoch nicht mit diesem identisch. Im sakramentalen Geschehen bleibt die Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache, in ihm geht das Übernatürliche nicht auf im Natürlichen. Das Sinnhafte offenbart und vergegenwärtigt in ihm das Nicht-Sinnhafte, das seinerseits jedoch das Geheimnis bleibt. Das unterscheidet den christlichen Kult von dem heidnischen, von dem Fetischismus, von der Magie.

Die Sakramente und der Kult der Kirche stellen nach katholischem Verständnis eines der beiden Grundgeheimnisse des Christentums dar, das Grundgeheimnis der Inkarnation, und sie werden nur von daher recht verstanden. Die beiden Grundgeheimnisse des Christentums sind das Geheimnis des trinitarischen Gottes und das das Geheimnis der Menschwerdung Gottes.

Die Sakramente der Kirche wirken „ex opere operato“, in ihnen wird die sakramentale Gnade durch den objektiven Vollzug des sakramentalen Zeichens gewirkt, nicht durch die persönlichen sittlich-religiösen Bemühungen des Empfängers des Sakramentes und erst recht nicht durch das konkrete Tun des Spenders. Die Sakramente wirken also nicht „ex opere operantis“, ob ich nun unter dem „operans“ den Spender oder den Empfänger verstehe. Das Entscheidende ist bei den Sakramenten der Vollzug des Aktes. Er ist es, der die übernatürliche Gnade hervorbringt. Das dispensiert freilich den Empfänger nicht davon, sich die im sakramentalen Akt objektiv dargebotene Gnade subjektiv anzueignen, etwa durch Akte des Glaubens, der Buße und der Reue. Darauf kann im Grenzfall, bei der Taufe des unmündigen Kindes, verzichtet werden, normalerweise gehört aber das subjektive Bemühen des Empfängers dazu. Dieses ist dann jedoch nicht die „causa efficiens“, die Wirkursache, der sakramentalen Gnade, sondern ihre „causa dispositiva“, ihre dispositive Ursache. Analoges gilt für die subjektiven Akte des Spenders. Auch der Spender muss sich bemühen, innerlich und äußerlich dem Akt, dem Vorgang der Spendung des Sakramentes, gerecht zu werden. Das verlangt die Pietät, aber auch das pastorale Gewissen, wenngleich davon nicht die objektive Gnadenwirkung des Sakramentes abhängig ist. Die subjektiven Akte des Empfängers wie auch des Spenders des Sakramentes bedingen also den würdigen Empfang des Sakramentes, und sein würdiger Vollzug bedingt die subjektive Aneignung der objektiv gewirkten Gnade durch den Empfänger des Sakramentes.

Durch das Prinzip des „opus operatum“ wird das Faktum unterstrichen, dass gemäß dem Glauben der Kirche der eigentliche Spender der Sakramente in der Kirche Christus selber ist und dass der Spender des Sakramentes nur instrumentaliter von Christus in Dienst genommen wird.

Wenn der protestantische (hochkirchliche) Theologe Friedrich Heiler (+ 1967) die katholische Lehre vom „opus operatum“ abgelehnt und als Magie bezeichnet hat²⁰, hat er sie missverstanden, sofern er nicht bedacht hat, dass das Sakrament nicht gelöst werden darf von seiner eigentlichen Wurzel, von seiner „causa principalis“, von Christus. Löst man das Sakrament von seiner eigentlichen Wurzel, wird es tatsächlich zu einem heiligen Zauber, zu einem magischen Zeichen. Nach katholischem Verständnis ist das Sakrament nicht auf sich selbst

gestellt, hat es seinen ganzen Sinn und seinen ganzen Bestand nur in und durch Christus, ist es nichts anderes als die „causa instrumentalis“, die Instrumentalursache, des Gnadenspenders Christus²¹. Christus ist die „causa principalis“ oder die „causa efficiens“ des Sakramentes, und das Sakrament ist die „causa instrumentalis“, durch die Christus die Gnade bewirkt. Die sichtbare und die unsichtbare Ebene werden hier – gemäß dem katholischen Sakramentenverständnis – nicht miteinander vermischt. Das ist anders in der Magie. In ihr bemächtigt sich der Magier der übersinnlichen Welt durch bestimmte Zeichen und Praktiken, und spricht er sich so übersinnliche Kräfte zu.

Wenn wir sagen, die Sakramente wirken „ex opere operato“, so findet in diesem „ex opere operato“ zum einen das Unpersönliche der Heilsvermittlung einen sprechenden Ausdruck, zum anderen wird damit aber auch die Ungeschuldetheit der Gnade unterstrichen sowie die Tatsache, dass Christus die entscheidende Schlüsselstellung im Heilsprozess zukommt, Christus, sofern er „alles in allem“ ist.

In jahrhundertelangen Kämpfen verteidigte die Kirche diese Position zunächst gegen die Montanisten, die Novatianer und die Donatisten, später gegen die Waldenser, die Albigenser und die Hussiten und schließlich gegen die Reformatoren. Auch die Reformatoren verkannten das sakramentale Prinzip und gaben dem Subjekt den Vorrang im Heilsgeschehen.

In der Verteidigung des sakramentalen Prinzips konnte sich die Kirche auf jene Situation des ersten Korintherbriefes berufen, in der Paulus sich gegen jene Gläubige wendet, die sich an charismatische Einzelpersonlichkeiten angeschlossen und eine Petrus-, eine Paulus- und eine Apollo-Partei gebildet haben. Hier stellt Paulus klar: „Was ist denn Apollos, und was ist Paulus? Helfer, durch die ihr zum Glauben gekommen seid ... einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, und das ist Jesus Christus“²².

Besonders thematisiert wurde die Frage der Objektivität der Sakramente auch in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Donatismus, in dem es um das Problem der unwürdigen Spender der Sakramente geht. Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) bemerkt in diesem Zusammenhang, dass es bei den Sakramenten keine menschlichen „mediatores“ gibt, dass die Sakramente „durch sich heilig sind, nicht durch die Menschen“ („sacramenta per se sancta, non per homines“)²³.

Wenn die Objektivität der Sakramente, das „opus operatum“, immer wieder in Zweifel gezogen wurde, hat das seinen Grund darin, dass der Protest gegen alles Objektive stets eine große Rolle spielt bei den Menschen. Er ist ein Erbe der Ursünde und geht aus dem ungeordneten Autonomiestreben des Menschen hervor. Die Subjektivität ist eine permanente Versuchung für ihn. Die Überwindung der Subjektivität und die Hinwendung zur Objektivität ist indessen ein bedeutendes katholisches Anliegen. Das wird nachhaltig durch das sakramentale Prinzip unterstrichen. Durch den unpersönlichen Charakter des Sakramentes werden alle menschlichen Zwischenautoritäten ausgeschlossen. Gerade durch ihn wird der freie Lebensaustausch zwischen Christus, dem Haupt der Kirche, und seinen Gliedern gewährleistet²⁴.

²¹ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949 (1924), 37-39.

²² 1 Kor 3, 5-11.

²³ Augustinus, De baptismo, lib. I, cap. 21, n. 29; Epistula, cap. 89, n. 5.

²⁴ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949 (1924), 40.

²⁰ Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, München 1920, 20-23.

Es entspricht der Objektivität des Sakramentes, wenn die Kirche für den Spender des Sakramentes die „*intentio faciendi quod facit ecclesia*“, „die Intention, zu tun, was die Kirche tut“, als Gültigkeitsbedingung des Sakramentes versteht und auch immer verstanden hat. Hat der Spender nicht die Intention, zu tun, was die Kirche tut, kommt das Sakrament nicht zustande. Diese Intention wird abgelesen an dem ordnungsgemäßen Vollzug des Ritus. Die Gültigkeit des Sakramentes hängt somit nicht am Glauben des Spenders. Ihre Bedingung ist von daher weit gefasst und vor allem objektiv. Dabei müssen wir wohl unterscheiden zwischen Gültigkeit und Würdigkeit. Die gültige Spendung eines Sakramentes ist noch nicht eine würdige.

Wie das Prinzip der Sakramentalität bestimmend ist für das katholische Christentum, so ist eine abgründige Skepsis gegenüber der Vergegenständlichung des göttlichen Geschehens ein bedeutsamer Faktor im protestantischen Christentum. Daraus ergibt sich eine tiefe Abneigung der Reformatoren gegenüber jeder liturgischen Entfaltung des Mysteriums. Aber nicht nur das, diese Abneigung richtet sich gar auch gegen die religiösen Bilder, gegen die Andachtsbilder und überhaupt gegen jede künstlerische Darstellung der Glaubenswahrheiten bis hin zur ästhetischen Ausgestaltung der gottesdienstlichen Räume.

Das katholische Prinzip der Sakramentalität ist auch letztlich gemeint, ausgesprochen oder unausgesprochen, wo immer der Protestantismus dem Katholizismus vorwirft, er neige zum Götzendienst oder er treibe Götzendienst. Damit verbinden sich gern die Vorwürfe der Selbstgerechtigkeit, der Kreaturvergötzung und des Aberglaubens, Vorwürfe, die sich bei näherem Hinsehen nicht weniger als Kritik am katholischen Sakramentalitätsprinzip darstellen.

Die Alternative zum katholischen Inkarnationsprinzip ist der protestantische Spiritualismus. Der sakramentalen Struktur des Katholischen entspricht auf Seiten des Protestantismus der Spiritualismus. Das Grundprinzip des katholischen Christentums ist die Menschwerdung Gottes, das Grundprinzip des Protestantismus ist demgegenüber die Abstraktion, in der jede objektive Fassbarkeit der Glaubenswirklichkeiten aufgelöst wird. Die Loslösung des Heiligen Geistes und der Gnade von allen greifbaren Formen begegnet uns im reformierten Protestantismus nicht anders als im lutherischen, ja, im reformierten Protestantismus ist sie in gewisser Weise noch konsequenter als im lutherischen. Nur so glaubt man der Alleinwirksamkeit Gottes und der Nichtigkeit des Kreatürlichen gerecht werden zu können.

Paradigmatisch ist hier die protestantische Abendmahlslehre. In ihr hat sich der Spiritualismus der Reformatoren besonders deutlich ausgeprägt, deutlicher freilich noch bei Calvin (+ 1564) als bei Luther (+ 1546). Luther spricht immerhin noch von der Realpräsenz. Er versteht sie allerdings nicht als Transsubstantiation, sondern als Konsubstantiation, womit er sagen will, dass das Brot in der Abendmahlsfeier nicht verwandelt wird, dass Christus aber gegenwärtig wird unter dem Brot und mit ihm. Calvin negiert demgegenüber eine Realpräsenz Christi im Abendmahl und lässt nur noch eine dynamische Präsenz gelten, eine Gegenwart der Kraft nach, eine Gegenwart dem Geiste nach²⁵.

Die Opposition der Reformatoren gegen das katholische Prinzip der Sakramentalität ist vorgebildet im Ockhamismus.

Denn bei dem Franziskanertheologen Wilhelm von Ockham (+ 1350) wird das ontologische Moment der Sakramente bereits geleugnet, wenn er die Sakramente nicht mehr als Werkzeuge der Gnade versteht, sondern nur noch als ihre Bedingung. Die Leugnung des ontologischen Momentes der Sakramente wird dann programmatisch bei den Reformatoren. Sie leugnen aber nicht nur das ontologische Moment der Sakramente, sondern auch das ontologische Moment der Rechtfertigung des Menschen. In ihrem Eifer für die Unverfügbarkeit Gottes sehen sie die Sakramente als rein äußerliche Verfügung. Das hängt letztlich mit ihrem voluntaristischen Gottesbild zusammen. Dieses voluntaristische Gottesbild, das uns bereits bei Ockham begegnet, hat heute indessen mehr Chancen als das katholische, das in der „*philosophia perennis*“ gründet.

Für die Protestanten sind die Sakramente nicht mehr Werkzeuge der Gnade, sondern bestenfalls, sofern sie für sie überhaupt noch als solche existent sind, Bedingungen der Gnade. Das entscheidende Moment der Rechtfertigung ist im reformatorischen Denken der Glaube, nicht mehr das Sakrament. Damit werden die Sakramente letztlich überflüssig, werden sie im Grunde zu äußeren Akten, zu Handlungen, die keinen anderen Sinn haben, als den, dass sie die Gnade oder die Rechtfertigung erklären, dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist²⁶.

Schon in seiner Vorlesung zum Hebräerbrief hatte Luther im Sommersemester des Jahres 1517 seine neue Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente zum Ausdruck gebracht, wenn er darin erklärt hatte, dass nicht eigentlich das Sakrament den Menschen rechtfertige, sondern der Glaube an das Sakrament²⁷. Der Glaube des Menschen tritt somit an die Stelle der Sache des Sakramentes und das subjektive Geschehen an die Stelle des objektiven Geschehens.

Es ist konsequent, wenn Luther im Hinblick auf das Bußsakrament in seinen Resolutionen zu seinen Ablassthesen erklärt, der Sünder werde der Lossprechung nur durch den Glauben an diese teilhaftig und man würde das Vertrauen des Sünders zu sich selbst an die Stelle seines Vertrauens zu Christus setzen, wenn man die Reue zur Voraussetzung der Vergebung machen würde. Wörtlich erklärt er: „Es mag um deine Reue und dein Leid beschaffen sein, wie es will, so viel hast du, so viel du glaubst“²⁸. An einer anderen Stelle stellt er fest: „... die Sünde bliebe, wenn der Sünder nicht glaubte, dass ihm vergeben wäre“²⁹. Damit bedeutet die priesterliche Absolution nichts anderes, als die Erklärung der Vergebung, die durch Gott erfolgt ist³⁰. Entscheidend ist für Luther in diesem Zusammenhang, dass der Sünder an seiner Vergebung nicht zweifelt.

Damit aber ist im Grunde weder der Priester von Bedeutung noch die Kirche noch die Reue noch die Genugtuung. Das heißt: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird allem menschlichen Hinzutun und aller sakramentalen Vermittlung entzogen, der Kernpunkt ist dann allein das Vertrauen auf das Wort der Vergebung durch Christus. Für Luther geben von daher in der Beziehung des Menschen zu Gott weder die Sakra-

²⁶ Ebd., 17.

²⁷ Ebd., 21.

²⁸ Martin Luther, Weimarer Ausgabe I, S. 594, 4f.

²⁹ Ebd., S. 543, 23f.

³⁰ Ebd., S. 545, 1f.

²⁵ Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 1965, 88f.

mente noch irgendwelche anderen menschlichen Voraussetzungen Sicherheit und Gewissheit, Sicherheit und Gewissheit gibt es für ihn nur durch den nackten und sich seiner Leere ganz und gar bewussten Glauben an das Verheißungswort Christi³¹.

Diese Erkenntnis wird Luther zur letzten Gewissheit in dem berühmten Turmerlebnis, das nach den neuesten Forschungen in das Jahr 1518 oder 1519 fällt. Konkret wird sie ihm zuteil im Blick auf den Vers des Römerbriefes: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Rö 1, 17). Im Turmerlebnis wird dem Reformator klar, dass der barmherzige Gott den Menschen allein durch den Glauben rechtfertigt, durch den Glauben, der als solcher wiederum ein Geschenk Gottes ist³².

Der Glaube ist grundlegend für das entscheidende Medium der Gnade für die Reformatoren, er tritt somit für sie an die Stelle des Sakramentes. Die Sakramente werden nach der Lehre der Reformatoren zu äußeren Akten, die die Gnade erklären. Sie haben dann keine andere Aufgabe mehr als die, dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist. Auf diese Weise werden sie entwertet und letztlich überflüssig. Zugleich mit der Entwertung der Sakramente erfolgt dann aber eine Entwertung des Prinzips der Vermittlung der Gnade und damit auch eine Entwertung des Amtes.

Das Prinzip der Vermittlung des Heiles findet seine spezifische Gestalt im kirchlichen Amt. Zu ihm gesellt sich das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit des Heiles. Beide Prinzipien stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Prinzip der Sakramentalität und sind wie dieses grundlegend für die Eigenart des Katholischen.

Nach katholischer Auffassung hat Gott sich der Menschheit so nahe gebracht, dass er „durch irdische, greifbare Vermittlung gegenwärtig ist (in ihr)“³³. Diese Gegenwart Gottes ist an das Amt gebunden, durch das der Geist Gottes den Menschen auf dem Weg der Sakramente und der Sakramentalien immer neu mitgeteilt wird. Das darf indessen nicht als anmaßendes Verfügen über Gott in Frage gestellt werden, es muss vielmehr als „das Eingehen auf das große Erbarmen des fleischgewordenen Gottessohnes“³⁴ verstanden werden.

Das bedeutet nicht, dass die Gnade materialisiert oder verstofflicht wird im katholischen Verständnis, wie man oft gesagt hat. Wäre das der Fall, würde sie monophysitisch verstanden. Zwar bewirkt das sakramentale Zeichen die Gnade, instrumentaliter, aber es wird nicht mit der Gnade identisch. Der Vorwurf, im katholischen Prinzip der Sakramentalität werde die Gnade monophysitisch verstanden, ist mitnichten berechtigt, eher könnte man sagen, dass uns im Protestantismus ein nestorianisches Verständnis der Gnade begegnet, wenn die Gnade zu einem je und je sich Ereignenden gemacht wird. Nach katholischem Verständnis erscheint die Gnade im Fleisch, im Greifbaren und Sichtbaren, „nicht, um den Charakter einer personalen Begegnung mit Christus zu verlieren, sondern um das Umfassende und nahezu Unentrinnbare der göttlichen Liebe zu erweisen“³⁵.

Das Sakrament oder das Prinzip der Sakramentalität unterstreicht im katholischen Verständnis nicht nur die Sichtbarkeit des Heiles, seine Vermittlungsstruktur und die Bedeutung des Amtes als einer objektiven Gegebenheit, sondern auch die soziale Struktur des Heiles. Das heißt: Im Prinzip der Sakramentalität wird nicht zuletzt auch das für das Katholische sehr bedeutsame Moment der Gemeinschaft sichtbar. Gemäß dem Willen Gottes ist das Heil gemeinschaftlich strukturiert. Dieses Faktum tritt im Alten Testament hervor in dem zentralen Begriff des Gottesvolkes, im Neuen Testament in dem Begriff der Kirche, die sich da als das neue Gottesvolk versteht. In der Geschichte des Heiles ist die Begegnung des Menschen mit Gott stets gemeinschaftlich geformt, in der Verkündigung wie in der Gnadenvermittlung. Selbst da, wo sie sich höchst persönlich und individuell gestaltet, ist sie letztlich doch gemeinschaftlich bestimmt, sofern hier erst die Gemeinschaft die individuelle Begegnung ermöglicht: Die Bibel ist das Buch der Kirche. Und die Sakramente werden durch die Amtsträger der Kirche gespendet, die sich selber die Sakramente nicht spenden können, sondern, wenn man einmal von dem Sakrament der Eucharistie in der Feier der heiligen Messe absieht, sich spenden lassen müssen. Es zeigt sich hier, dass Gott in der Geschichte des Heiles gemäß dem Axiom „gratia supponit naturam“, „die Gnade baut auf der Natur auf“, an die soziale Wesenskomponente des Menschen anknüpft.

Die soziale Struktur des Heiles bedingt auch die zentrale Bedeutung der Kirche im katholischen Christentum. Die Gemeinschaft der Kirche ist für das katholische Verständnis ein Vorgesmack oder eine Vorschau jener vollendeten Gemeinschaft, die der Gegenstand der eschatologischen Hoffnung der Christen ist³⁶.

In diesem Sinne leiten die Sakramente ihre Wirksamkeit von der Kirche her, und zugleich wird ihnen diese Kraft mit Rücksicht auf die Kirche anvertraut³⁷.

Das kann man sehr schön aufzeigen, wenn man die einzelnen Sakramente des Näheren in Augenschein nimmt. Besonders deutlich wird das beim Bußsakrament, sofern da die Versöhnung des Sünders mit der Kirche zum Zeichen seiner Versöhnung mit Gott wird, sowie bei der Eucharistie, wenn dieses Sakrament immer neu die Eingliederung in die Kirche bewirkt, wie die Kirchenväter immer wieder feststellen. Stets dachte man bei dem physischen Leib Christi auch an den mystischen Leib Christi. Hrabanus Maurus (+ 856) schreibt in seinem Werk „De clericorum institutione“: „Wir müssen seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen, um in ihm zu bleiben und seines Leibes Glieder zu sein ... Denn wie sich das, was wir essen und trinken, in uns selbst verwandelt, so werden wir in den Leib Christi verwandelt, wenn wir in Gehorsam und Frömmigkeit trinken“³⁸. Henri de Lubac (+ 1991) resumierte: „Zwischen dem Geheimnis der ‚realen Gegenwart‘ und dem des ‚mystischen Leibes‘ bestand für die Väter eine innerste Identität“³⁹.

Das Gemeinschaftsprinzip kommt im katholischen Verständnis des Christentums auch darin zum Ausdruck, dass sich, wie gesagt, niemand ein Sakrament selber spenden kann, wenn-

³¹ Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 1965, 21f.

³² Vgl. Hubert Jedin, *Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht*, in: *Cath* 12, 1959, 131.

³³ Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 1965, 78.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Richard P. Mc Brien, *Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme II*, Graz 1982, 505f.

³⁷ Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 76.

³⁸ Hrabanus Maurus, *De clericorum institutione*: *Patrologia Latina* 107, 317f.

³⁹ Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 89.

gleich die Begegnung mit Gott im Sakrament höchst individuell ist. Die Begegnung des Menschen mit Gott im Sakrament ist zwar höchst individuell, aber immer ist es die Gemeinschaft, die diese Begegnung ermöglicht.

Deshalb sind kollektive Sakramente im katholischen Verständnis ein Unding, wie etwa eine kollektive Lossprechung. Sie sind unkatholisch und im Kontext des Katholischen im Grunde undenkbar. In der Geschichte des christlichen Glaubens sind sie eine absolute Novität. Die so genannte Generalabsolution kann nur als Ausnahme gelten. Zudem ist sie als sakramentale Absolution defizitär, was darin zum Ausdruck kommt, dass nach der Generalabsolution, wenn eine schwere Sünde vorgelegen hat, die Verpflichtung zur Beichte besteht, zum erneuten Empfang des Bußsakramentes.

Der soziale Charakter der Sakramente kommt noch einmal darin zum Ausdruck, dass in ihnen die Verbindung mit Christus und Gott in der Verbindung und durch die Verbindung mit der Kirche bewirkt wird. So bewirkt etwa im Bußsakrament die Versöhnung mit der Kirche die Versöhnung mit Gott, so bewirkt in der Eucharistie die Gemeinschaft mit der Kirche, dem mystischen Leib Christi, die sakramentale Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus und mit Gott.

Kategorisch leugnet Luther (+ 1546) die soziale Struktur des Heiles, die kirchlich-sakramentale Vermittlung des Heiles, wenn er erklärt: „Deswegen macht dich weder das Sakrament noch der Priester, sondern der Glaube an das Wort Christi durch den Priester und sein Amt gerecht. Was hast du dich darum zu bekümmern, wenn der Herr auch gleich durch einen Esel oder Eselin redet, wenn du nur sein Wort hörst, dass du darauf hoffen und daran glauben kannst“⁴⁰.

Die überkommene soziale Struktur des Heiles wird bei den Reformatoren gänzlich auf das Individuum hin verkürzt. Gemeinschaft und Institution haben hier nur noch subsidiäre Bedeutung. Demgegenüber sind die Gemeinschaft und die Institution im katholischen Verständnis in der konkreten Heilsordnung eine „*conditio sine qua non*“ des Heiles, jedenfalls gemäß der „*via ordinaria*“.

Zu den Sakramenten, die als Zeichen und wirkkräftige Symbole zutiefst dem Bedürfnis des den Sinnen verhafteten Menschen entsprechen, kommen nach katholischer Lehre und in der katholischen Glaubenspraxis noch viele weitere Zeichen, Handlungen und Gegenstände hinzu, Weihungen, Segnungen und Beschwörungen, die dem Gläubigen auf sinnenfällige Weise die Zuwendung Gottes erwirken. Hierher gehört auch die Verehrung der Reliquien. In Analogie zu den Sakramenten bezeichnet man diese Gegenstände, Zeichen und Handlungen als Sakramentalien. Nicht anders als die Sakramente wirken sie Gnade, aber im Unterschied zu ihnen tun sie das nicht „*ex opere operato*“, nicht durch die vollzogene Handlung, sondern „*ex opere operantis*“, durch das Gebet dessen, der die Handlung vollzieht oder sich des Zeichens bedient, sowie durch das Gebet der Kirche und der Heiligen. Die gnadenwirkende Kraft dieser Zeichen gründet in der Fürbitte der Kirche und der Heiligen und in der Bitte dessen, der sich ihrer im Glauben bedient.

In den Sakramentalien konkretisiert sich das Gebet der Kirche, nicht das Gebet Christi. Das ist deshalb so, weil sie nicht Christus zum Urheber haben, sondern die Kirche. In ihnen

wirkt Christus nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch seine Kirche und durch seine Heiligen. Das Gebet der Kirche wie auch das Gebet der Heiligen erhält aber seine besondere Wirksamkeit aus der Nähe, in der die Heiligen und die Kirche zu Christus stehen. Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man sagen: Die Sakramente sind Werkzeuge Christi, die Sakramentalien hingegen sind Werkzeuge der Kirche und der Heiligen.

Die Bezeichnung dieser sekundären Zeichen geht zurück auf die Frühscholastik, ihre Sache reicht jedoch zurück in die apostolische Zeit. Dem Wortsinn nach sind die Sakramentalien kleine Sakramente. Sie stehen indessen nicht im Zentrum der katholischen Frömmigkeit, wie das bei den Sakramenten der Fall ist. Sie haben ihren Platz eher an der Peripherie. Das gilt theoretisch, faktisch ist das jedoch oft anders. Deshalb bietet der exzessive Gebrauch der Sakramentalien dem oberflächlichen Betrachter zuweilen ein falsches Bild von der katholischen Frömmigkeit. Hier ist etwa an die Wallfahrtsfrömmigkeit zu erinnern, die in sich legitim ist, faktisch aber nicht selten mit magischen Praktiken verbunden ist.

Die Sakramentalien ziehen gleichsam das Sakramentsprinzip weiter aus. Sie erinnern aber auch daran – stärker noch als die Sakramente –, dass nach katholischem Verständnis die Schöpfung von der Erlösung in Dienst genommen wird und dass nach dem Willen Gottes die Schöpfung in den Dienst der Erlösung gestellt werden soll. Stärker noch als die Sakramente unterstreichen die Sakramentalien die positive Wertung der Schöpfung im katholischen Christentum. Zudem heben sie noch einmal die Bedeutung der Kirche für das Heil des Einzelnen hervor. Vor allem aber drückt sich in ihnen die Erkenntnis aus, dass die profane Welt zwar eine Versuchung sein kann für den Menschen, sich ihr zuzuwenden und sich dabei von Gott abzuwenden, dass sie ihm andererseits aber auch Wegweiser und Hilfe auf dem Weg zu Gott sein kann. Wir unterscheiden die ungeordnete Hinwendung zur Welt und die geordnete, die ungeordnete Hinwendung zur Kreatur und die geordnete. In der ungeordneten Hinwendung zur Welt und zur Kreatur wendet sich der Mensch von Gott ab, in der geordneten wendet er sich ihm zu, sofern er in ihr die Ordnung bejaht, die Gott seiner Schöpfung gegeben hat.

Die Sakramentalien vermitteln helfende Gnaden durch das Gebet der Kirche und der Heiligen in einer jeweils besonderen Situation oder auch ganz im Allgemeinen. Ihr Wesen liegt in der Hervorbringung und in der Vermittlung der helfenden Gnade. Es geht in ihnen nicht um die Vertiefung der heiligmachenden Gnade, erst recht nicht um ihre Wiederherstellung, sondern um übernatürliche Hilfe im Blick auf die Vertiefung der heiligmachenden Gnade oder auf ihre Wiederherstellung⁴¹.

In den Sakramentalien wird die ganze Schöpfung in das sichtbare Heil einbezogen, wenn die Produkte der Natur oder vom Menschen geschaffene Gegenstände in ihnen gesegnet oder geweiht werden, damit sie den Gläubigen eine Hilfe sein können auf ihrem Weg zu Gott. Das Sichtbare wird aber auch zu einer Quelle des Segens in der Verehrung der Andachtsbilder und der Reliquien.

Die Sakramentalien vermitteln den Gläubigen aber nicht nur übernatürliche Gnaden, sie sind auch psychologisch bedeutsam. Der Mensch ist ein sinnhaftes Wesen.

⁴⁰ Martin Luther, Weimarer Ausgabe I, S. 595, 33ff.

⁴¹ Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 228-231.

Mehr noch als die Sakramente waren und sind die Sakramentalien der reformatorischen Christenheit ein besonderer Stein des Anstoßes. Im Protestantismus sieht man in dieser Gestalt der Frömmigkeit im Allgemeinen materialistische Frömmigkeit und Aberglauben, Magie und Zauberei, eine Verfehlung gerade auch gegen das 2. Gebot des Dekalogs. Eine solche kritische Sicht ist nicht ganz unberechtigt. Berechtigt ist sie, sofern man die Auswüchse dieser Frömmigkeitsgestalt im Blick hat. Diese Auswüchse begegnen uns im Alltag der Kirche, wo immer die Kenntnis des Glaubens zu wünschen übrig lässt. Die religiöse Symbolik wird zur Magie, wenn sie veräußerlicht und entartet. Dabei muss man wissen, dass die Magie eine Sogwirkung hat, wie die Drogen sie haben, und dass sie den Menschen abhängig macht. Weil im katholischen Christentum die Sakramente und die sakramentale Struktur des religiösen Lebens eine entscheidende Rolle spielen, ist hier die Gefahr des Abgleitens in die Magie größer als in den anderen christlichen Gruppierungen. Darauf spielt Johann Wolfgang von Goethe (+ 1832) an, wenn er das katholische Christentum als die magische Form des Christentums bezeichnet⁴². Nicht berechtigt ist die Kritik an der katholischen Frömmigkeitsgestalt in diesem Zusammenhang, wenn man mit ihr auch den guten Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien als unchristlich oder als gegen das Evangelium gerichtet anprangert. In dem Fall geht die Kritik von einem Spiritualismus aus, der weder durch die Schrift noch durch die natürliche Vernunft gerechtfertigt ist, sofern er nicht der inkarnatorischen Struktur des Heiles gerecht wird und die leibseelische Beschaffenheit des Menschen nicht beachtet⁴³.

Als Antwort auf die reformatorische Kritik an den Sakramentalien hat das Konzil von Trient definitorisch festgestellt, dass sich die spezifische Wirkung der Sakramentalien aus der Fürbitte der Kirche und der Heiligen herleitet, bei den gesegneten und geweihten Gegenständen wie auch bei den Reliquien und bei den Bildern⁴⁴.

Die Veräußerlichung der Glaubenspraxis, die in den Sakramentalien zutage tritt, ist nur eine scheinbare. Wird der Gebrauch der Sakramentalien recht verstanden, sind die Sakramentalien nichts anderes als Mittel zur Verinnerlichung der Glaubenspraxis, stehen sie prinzipiell im Dienst einer verinnerlichten Frömmigkeit, wenngleich zuzugeben ist, dass sie faktisch bisweilen zur Veräußerlichung des religiösen Tuns führen oder auch nur dazu beitragen. Dass das nicht geschieht, darum muss sich die Glaubensverkündigung bemühen sowie die religiöse Führung der Gläubigen in der „cura animarum“.

Es ist aufschlussreich in diesem Zusammenhang, dass die katholische Kirche einerseits den äußeren Kultformen einen großen Spielraum zuerkennt, andererseits aber anerkanntermaßen die Heimat der im rein geistigen Leben sich vollziehenden Mystik ist, und zwar mehr als die anderen christlichen Gruppierungen. In diesem Faktum begegnet uns wiederum das Gesetz der Polarität, das sich grundsätzlich als ein bedeutendes Strukturgesetz des Katholischen darstellt⁴⁵.

Die Sakramentalien sind Hilfsmittel im Dienste der Frömmigkeit, sie sind jedoch im Unterschied zu den Sakramenten nicht zum Heil notwendig, weshalb der Katholik nicht verpflichtet ist, von ihnen Gebrauch zu machen. Erfahrungsgemäß fällt es oft den Konvertiten schwer, sich mit dieser Gestalt des Katholischen anzufreunden. Davon berichtet unter anderen auch der Konvertit John Henry Newman (+ 1890) und bringt damit zum Ausdruck, was viele Konvertiten bewegt⁴⁶. Aber hier gilt: Kein katholischer Christ muss sich auf seinem Weg zum Heil dieser Möglichkeiten oder Hilfen bedienen, nur darf er sie nicht prinzipiell ablehnen oder gar hochmütig verachten⁴⁷.

In den Sakramenten und in den Sakramentalien wird das Heilige, das Göttliche, anschaulich, ohne seine Geheimnisthätigkeit zu verlieren. Sie vergegenwärtigen es zeichenhaft, in sinnhaften Formen, und machen es wirksam in der Welt.

Die Sakramente und die Sakramentalien bilden den Kult der Kirche, in dem primär das Gemüt des Menschen angesprochen wird, wie andererseits durch den Begriff oder durch die Theologie der Intellekt angesprochen wird. Es entspricht der Eigenart des Katholischen, dass das Heilige der Vernunft erschlossen wird, aber das ist noch nicht alles. Neben der Theologie steht die Liturgie. In ihr erhält das Heilige eine sichtbare Gestalt, damit auch den tieferen Bedürfnissen des religiösen Menschen entsprochen wird, der eben nicht nur aus der „ratio“ besteht⁴⁸. So wichtig der Intellekt ist, in ihm erschöpft sich nicht die Natur des Menschen. Es gibt noch andere Momente des Menschseins. Neben dem Intellekt stehen die Grundkräfte des Willens und des Affektes.

Die katholische Wertschätzung des Kultes und der kultischen Formen setzt sich fort in der Wertschätzung der religiösen Kunst durch die Kirche. Nach katholischer Auffassung ist die Kirche, der Versammlungsraum der Gläubigen, das Haus Gottes. Das zum Ausdruck zu bringen, darum geht es der Kirche, seitdem sie Gotteshäuser errichten konnte. Aus diesem Bestreben heraus hat sie in ihrer Geschichte immer neue Formen des Kirchbaus entwickelt. Die Sorge um die künstlerische Gestaltung der Kirchen, architektonisch, aber auch hinsichtlich ihrer inneren Ausstattung, gibt es zwar auch in anderen Formen des Christentums, aber dort eher nur in Ansätzen. In ihnen gibt es das jedenfalls nicht in einer so ausgeprägten Weise, wie das im Katholizismus der Fall ist, oder es findet sich dieses Bemühen in ihnen in geistiger Abhängigkeit von der katholischen Kirche.

Von daher ist auch die Wertschätzung des Schönen, des Ästhetischen, ein bedeutendes Formprinzip des Katholischen. Zunächst hat es seinen Ort im Kult der Kirche, in dem sich das Göttliche oder das Heilige als das Schöne darstellt, um so den Affekt und das Gemüt des Menschen zu bewegen. Programmatisch setzt sich das dann fort in der religiösen Kunst, die einerseits ganz im Dienst des Kultes steht, in der sich andererseits aber der Kult in einer anderen Dimension prolongiert.

⁴² Joseph Schumacher, *Esoterik – Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Paderborn 1994, 54f.

⁴³ Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 228-231.

⁴⁴ Denzinger/Schönmetzer, Nr.Nr, 1821-1825; vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 231f.

⁴⁵ Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 232f.

⁴⁶ John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Ausgewählte Werke, Bd. I), Mainz 1951, 126; ders. *Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens* (Ausgewählte Werke, Bd. II/III), Mainz 1957, 92.

⁴⁷ Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 232.

⁴⁸ Johann Sebastian Drey, *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems oder: Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, 218.

Der Theologe Johann Sebastian von Drey (+ 1853) nennt das Schöne die dritte der drei Offenbarungsformen des Göttlichen, sofern das Göttliche sich der Vernunft als die ewige Wahrheit, dem Willen als die ewige Güte und dem Affekt als die ewige Schönheit darstellt⁴⁹. Nach Thomas von Aquin sind die drei Grundkräfte des menschlichen Geistes der Intellekt, der Wille und der Affekt⁵⁰. Dabei ist zu bedenken, dass diese drei Weisen der Existenz des Geistes uns faktisch als ein Ineinander begegnen, wenngleich sie dabei wesentlich voneinander unterschieden bleiben. Den drei genannten Grundkräften des Geistes entsprechen das Denken, das Wollen und das Streben oder das Fühlen, wobei Fühlen hier (selbstverständlich) im geistigen Sinne zu verstehen ist.

Im katholischen Christentum werden diese drei Grundkräfte in gleicher Weise angesprochen, jedenfalls prinzipiell, die Vernunft durch die ewige Wahrheit, der Wille durch die ewige Güte und der Affekt durch die ewige Schönheit, deren Abglanz die irdische Schönheit ist, speziell als Darstellung des Göttlichen in der religiösen Kunst.

Im pastoralen Wirken der Kirche, in ihrer Verkündigung, in ihrer Liturgie und in ihrer Leitung wird das sakramentale Prinzip sichtbar, wenn die Kirche hier einen besonderen Autoritätsanspruch erhebt und sich dabei auf das Schriftwort beruft: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“ (Lk 10,16). Gemäß ihrem Glauben repräsentiert die Kirche in ihrem dreifachen Wirken Christus selber. Das heißt: Hinter dem Amtsträger, der verkündet und mahnt, der den Gottesdienst feiert mit der Gemeinde und den Leitungsdienst in ihr versieht, steht Christus, weshalb der Verkündigung und der Mahnung, der Feier des Gottesdienstes und der Leitung der Kirche durch den Amtsträger ein einzigartiger Stellenwert zukommt. Hier konkretisiert sich wiederum das inkarnatorische Prinzip. Das Wirken der Kirche erfolgt von daher in Vollmacht – nicht in Macht, das wäre Missbrauch –, in der Vollmacht Christi. Das gilt in ganz besonderer Weise für die Verkündigung, weshalb es nicht sachgemäß ist, wenn die Kirche Angebote macht, wie das heute vielfach in Verkennung des „*proprium catholicum*“ geschieht. In der Vollmacht Christi hat die Kirche heroldhaft das Evangelium zu verkünden, in der Autorität Christi, „*κηρύσσειν*“ ist der entsprechende biblische Terminus.

Weil der Amtsträger Christus repräsentiert, kommt es bei der Verkündigung des Evangeliums letztlich nicht auf die Rhetorik des Verkünders an oder auf die Tiefe seiner Gedanken, sondern auf das, was Christus tut, auf sein gnadenhaftes Wirken im Verkünder wie im Hörer. Auch die Verkündigung und die Exhortatio sind sakramentale Vorgänge im Wirken des Amtsträgers.

Das Wirken der Kirche in Vollmacht artikuliert einen spezifischen Aspekt des Sakramentalitätsprinzips der Kirche. Verbürgt wird diese Vollmacht durch die apostolische Sukzession,

wodurch ein unmittelbarer räumlicher und zeitlicher Zusammenhang der gegenwärtigen Amtsträger mit Christus und den Aposteln begründet wird⁵¹.

Diese katholische Grundposition hat seit einigen Jahren eine besondere Brisanz erhalten in der Frage der Laienpredigt im Rahmen der Feier der Eucharistie. Der Amtsträger repräsentiert Christus. Wenn immer er die Sakramente spendet oder das Wort Gottes verkündet oder die anderen Dienste der Kirche vollzieht, so ist es im Grunde Christus der verkündet und den jeweiligen Dienst vollzieht. Das Wirken des Amtsträgers hat stets sakramentalen Charakter. Das gilt speziell von dessen Verkündigung des Wortes Gottes. Dieses Faktum bzw. diese geheimnisvolle übernatürliche Wirklichkeit wird im Allgemeinen in der Diskussion um die Laienpredigt übersehen. Wo immer ein Amtsträger das Wort Gottes verkündet, da ist es Christus, der verkündet. Deshalb unterscheidet sich auch etwa die Predigt des Papstes nicht wesentlich von der Predigt des letzten Dorfkaplans. Es gilt hier der Grundsatz: „Christus est, qui evangelizat“, vorausgesetzt freilich, dass dabei die Wahrheit nicht entstellt wird.

Gerade in ihrer absoluten Treue zur apostolischen Lehrverkündigung und in ihrer Immunität gegenüber dem Zeitgeist bei aller Flexibilität um ihrer Botschaft und um der Menschen willen, die diese Botschaft erreichen soll, bekennt sich die Kirche in letzter Konsequenz zu der ihr vorgegebenen Christozentrik.

Der oberste Grundsatz in der Verkündigung der Kirche ist die Treue zum Überkommenen. Die entscheidende Auftrag der Kirche ist die Bewahrung des Glaubensdepositums. „Bewahre das Gut, das dir anvertraut ist, durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt“, heißt es im 2. Timotheusbrief⁵² und im 1. Timotheusbrief „achte auf dich und auf die Lehre und halte daran fest“, „du mögest deinen Auftrag ohne Flecken und Tadel bewahren bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus“⁵³, „so bewahre das dir anvertraute Gut, Timotheus“⁵⁴. Gemäß dem Titusbrief muss der Presbyter imstande sein, „in der gesunden Lehre zu unterweisen und die Gegner zu überführen“⁵⁵. Das Bewahren des Glaubensgutes in innerer Kontinuität und die Verantwortung der Amtsträger in diesem Punkt ist ein Grundthema der beiden Timotheusbriefe. Aber auch sonst gilt dieses „*fidem servare*“ in den Schriften des Neuen Testaments. Eine besonders markante Stelle haben wir in diesem Zusammenhang im Hebräerbrief, wenn es da heißt: „Lasst euch nicht wegreißen (von dem überlieferten Glauben) durch allerlei fremdartige Lehren“⁵⁶.

Nach der Überzeugung der Kirche steht hinter ihrem Wirken im Lehramt, im Priesteramt und im Hirtenamt Christus selber, der Kyrios⁵⁷. Gerade in dieser Grundüberzeugung der Kirche konkretisiert sich das sakramentale Prinzip des Katholischen an zentraler Stelle.

(Fortsetzung folgt)

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

⁵¹ Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf¹²1949 (¹1924), 214f.

⁵² 2 Tim 1, 14.

⁵³ 1 Tim 4, 16.

⁵⁴ 1 Tim 6, 14.

⁵⁵ 1 Tim 6, 20.

⁵⁶ Titus 1, 9.

⁵⁷ Hebr 13, 9.

⁵⁸ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf¹²1949 (¹1924), 35-37.

⁴⁹ Johann Sebastian Drey, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems oder: Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: Josef Rupert Geiselmann (Hrsg.), Der Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 220.

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 16, a. 1 c; q. 82, a. 3 c; ders., De veritate q. 22, a. 11 ad 4.

Theologie aus dem Feuer der Heiligkeit

Ein Blick auf Thomas von Aquin

Der Titel der mit meinem Referat eröffneten Vortragsreihe stammt vom französischen Philosophen Jacques Maritain, der das Denken des hl. Thomas von Aquin als „sainteté de l'intelligence“, als Heiligkeit der Intelligenz, bezeichnet hat. Gemeint hatte er damit: Die Heiligkeit dieses Dominikaners besteht nicht so sehr in außergewöhnlichen Wundertaten und Visionen, in der Schaffung segensreicher Institutionen und wird nicht gekrönt durch ein Martyrium. Es ist eine Heiligkeit, die zuerst und vor allem auf einer für das allgemein verbreitete Heiligenbild vielleicht ungewöhnlichen Ebene zu suchen ist: in der Erfüllung der „Pflichten der intellektuellen Nächstenliebe“. Dies ist auch der Sinn jenes vielzitierten Satzes, der aus der Predigt Papst Johannes XXII. anlässlich der Heiligsprechung des Aquinaten stammt: „Tot igitur miracula fecit quot articulos scripsit: Er hat so viele Wunder gewirkt, wie er Artikel geschrieben hat.“ Damit aufs engste hängt der Titel meines Vortrags zusammen, der von dem Schweizer Theologen und Kardinal Charles Journet inspiriert ist: die Theologie des Thomas geht – wie jede echte große Theologie – aus der Heiligkeit hervor, sie wird in deren Feuer geläutert und mündet gleichsam dann in dieses zurück, wenn sie sich in die Mystik als Vorstufe der himmlischen Herrlichkeit, welche die letzte Erfüllung der Theologie darstellt, verwandelt.

Im gewissen Sinne scheint dieser Titel heute provozierend: Geht doch bei manchen Kirchenmännern das bedenkliche Bonmot um, die Frommen seien nicht sehr intelligent und die Intelligenten glänzten kaum durch Frömmigkeit. Als Gegenbewegung dazu ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder die Forderung nach einer „knienden Theologie“, nach einer Theologie, die aus dem Feuer der Heiligkeit kommt und in dieses zurückmündet, erhoben worden. Wenn heute deutlich wird, dass der hl. Thomas wie kein anderer für dieses Anliegen taugt, dann haben meine Ausführungen ihr wichtigstes Ziel erreicht: Dazu möchten sie gleichsam eine Einführung in einige Aspekte dieser Form von Heiligkeit geben. In diesem Sinne werde ich Elemente der biographisch-mentalitätsgeschichtlichen Methode benutzen, indem ich aussagekräftige Ereignisse im Leben des Thomas mit grundlegenden Vorstellungen verbinde, die er von der heiligen Wissenschaft, wie er die Theologie nennt, hat.

1. Das Wesen der Theologie

Ich möchte beginnen mit einem Ereignis aus dem Anfang der Lehrzeit des hl. Thomas: Der bekannteste Biograph des Thomas, Wilhelm von Tocco, berichtet uns von einem Ereignis, das Thomas bei der Vorbereitung einer dieser Vorlesungen zeigt: „Als er über Isaias schrieb und durch seine Erklärung und Niederschrift die tiefen Geheimnisse des Propheten zum Licht erhob, da gelangte er an eine Stelle dieses Buches, die er nicht begriff, noch kam er zu einer Erkenntnis des Wortsinns, die ihn befriedigte.“

Thomas begann lange Zeit zu fasten und zu beten. In der Nacht erschienen ihm darauf, wie er einem drängenden Mitbruder, der seltsame, unerklärliche Stimmen aus seiner Zelle vernommen hat, mit der Bitte um Diskretion später mitteilte, die Apostelfürsten Petrus und Paulus und „unterrichteten ihn in allem vollkommen“ (Tocco 31).

Solche Anekdoten verraten viel über das große Zutrauen, das Thomas zur Macht des Gebetes empfand, sie dienten aber über Jahrhunderte auch als Belegstellen, um die einzigartige Autorität des Thomas in der Theologie zu unterstreichen. Bereits Tocco ruft in diesem Zusammenhang überschwänglich aus: „O sichere, wahre, würdige und im Glauben erprobte Lehre des Doktors, die er durch göttliche Offenbarung empfing und in der er von den himmlischen Lehrern unterrichtet wurde!“ (Tocco 31)

Manche Thomisten gingen noch im 17. Jahrhundert sogar soweit, die Lehre des hl. Thomas für unfehlbar zu halten. Ich denke aber viel interessanter für uns heute ist das Theologieverständnis des Thomas selbst, das in dieser Anekdote indirekt deutlich wird. Für uns ist die Theologie heute zumeist eine unter anderen Wissenschaften geworden, die im Unterrichtsbetrieb einen abgegrenzten Raum einnimmt und sich an den allgemein üblichen wissenschaftlichen Standards messen lassen muss. Dies war zur Zeit des Thomas noch ganz anders. Der Wissenschaftscharakter der Theologie und ihr Verhältnis zu den mit dem Aristotelismus in die Autonomie drängenden profanen Wissenschaften war noch weitgehend ungeklärt. Allgemein prägend war das von den Kirchenvätern übernommene, etwa bei Bonaventura in kunstvoller Form anzutreffende Einheitskonzept der christlichen Weisheit, auf die alle Wissenschaften und Künste zurückzuführen sind: Eine klare Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie war hier weder möglich noch gewünscht.

Bei diesem Problem setzt Thomas ein, wenn er mit Hilfe des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs Philosophie und Theologie klar unterscheidet: die erste ist eine natürliche, die zweite eine übernatürliche Wissenschaft. Um sein übernatürliches Ziel zu erreichen benötigt der Mensch eine Erkenntnis, die ihm aufgrund der genannten Übernatürlichkeit jedoch nicht aus sich möglich ist und die er deshalb von Gott durch die Offenbarung von Dingen, die über seine Vernunft hinausgehen, als Geschenk annehmen muss.

Neben den philosophischen Wissenschaften, „die rein auf der Forschungsarbeit der menschlichen Vernunft beruhen, war also eine heilige Lehre notwendig, die auf göttlicher Offenbarung gründet“ (Sth Ia q.1 a.1). Die fundamentale Abhängigkeit einer Wissenschaft von der für den Menschen natürlicherweise nicht erkennbaren Offenbarung scheint nun aber ganz gegen den aristotelischen Wissenschaftsbegriff zu sprechen, gründet die Wissenschaft doch auf Prinzipien, die durch sich selbst einsichtig sind! Betrachtet man die Sache aber genauer, wird deutlich, dass es sich bei dieser Wissenschaft um das handelt, was Aristoteles als eine subalterne Wissenschaft (*scientia subalternata*) bezeichnet; d.h. eine Disziplin, die ihre Prinzipien von einer ihr übergeordneten Wissenschaft empfängt. So arbeitet die Musik mit Prinzipien, die ihr durch die Arithmetik vermittelt werden. Ähnlich ist es bei der Theologie, „weil sie sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden,

¹ Schriftliche Fassung eines Vortrags, den der Verf. im Dominikanerkloster St. Paulus (Berlin) im Herbst 2006 zur Eröffnung einer Vortragsreihe über den hl. Thomas von Aquin und seine Aktualität gehalten hat.

nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen“ (Sth Ia q.1 a.2).

Diese Prinzipien kann die Theologie nicht mehr beweisend begründen. In der Offenbarung, näherhin den in der Erscheinung Christi sichtbar gewordenen, im Glauben anzunehmenden und durch das Lehramt der Kirche überlieferten Glaubensartikeln empfängt die Theologie diese Basissätze, mit denen sie dann wissenschaftlich, unter Einbezug der Philosophie weiterarbeitet (Sth IIa-IIae q.1 a.6).

Diese Weiterarbeit besteht in dem mehr betrachtenden als restlos erklärenden Sich-Versenken in die genannten Prinzipien, deren Verteidigung gegen jene, die diese bezweifeln, und der Ableitung neuer Erkenntnisse (Konklusionen) aus den Glaubensartikeln (Sth Ia q.1 a.8). à Identitätswahrung und Fortschritt werden so in ein ausgeglichenes Verhältnis zueinander gebracht. Vorbild ist in diesem Zusammenhang für Thomas etwa der Apostel Paulus, der aus der Tatsache der Auferstehung Christi die allgemeine Auferstehung aller Menschen schlussfolgert (1 Kor. 15,12). Hier wird bereits etwas sehr deutlich, was die ganze Theologie des Thomas grundlegend prägt:

Die Theologie ist ganz angewiesen auf das Geschenk der Offenbarung und daher nur möglich als eine „Einprägung des göttlichen Wissens“ (Sth Ia q.1 a.4) in Geist und Herz des Theologen, als Partizipation des Menschen am Erkennen Gottes und der Seligen, als „Theologie von oben“.

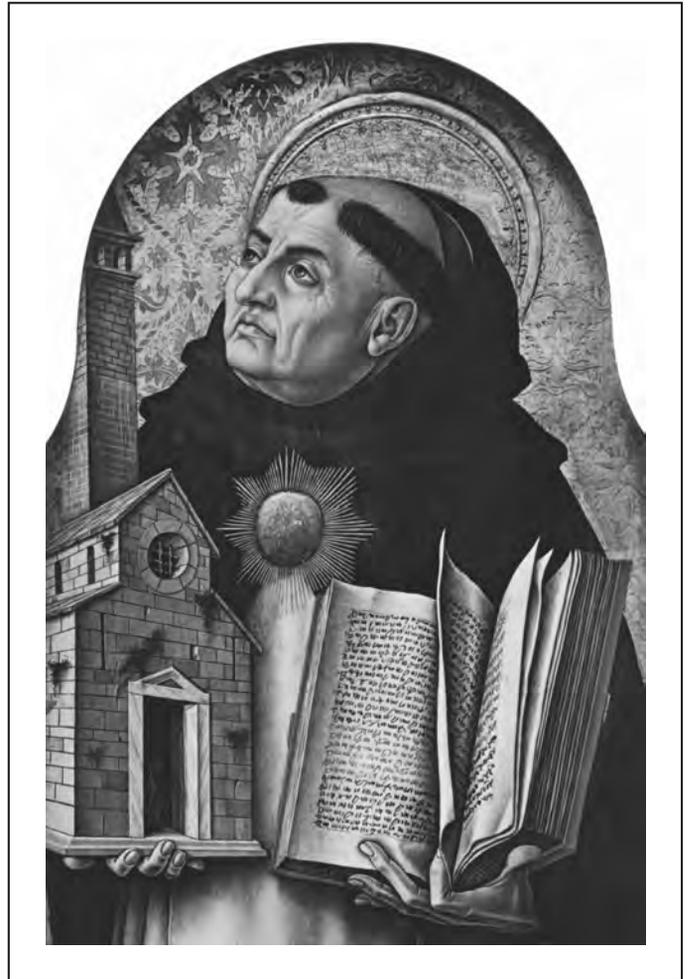
Dem entspricht, dass Thomas zur Methode der Theologie lapidar erklärt: „Es ist gerade die Eigenart dieser Wissenschaft, zum Beweise die Autorität sprechen zu lassen, eben weil die Prinzipien dieser Lehre aus der Offenbarung stammen.“ (Sth Ia q.1 a.8)

Von den Erfahrungen des Hörers des Wortes aus zu starten, wie dies die anthropozentrisch orientierte Theologie des 20. Jahrhunderts versucht hat, oder gar die Theologie als eine Form der Religionswissenschaft bzw. autonome Instanz neben dem Lehramt der Kirche zu verstehen, liegt Thomas denkbar fern. Die Diskursivität der Theologie setzt nicht bei dem Geschöpflichen an, sondern sie ist eine Diskursivität „von oben“. Gleichsam wie der Schüler durch seinen Lehrer, so empfängt der Theologe Belehrung durch Gott, indem dieser Geist und Herz des Schülers zu sich erhebt (Sth IIa-IIae q. 2 a.3). Theologie ist daher Weisheit im eminenten Sinne, denn sie bedeutet ein „Nachdenken der Gedanken Gottes“.

In diesem Zusammenhang wird auch die Antwort verständlich, die Thomas auf die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis in der Theologie gibt: Die Theologie ist durch ihre Hinordnung auf die Betrachtung der göttlichen Dinge zu aller erst eine theoretische oder spekulative Wissenschaft.

Wie aktuell diese Lehre des Thomas ist, zeigt die Tatsache, dass es eines der Hauptanliegen des Theologen Joseph Ratzinger war, vor einer Überordnung der Praxis über die Lehre, der Diplomatie über das Dogma zu warnen! Dies heißt aber nicht, dass die Theologie dem Leben indifferent gegenüberstehen würde. Ihre Weisheit ist Geschenk, gnadenhafte Gabe des Heiligen Geistes. Daher muss die Diskursivität ihrer Methode stets mit einem weiteren Wegelement integral verbunden sein, mit einer Weise des Erkennens, die ihr Fundament in den Gaben des Heiligen Geistes hat.

Thomas nennt diese Methode den „Erkenntnisweg durch Konaturalität“, „durch Gott ähnlich machende Betrachtung“, „motiviert aus einem göttlichen Instinkt“; d.h. durch eine Wesensverwandtschaft. Diese entspringt der gnadenhaften Teilnahme am göttlichen Leben, das sich im Menschen, in seinem Glauben, seiner Hoffnung und der Liebe, widerspiegelt. Die Folge-



CARLO CRIVELLI 1476

Altar von San Domenico in Ascoli, Polyptychon

rung, die Jacques Maritain aus dem Theologiebegriff des Thomas gezogen hat, klingt deshalb nicht nur sehr aktuell, sondern entspricht auch ganz dem Denken des Thomas: „Sollte eine Theologie den theologischen Glauben verlieren, so mag er immerhin den ganzen Begriffsmechanismus seiner Wissenschaft als etwas Totes weiterschleppen, sein eigentliches Licht hat er vergessen. Er ist Theologe wie ein Leichnam Mensch ist.“

Die Theologie ist also wesensgemäß mit dem Glauben, der Theologe mit dem Leben aus dem Glauben verbunden. Ihre Aufgabe ist es, das in der Betrachtung der göttlichen Dinge Erfahrene an andere in Lehre und Verkündigung weiterzugeben.

Wie sehr es Thomas gelungen ist, dieses in der ersten Quaestion entworfenen Programm in seiner eigenen Theologie umzusetzen, klingt an, wenn Otto H. Pesch feststellt, dass die Theologie des Thomas „mit einem Wort selbstvergessen ist. Sie interessiert sich auf ihrer Hauptlinie in provozierender Weise gerade nicht für die Frage des Menschen nach seinem Heil, sondern umschließt diese Frage im Blick auf die Herrlichkeit der Werke Gottes“.

2. Die „göttlichen Dinge um ihrer selbst willen betrachten“

Im September 1252 beginnt Thomas seine Lehrtätigkeit als Bakkalaureus in Paris. Zwar steht er hier dem damaligen Brauch gemäß noch unter der Verantwortung eines Lehrstuhlinhabers, des Nachfolgers Alberts des Großen in Saint-Jacques. Aber er bereitet sich schon intensiv auf sein Professorenamt vor und das

umfangreiche Werk, an dem er nun zu arbeiten beginnt, wird er erst als eigenständiger Magister beenden. Nach einer Phase der Kommentierung der Heiligen Schrift war es Aufgabe des den Professorenberuf anstrebenden Bakkalaureus', auch die „Sentenzen“ des Petrus Lombardus zu kommentieren. Wie uns nicht zuletzt unsere unmittelbare theologische Vergangenheit zeigt, ist ein Kommentar natürlich fast immer mehr als nur eine einfache Inhaltsangabe des kommentierten Werkes.

Dies war im Mittelalter nicht anders: Weiß man die Sentenzkommentare zu lesen, verraten sie mehr über ihre Autoren, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist und erweisen sich trotz der vorgegebenen Basis als sehr eigenständige theologische Werke. So auch bei Thomas, der die gesamten Sentenzen in einem Zeitraum von vier Jahren zwischen 1252 und 1256 während seines ersten Pariser Lehraufenthaltes kommentierte. Nicht nur, dass Thomas in diesem Kommentar mehr als 2000 mal Aristoteles zur spekulativen Entfaltung der Heiligen Schrift und der Lehren der Kirchenväter, unter denen auch für Thomas Augustinus den Primat innehat, heranzieht. Noch bezeichnender ist es, dass er den Aufbau, den der Lombarde seinem Werk gab, grundlegend umstrukturiert. Er verändert die etwas unsystematisch scheinende ursprüngliche Grundstruktur so, dass nun ganz Gott selbst im Mittelpunkt steht. Denn die Theologie hat von den Dingen zu handeln, „insofern sie von Gott gleichsam wie von ihrem Prinzip ausgehen und zu Gott als ihrem Endziel zurückkehren“ (Sent. I, 2). Den Ausgang behandelt Thomas im I. und II. Buch, die Rückkehr in Buch III und IV seines Kommentars.

An dieser Umstrukturierung wird bereits an seinem bedeutendsten Frühwerk ein Grundzug im Leben und Denken des Aquinaten deutlich, der uns immer wieder, gleichsam wie ein alles zusammenhaltendes Leitmotiv oder wie ein roter Faden im Leben und Werk des Thomas begegnet: Gott ist der Mittelpunkt, das Zentrum des ganzen Welt- wie Heilsgeschehens.

Der Mensch aus Gott hervorgegangen und zu ihm zurückstrebend, ist sowohl in der natürlichen als auch der übernatürlichen Ordnung ganz von Gott abhängig. Konsequenter muss der Theologe diese Einsicht in seinem Leben und Werk umsetzen.

Sehr schön kommt dieses theozentrische Leitmotiv des thomanischen Denkens zum Ausdruck, wenn Tocco berichtet: Thomas „wunderte sich häufig, wie man des öfteren aus seinem Munde hörte, darüber, wie jemand, und besonders die Ordensleute, von anderem als von Gott oder von dem, was zur Erbauung der Seelen diene, reden könnte. Daher war es ihm schon in zarter Jugend Sitte, dass er sich auch in gemeinsamer Unterhaltung, wenn diejenigen, mit denen er zusammen war, ihren Mund über anderes als Gott und das, was auf Gott beziehbar war, gehen ließen, sogleich aus dem Sprechzimmer oder jeder anderen Gesellschaft zurückzog ...“ (Tocco 48).

So verwundert es auch nicht, dass Thomas das Wesen der Theologie und damit seines Denkens als ganz theozentrisch definiert: „Die Theologie betrachtet die göttlichen Dinge um ihrer selbst willen, als Gegenstand der Wissenschaft.“ (Trin. 5,4).

Ist diese zentrale Stellung Gottes gewährleistet, kann sich die Theologie der anderen profanen Wissenschaften bedienen, wie „der Architekt die Bauarbeiter oder die Staatskunst die Kriegskunst in Dienst nimmt“. Weil nämlich „die Gnade die Natur nicht unterdrückt, sondern im Gegenteil vollendet, so gehört es sich, dass die natürliche Vernunft ganz im Dienst des Glaubens stehe“ (Sth Ia q.1 a.9).

So wertvoll, ja im Hinblick auf die menschliche Schwachheit auch unentbehrlich, dieser Dienst ist, so will Thomas immer gewahrt wissen, dass die Theologie diese profanen Autoritäten nur

als „gewissermaßen systemfremde und überdies höchstens als Wahrscheinlichkeitsbeweise verwendet. Ihre eigenen Autoritäten sind die kanonischen Schriftsteller, aus deren Aussprüchen sie ihre Lehre unumstößlich begründet“.

Wird dies beachtet, ist die Theologie immun gegen eine ver fremdende Überflutung ihrer Prinzipien durch die Philosophie oder andere Wissenschaften. Dann kann man sich mit Sorglosigkeit dem Optimismus des Thomas anschließen, wenn er sagt: Wo die heilige Wissenschaft die Philosophie in ihren Dienst nimmt, „vermischt sie nicht Wein mit Wasser, sondern verwandelt Wasser in Wein“. Wer sich ein wenig in der neueren Theologie auskennt, weiß dass es hier Strömungen gibt, die den Wein der Glaubenslehre so lange mit Unmengen an tiefenpsychologischem oder transzendentalphilosophischen Wassern gestreckt haben, dass er – um im Bilde zu bleiben – nicht einmal in der schlechtesten Kneipe jemanden vorgesetzt würde ...

3. Die sakramentale Verfasstheit der Kirche

Lassen Sie mich in einem letzten Punkt noch konkret aufzeigen, was „Erkennen durch Konnaturalität“ bei Thomas ganz konkret bedeutet: Dazu gehen wir von der Jugendzeit des Aquinaten in sein letztes Lebensjahr, als dieser sich im Konvent seines Ordens zu Neapel aufhielt. Die durchaus glaubhaften Zeugen im Heiligsprechungsprozess des Aquinaten berichten im Hinblick auf diese Zeit immer wieder von Auditionen und Visionen, die Thomas gehabt haben soll.

Am bekanntesten ist der von Tocco wiedergegebene Bericht eines Dominikaners, der im Konvent zu Neapel Küster war: Der Bruder hatte bemerkt, dass Thomas sich häufig alleine in der Kapelle des hl. Nikolaus zum Gebet aufhielt. Neugierig schlich er ihm nach und beobachtete Thomas. Dieser betete vor dem Bild des Gekreuzigten. Da hörte der Küster „plötzlich von dem Ort, dem sich der Lehrer im Gebet zugewandt hatte, folgendes Wort von dem Bild des Gekreuzigten: *Thomas, du hast gut von mir geschrieben. Welchen Lohn möchtest du für deine Mühen empfangen?* Er antwortete: *Herr, nichts als dich.*“

Besonders häufig waren diese mystischen Entrückungen mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden. Öfters, so Tocco, begann Thomas während der heiligen Messe zu weinen, „weil er von den heiligen Geheimnissen eines so großen Sakraments verzehrt und aus seinen Gaben erquickt wurde. Als er daher einmal im Konvent von Neapel am Passionssonntag in der Anwesenheit vieler Ritter die Messe fromm feierte, sah man ihn während des Ablaufs der heiligen Geheimnisse so von der Tiefe des Sakraments verzehrt, dass er gleichsam den göttlichen Geheimnissen beizuwohnen und, wie man glauben darf, von den Leiden des Menschen Christus bewegt war. Das schien die lange Geistesabwesenheit und die überquellende Tränenflut anzuzeigen. Als er länger so verharrte, kamen die bestürzten Brüder herbei und berührten ihn, damit er die heiligen Geheimnisse fortsetze.“ Thomas ging mit den in diesen Zuständen gemachten Erfahrungen sehr diskret um: Nach der Messe bedrängten ihn die Ritter und seine Mitbrüder, er möge ihnen mitteilen, was ihm in jener Entrückung zugestoßen sei: „Er weigerte sich aber, es zu sagen, und verbarg das ihm Offenbarte, damit er es nicht vergeude.“

Wir können von Glück sprechen, dass Thomas noch einige Zeit weitergesprochen bzw. geschrieben hat und in dieses Schreiben mit Sicherheit auch die geschenkten Erfahrungen eingeflossen sind – arbeitete doch Thomas genau in jener Zeit, in der die geschilderten Ereignisse stattfanden an seinem Sakramententaktat in der Summa theologiae: Dessen Bogen spannt sich letzt-

lich zurück bis zur Gotteslehre: Die unendliche Fruchtbarkeit des ewigen innertrinitarischen Lebens will sich in die Zeitlichkeit hin auszubreiten, sie fließt geradezu über:

Damit Gott in der erwählten Seele des Menschen über seine allgemein-natürliche, allen Menschen zuteil werdende Gegenwart hinaus in spezieller, übernatürlicher Weise wohnen kann, bereitet er sich diese durch das vor, was bereits Thomas als die „heiligmachende Gnade“ bezeichnet. Diese macht den Menschen fähig, den bei ihm wohnenden Gott zu erkennen und zu lieben, und sozusagen erfahrungsgemäß (*cognito quasi-experimentalis*) seine Gegenwart zu erleben. Da die Sendung gleichsam eine Fortsetzung der ewigen Hervorgänge ist, kommt es nicht allen drei Personen zu, gesandt zu werden. Durch die heiligmachende Gnade wohnt zwar „die ganze Dreifaltigkeit im Geist des Menschen, gemäß Jo 14,23: ‚Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen.‘

Dass aber eine göttliche Person zu einem durch eine unsichtbare Gnade gesandt wird, bedeutet eine neue Weise des Einwohnens jener Person und ihren Ursprung von einem anderen. Da es also sowohl dem Sohne wie den Heiligen Geiste zukommt, einerseits durch die Gnade einzuwohnen, andererseits von einem anderen zu sein, deshalb kommt es einem jeden der beiden zu, unsichtbar gesandt zu werden. Dem Vater jedoch kommt es zwar zu, durch die Gnade einzuwohnen, nicht aber, von einem anderen zu sein, also auch nicht: gesandt zu werden.“ Gottes Vorsehung sorgt für alle Geschöpfe nach der ihnen entsprechenden Weise, der Mensch wird aber aufgrund seiner leibseelischen Natur vom Sichtbaren zum Unsichtbaren geführt. Daher wollte Gott die Sendungen des Sohnes und des Geistes auch in sichtbarer Weise manifestieren. In der Menschwerdung, die uns den Urheber der Heiligung zeigt, und der Eingießung des Heiligen Geistes, als der Gabe und dem Zeichen dieser Heiligung, am Pfingstfest ist dies tatsächlich geschehen.

Für uns heute wird diese Sendung in der Kirche konkret als dem mystischen Leib Christi: Ist Christus gleichsam das Haupt der Kirche, so kann man den Heiligen Geist, aufgrund seines verborgenen Wirkens in den Seelen der Gläubigen, nach Thomas mit dem Herzen oder der Seele vergleichen. Die Kirche wiederum wird durch die Sakramente konstituiert und gegliedert. Hier inmitten eines mit allen übrigen Traktaten der Dogmatik aufs engste zusammenhängenden Ternar steht die Sakramentenlehre zusammen mit der Christologie (einschließlich der Erlösungslehre) und Ekklesiologie. Dies wird bereits in kürzester und prägnantester Form deutlich, wenn Thomas seine Sakramentenlehre in der Summe der Theologie einleitet mit den Worten: „Nach der Untersuchung über die Geheimnisse des fleischgewordenen Wortes sind die Sakramente der Kirche zu behandeln, die vom fleischgewordenen Worte selbst Wirksamkeit haben.“ Kurz zuvor hat Thomas die Geheimnisse des Lebens Christi (*mysteria vitae Christi*) mit einer für die mittelalterliche Theologie fast einmaligen Ausführlichkeit behandelt. Im Mittelpunkt stehen dabei für den Aquinaten das Erlöslerleiden und der Tod Christi, was schon durch die nochmals gesteigerte Ausführlichkeit und Sorgfalt, mit der er über diese spricht, zum Ausdruck kommt. Dabei war die Erlösung so, wie sie tatsächlich geschehen ist, bedingt durch den ewigen Ratschluss Gottes, uns aus übergroßer Barmherzigkeit auf vollkommene Weise zu erlösen, notwendig. Damit ist auch klar, dass die ganze Dreifaltigkeit die erste Ursache unserer Erlösung selbst ist. Die unmittelbare Ursache jedoch ist Christus, und zwar „insofern er Mensch ist“.

Das Überfließen der Gnade von Christus als dem Haupt des mystischen Leibes auf seine Glieder vollzieht sich auf zweifache Weise:

- a) zum einen durch das Verdienst Christi, durch das dieser den Vater bewegt, uns Gnade zu schenken (moralische Wirkweise),
- b) zum anderen durch die physisch-instrumentale Wirksamkeit.

Die Rolle der Annahme der menschlichen Natur und deren Funktion im Erlöslerleiden wird nämlich mit der unter dem Einfluss der griechischen Patristik modifiziert in die Theologie aufgenommenen aristotelischen Lehre von der Instrumentalursächlichkeit beschrieben:

Verursacht die Hauptursache, hier der eine und dreifaltige Gott, die Wirkung durch eigene Kraft, tut dies die Instrumentalursache, hier die menschliche Natur Christi, durch die Kraft, die ihr von der Hauptursache geschenkt wird.

Franz von Paula Morgott schreibt sehr schön: Mit der Wesensbestimmung der Instrumentalursache ist der hl. Thomas „bis auf ein universales Prinzip durchgedrungen. Denn in ihr offenbart sich das allgemeine, die natürliche wie übernatürliche Weltordnung umfassende Gesetz, dass überall das Niedere durch das Höhere ergänzt und durch fortwährende Bewegung vervollkommen wird.“ Tatsächlich steht fest, dass die Instrumentalursächlichkeit eine zentrale Rolle in der Erlösungs- und daraufhin dann auch in der Sakramentenlehre des Thomas spielt: „Weil nämlich die Menschheit Christi ‚Werkzeug der Gottheit‘ (Johannes von Damaskus) ist, wirken folgerichtig alle Tätigkeiten und Leiden Christi in der Kraft der Gottheit werkzeuglich auf das menschliche Heil hin. Demnach verursacht das Leiden Christi wirkursächlich das menschliche Heil.“

Mit der Kategorie der Wirkursächlichkeit gelingt es Thomas, die Erlösung ganzheitlich, das heißt stets mit Blick auf den ganzen Christus und den ganzen zu erlösenden Menschen zu betrachten. Denn sie sorgt dafür, dass in eben jener Natur die Genugtuung und Erlösung von der Sünde stattfand, in der gesündigt worden war, dass das Leiden Christi sowohl unser Heil verdient als auch verursacht hat: „Bringt man das Leiden Christi zu seiner Gottheit in Beziehung, so ist es wirksam als Wirkursache; bringt man es aber zum Willen Christi in Beziehung, so wirkt es als Verdienst; betrachtet man es dagegen, sofern es sich im Leibe Christi selbst vollzieht, so wirkt es als Genugtuung, sofern wir dadurch aus der Strafverhaftung befreit werden; als Loskauf, sofern wir dadurch von der Knechtschaft der Schuld befreit werden, als Opfer, sofern wir dadurch mit Gott versöhnt werden.“

Diese Versöhnung mit Gott geschieht aber nicht in einem Automatismus. Das macht Thomas in seinem Kommentar zum ersten Timotheusbrief sehr schön deutlich: „Christus ist die Genugtuung für unsere Sünden, für einige wirksam (*efficaciter*), für alle aber lediglich hinreichend (*sufficienter*), weil das Lösegeld seines Blutes für das Heil aller ausreicht, aber nur für die Auserwählten tatsächlich wirksam wird und die anderen ein Hindernis setzen.“

Damit kommen wir zur Beantwortung einer Frage, die bereits Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) plagte. Dessen Anliegen ist fundamental geprägt von dem für die Aufklärung typischen Wunsch, das Christentum von der abstrakten Lehre weg und zur alltäglichen Praxis zurückzuführen. Dieser Wunsch ist Ergebnis eines Problems, dessen Lösung Lessing verwehrt geblieben war. Nämlich der Frage, wie der „garstige Graben“ überbrückt werden kann, der zwischen den heutigen Gläubigen und den längst vergangenen Ereignissen der Geschichte, die diesen

Glauben einst begründeten, klafft.

Einer Frage, die im gewissen Sinne für den Christen immer aktuell ist: Wie kann ich Christus auch heute begegnen? Wie seiner Erlösungstat, die einmal geschehen, nicht wiederholt werden kann, teilhaftig werden? Wie wird die eben beschriebene, hinreichende Erlösung im konkreten Menschen wirksam? Wie kann uns heute das „Lösegeld seines Blutes“ erreichen?

Thomas antwortet: In den Sakramenten, denn diese sind „quaedam divinae Incarnationis reliquiae“. Diese Antwort des Thomas wird sehr schön anschaulich in einem Gedanken, den er von den Kirchenvätern übernimmt und der auch in der mittelalterlichen Mystik eine große Rolle spielt: Blut und Wasser, die aus der geöffneten Seite Christi am Kreuz entströmten, sind Sinnbilder für die Sakramente, zunächst für Taufe (Wasser) und Eucharistie (Blut), „welches die wichtigsten Sakramente sind“. Der Tod Christi ist das Ursakrament, das „Sakrament des Heils“ schlechthin.

Der eine Strom der Erlösung, aus der Seite Christi zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte und an einem bestimmten Ort der Welt eröffnet, faltet sich zeit- und raumüberwindend auf in den siebenfältigen Strom der Sakramente, der die damaligen Heilsmysterien gegenwärtig setzt, die Kirche bildet und sich so, als unversiegbare Quelle in die Zeit hinein fortsetzt bis zur Wiederkehr Christi am jüngsten Tag.

In den Sakramenten – *a fortiori* in dem der Eucharistie – bietet Christus zum Zweck der *interpellatio* für die Menschheit, dem Anblick des Vaters sozusagen seine heilige Menschheit, an der das Mysterium des Leidens Jesu durch seine verklärten Wund-

male ewig gegenwärtig bleibt, und die an ihr gefeierten Mysterien dar.

Oder um es abstrakter zu sagen: „Weil der Tod Christi die universale Ursache des menschlichen Heiles ist, eine universale Ursache aber zu einer jeden Wirkung der Zuwendung bedarf, so war es notwendig, dass den Menschen gewissen Heilmittel dargeboten würden, durch welche ihnen die Wohltat des Todes Christi zuteil würde. Das aber sind die Sakramente der Kirche.“

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen tiefen Gedankengang des hl. Thomas explizit in *Lumen gentium* (I, 7) aufgenommen, wo es heißt: „In jenem [mystischen] Leibe [Christi] strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereint werden (cf. IIIa q.62 a.5 ad 1).“

Schluss

Papst Benedikt XVI. hat bei der Rede vor dem Kölner Dom anlässlich seiner Reise zum vorletzten Weltjugendtag auch den hl. Thomas erwähnt, der in der Domstadt mehrere Jahre studiert und die Priesterweihe empfangen hat. Und der Heilige Vater hat den Aquinaten in diesem Zusammenhang als „den bedeutendsten Theologen der Kirche“ bezeichnet. Ich denke, ein wesentlicher Grund für diese alle anderen Theologen überragende Bedeutung liegt in der Geschlossenheit seines Denkens, das mit seiner Spiritualität in vollem Einklang stand und so „Gipfel erreichte, wie sie die menschliche Intelligenz zuvor nicht erklommen hatte.“

BUCHBESPRECHUNGEN



THOMAS DIENBERG / GREGOR FASEL /
MICHAEL FISCHER (HRSG)

Spiritualität & Management. Grundlagenbeiträge

Reihe: Kirche – Management – Spi-
ritualität, Band 1

Münster, Lit-Verlag 2007

226 Seiten, kartoniert

Preis: 39,90 EUR

ISBN-13: 978-38258-0908-9

Im aktuellen Strukturwandel in nahezu allen kirchlichen Bereichen Deutschlands, wie Orden, Pfarreien und Generalvikariaten/Zentralen, stellt sich in unterschiedlichen Formen immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und Management, vielfach jedoch nur in der Beschreibungen von Defiziten auf der einen oder anderen Seite. Deshalb ist „ein wissenschaftlicher Diskurs zwischen beiden“ wohl von Nöten, jedoch ist er von gelegentlichen Beispielen und Umständen abgesehen bisher nicht institutionalisiert. Von daher ist es sehr beachtenswert, dass das am 18. Mai 2007 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule (in Trägerschaft der Kapuziner) in Münster gegründete „Institut für Kirche, Management und Spi-

ritualität“ im Gründungsjahre einen Band vorlegt, der neben seinen zwölf Lehr-Modulen (S. 210-222) fünf „Grundlagenbeiträge“ vorstellt. Der Hochschulrektor und Institutsgründer P. Thomas Dienberg OFMCap gibt einleitend auf 50 Seiten einen gut gegliederten, fundierten und aktuellen Definitionsversuch von – dem oft verschwommenen bzw. missbrauchten Begriff der – Spiritualität (vormals Frömmigkeit). Wie er fokussiert ausführt, versteht er darunter „einen Prozess, [nämlich] die fortwährende Umformung eines Menschen in leidenschaftlicher und engagierter Beziehung zur Welt, zum Menschen und zum Universum, wobei im christlichen Verständnis der persönliche Gott das dem Menschen Unverfügbare ist“ (S. 1). Bei der christlichen Definition des Begriffs Spiritualität geht Dienberg von den Vordenkern H. U. von Baltasar, J. Sudbrack und B. Fraling aus und führt zur aktuellen Spannung von „erlebter Religion und dem Prinzip der Pfarrgemeinden“: „Eine Umstrukturierung hilft da nur sehr bedingt, vor allem dann, wenn Spiritualität nicht als Initialzündung den Veränderungsprozess in Bewegung setzen darf, sondern als Antrieb des Feuerlöschzuges dienen muss, um unliebsame, unvorhergesehene Folgen zu bekämpfen. Dann hilft nur noch die Bitte: Veni Creator spiritus“ (S. 50).

Für das weite Feld von „Unternehmen der Caritas und Diakonie“ erarbeitet Michael Fischer (Universität Hall, St. Franziskus-Stiftung Münster) mit verschiedenen Modellen die „Funk-

seinem kritischen Sachbuch eine überzeugende Kombination aus Genauigkeit, übersichtlichem Aufbau und gut lesbarem Stil.

Dabei wagt es der Autor, der sein Buch dem angesehenen Kirchenrechtler Georg May widmete, ähnlich wie dieser unverblümt auf innerkirchliche Mißstände hinzuweisen. Dem Verfasser und seinem Vorbild Georg May geht es allerdings nicht um übliche Kirchenschelte, wie man sie aus linksliberalen Theologenkreisen zuhauf kennt, sondern um besorgte Sachkritik aus Treue zur Kirche und aus Liebe zur wirklichen Pastoral, die es ohne Pastor nicht geben kann und darf, denn der Pfarrer ist nicht irgendjemand, auch nicht lediglich Teil eines „Pastoral-Teams“, sondern eigenverantwortlicher Hirte seiner Pfarrgemeinde.

Umso verhängnisvoller sind zunehmende Tendenzen, zumal in Deutschland, die Hirtensorge und Leitungsvollmacht des Pfarrers zu beschränken, ihn in ein Korsett mitbestimmender Laiengremien zu zwingen und die Dauerhaftigkeit seiner Amtsführung durch häufige Versetzungen, vorzeitigen Ruhestand oder gar Amtsenthebung zu gefährden. Die „Herde“ wünscht jedoch einen Hirten, den sie kennt – und die Pfarrei benötigt einen Seelsorger, der als dauerhafter Ansprechpartner fungiert, weil er nur so wahrhaft der „Vater“ seiner Gemeinde sein kann.

Dem Verfasser gelingt es, das biblisch-kirchliche Bild vom „Hirten“, der für seine „Herde“ sorgt und für sie verantwortlich ist, in den Mittelpunkt seiner Analysen und Lösungsmodelle zu rücken. Hierbei wie in seinen weiteren Ausführungen verweist er häufig auf das Kirchenrecht, aber auch auf päpstliche Stellungnahmen, Lehräußerungen des Zweiten Vatikanums sowie auf römische Verlautbarungen, insbesondere der Kongregation für den Klerus und jener für die Bischöfe.

Die kirchliche Verfassung beruht auf dem Recht, an das auch die Hierarchie gebunden ist, wie der Autor betont. Gerade im bischöflichen „Regiment“ muß das Prinzip respektiert werden: „Nur das Recht soll gelten“ – und nicht etwa Willkür oder gar totalitäres Machtgebaren. – Erinnerung sei an das treffsichere Wort von Kardinal Joseph Ratzinger, dem heutigen Papst: „Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechts soll gelten!“ (Vgl. sein Buch „Werte in Zeiten des Umbruchs“, S. 29.)

Die Eigenverantwortung, Selbständigkeit und der Leitungsdienst des Pfarrers werden hierzulande seit fast 40 Jahren auch durch den Pfarrgemeinderat zunehmend ausgehöhlt, heute oft als „Kirchengemeinderat“ bezeichnet, um sogar den Begriff des „Pfarrers“ auszumerzen. Obwohl das Kirchenrecht dem Pastoralrat lediglich eine beratende Funktion zuweist, hat sich gleichwohl nicht selten eine regelrechte bzw. regelwidrige (!) „Räte-diktatur“ herausgebildet, die dem Pfarrer das Leben schwer macht und die letzten Nerven kostet, vom Schaden für die Gesamtseelsorge ganz zu schweigen. Dies ist umso unverständlicher, als allen Beteiligten klar sein sollte, daß das „Heil der Seelen“ als vorrangiges Ziel kirchlichen Handelns zu gelten hat. Auch der Verfasser verweist darauf, daß dieser letzte Satz des Kirchenrechts (can 1752 CIC), wonach das „Heil der Seelen“ das „oberste Gesetz“ (suprema lex) darstellt, von größter Bedeutung ist, gerade wenn es darum geht, die derzeitigen Verdrängungstendenzen gegen das Priestertum zu analysieren.

Mit offenbar „brennender Sorge“ warnte Papst Benedikt XVI. die deutschen Bischöfe bei ihrem Ad-limina-Besuch vom 18.11.2006 davor, bei Pastoralplänen „den Blick auf das Wesentliche zu verstellen“, insbesondere dürften gewisse Reformen nicht dazu führen, daß „das Bild des Pfarrers, das heißt des Priesters, der als Mann Gottes und Mann der Kirche eine Pfarrgemeinde leitet, zu verschwimmen droht“. Genau dies geschieht vor den erstaunten Augen des Kirchenvolks: Immer mehr Pfarrer

werden auf Drängen bischöflicher Ordinariate in den vorzeitigen Ruhestand versetzt, durch willkürliche Amtsenthebungen oder Dauerbeurlaubungen kaltgestellt, im Rahmen von Pfarrefusionen zu Vikaren degradiert oder dauerhaft als „Pfarradministratoren“ mit eingeschränktem Rechtsstatus eingesetzt, obwohl das Kirchenrecht dies nur ausnahmsweise und zeitlich begrenzt vorsieht.

Die derzeitigen Strukturreformen in den meisten Bistümern Deutschlands, besonders die Maßnahmen im Rahmen der sog. „Kooperativen Pastoral“, mißachten diese „suprema lex“ der Kirche, sie dienen keineswegs dem „Heil der Seelen“, sondern untergraben die Hirtensorge und den Heilsauftrag des Pfarrers als priesterlicher Vorsteher seiner Pfarrei. Ohne Pastor kann und darf es keine Pastoral geben: Wer Hirt und Herde auseinanderreißt, versündigt sich aufs schwerste nicht „nur“ gegen das Kirchenrecht, sondern vor allem gegen die berechtigten Anliegen der Gläubigen, letztlich gegen den Guten Hirten selbst, den Hohepriester des Neuen Bundes, dessen besondere Diener die Priester sind.

Das fatale Ergebnis, das der Verfasser klarsichtig in seinem Buch aufzeigt: Der Pfarrer sieht sich heute einem doppeltem Druck ausgesetzt: jenem „von oben“ durch bischöfliche Behörden und dem Druck von unten durch die allgegenwärtige „Räte-demokratie“. Dies führt letztlich zu einer Pseudo-Pastoral ohne Pastor, zur Willkürherrschaft kirchen-kritischer Laienfunktionäre und zur Vorherrschaft verfehlter „Strukturreformen“ aus den Amtsstuben der Ordinariate, die dafür sorgen, daß „das Bild des Pfarrers immer mehr zu verschwimmen droht“ – obgleich der Papst genau davor warnt!

Felicitas Küble, 48167 Münster, Schlesienstr.32



CHRISTIAN SCHULZ

**Die Enzyklika „Humanae vitae“
im Lichte von „Veritatis splendor“**
Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre

St. Ottilien, EOS Verlag 2008

290 Seiten, gebunden

Preis: 38,- EUR

ISBN-13: 978-3830673279

Als Band 6 der im EOS Verlag, St. Ottilien, von Josef Georg Ziegler begründeten und nunmehr von Clemens Breuer herausgegebenen Reihe „Moraltheologische Studien – Neue Folge“ ist jetzt die gedruckte Dissertation von Christian Schulz mit dem Titel „Die Enzyklika ‚Humanae vitae‘ im Lichte von ‚Veritatis splendor‘ – Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre“ erschienen. Christian Schulz, geb. 1969 in Oberhausen und seit 2001 Pfarrer in Bartholomäberg, promovierte mit der hier publizierten Arbeit 2008 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg zum Doktor der Theologie. Die Studie wurde von Prof. em. Dr. Joachim Piegsa betreut, der auch das Erstgutachten verfasste, Zweitgutachter war Prof. em. DDr. Anton Ziegenaus.

Inhaltlich geht es, wie schon der Titel anzeigt, um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Grundlagen der kirchlichen Morallehre in spezieller Anwendung auf die von

Paul VI. vor 40 Jahren (1968) in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vorgelegten sittlichen Weisungen betreffend das ausnahmslose Verbot empfängnisverhütender Mittel und Praktiken, deren Anwendungen darin als „in sich schlechte Handlungen“ qualifiziert werden, die unabhängig von den Umständen und Intentionen der Handelnden auf jeden Fall abzulehnen sind.

Die anspruchsvolle Studie von Christian Schulz begnügt sich nicht mit bloßen Wiederholungen und Verweisen auf lehramtliche Stellungnahmen; es ist dem Verfasser ein wirkliches Anliegen, das er in seiner Untersuchung auch einlöst, die tieferen Gründe für das lehramtliche Selbstverständnis in seiner in der Autorität Christi begründeten Zuständigkeit sowohl für den Glauben als auch für das Leben aus dem Glauben, einschließlich der Darlegung und Konkretisierung der Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes, aufzuzeigen und dann zu einer konkreten Anwendung auf die von „*Humanae vitae*“ nicht erstmalig vorgelegte, sondern vielmehr in einzigartiger Deutlichkeit bekräftigte und – wie der Verfasser nachweist – mit höchster Autorität vorgelegte Lehre zu gelangen. Dies geschieht in drei Teilen:

Im I. Teil (4-39) werden in der gebotenen Kürze, aber stets mit der nötigen Präzision zwei Dokumente päpstlichen und bischöflichen Ursprungs vorgestellt, nämlich die am 6. August 1993 veröffentlichte Enzyklika „*Veritatis splendor*“ von Johannes Paul II. und das am 29./30. August 1968 publizierte Pastoralwort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“, die sog. „Königsteiner Erklärung“, auf deren Problematik und teilweisen Widerspruch zum päpstlichen Lehramt im Laufe der Studie noch ausführlich eingegangen wird und die zuletzt – das sei vorweggenommen – in Ergebnis dieser Analyse als Form einer pastoralen Lösung, die im Gegensatz zur Lehre des Lehramtes steht (vgl. „*Veritatis splendor*“, Nr. 56), qualifiziert wird, deren Revision längst überfällig ist.

Der II. Teil steht unter der Überschrift „HV [= *Humanae vitae*] in der Diskussion. Lehramtskompetenz und Argument“ (40-219) und ist als eigentliches Herzstück der Studie anzusehen. In drei Unterkapiteln wird erstens „HV und der Anspruch des kirchlichen Lehramtes – die Frage nach der Überschreitung lehramtlicher Kompetenz“ (40-173) thematisiert, zweitens das „Handlungsobjekt von ‚*Humanae vitae*‘ – ein ‚*intrinsece malum*““ (174-187) vorgestellt und drittens das „natürliche Sittengesetz und der Vorwurf des ‚*Biologismus*‘ (188-219) erörtert. Unter Rückgriff auf die wissenschaftliche Forschung und Diskussion zu den Ausführungen des 1. Vatikanischen Konzils zum Bereich des Sittlichen als möglichem Objekt der Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche wird in diesem II. Teil aufgezeigt, dass nicht nur jene sittlichen Wahrheiten, die unmittelbar zur göttlichen Offenbarung gehören, da sie in ihr explizit oder implizit enthalten sind, von der Kirche mit unfehlbarer Lehrautorität verkündet werden können, sondern dass auch Wahrheiten des natürlichen Sittengesetzes, sofern sie im Konkreten einen notwendigen Bezug zur Darlegung und Verteidigung der göttlichen Offenbarung besitzen, von der Kirche sowohl im außerordentlichen als auch im ordentlichen Lehramt des Papstes und der Bischöfe auf unfehlbare Weise vorgelegt werden können. In voller Kontinuität damit stehen die Ausführungen des 2. Vatikanischen Konzils und wichtiger nachkonziliarer Dokumente wie die Erklärung der Glaubenskongregation „*Mysterium Ecclesiae*“ vom 24. Juni 1973, die Instruktion der Glaubenskongregation „*Donum veritatis*“ vom 24. Mai 1990 und das *Motu proprio* von Johannes Paul II. „*Ad tuendam fidem*“

vom 18. Mai 1998. Darüber hinaus gibt es den Bereich „authentischen Lehrens“ der Kirche, das zwar keine „Glaubenszustimmung“ im eigentlichen Sinn und auch kein endgültiges Festhalten wie im Bereich irreformabler Lehre verlangt, aber dennoch im Sinne von „*Lumen gentium*“, Nr. 25, einen „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes“ erfordert, um gerade so dem Anspruch des an der Lehre der Kirche zu bildenden Gewissens gerecht zu werden. Der Verfasser zeigt mit guten Gründen, warum die in „*Humanae vitae*“ vorgelegte sittliche Weisung betreffend die Empfängnisverhütung in den Bereich einer vom ordentlichen Lehramt bezeugten unfehlbaren Lehre fällt; selbst wer diese Auffassung nicht teilt, hat sie als mit hoher Autorität und Konstanz vorgetragene authentische Lehre der Kirche anzunehmen und zu befolgen. Auf die besondere Verantwortung der Bischöfe und Moraltheologen wird hingewiesen. Die Berufung auf das sittliche Naturgesetz hat nichts mit Biologismus und Naturalismus zu tun, sondern nimmt die menschliche Person in ihrer leib-seelischen Einheit ernst, die gemäß dem Willen und Plan des Schöpfers in ihrer Würde am ewigen Gesetz Gottes partizipiert und dessen unbedingten Anspruch erfährt.

Im III. Teil steht „der Gläubige vor dem Anspruch der kirchlichen Lehre“ (220-259) und wird das Spannungsverhältnis von Wahrheit und Freiheit, von Gesetz und Gewissen einer theologischen Reflexion unterzogen. Es geht hier zuerst um „‚*Humanae vitae*‘ und die Freiheit des Gewissens“ (220-245), dann um das Thema „Sittlichkeit und die Dynamik der Nachfolge Jesu“ (246-252) und schließlich um „Alfred Kardinal Bensch und die ‚Hinweise zur pastoralen Besinnung nach der Enzyklika *Humanae vitae*““ (253-259). In diesem Teil werden die Fragen der Ehepastoral im engeren Sinn behandelt, inwieweit nämlich die Eheleute aufgrund ihrer Umstände und persönlichen Situation in der Lage bzw. willens sind, die Weisungen von „*Humanae vitae*“ anzunehmen und zu verwirklichen. Sehr richtig zeigt der Verfasser auf, dass das „Gesetz der Gradualität“ nicht mit einer „Gradualität des Gesetzes“ verwechselt werden darf. D.h. gerade um des Heiles der Gläubigen willen und in Übereinstimmung mit der von der Kirche im Namen Jesu zu praktizierenden Barmherzigkeit bei schuldhaftem Versagen darf kein Abstrich von der Norm als solcher gemacht werden, da sich diese als Weg zum Heil und auch zu einem auf Erden bereits möglichen Glück in Ehe und Familie erweist. Im Gegensatz zur Königsteiner Erklärung steht das Pastoral Schreiben von Kardinal Bensch in voller Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche, wie Schulz aufzeigt.

Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (263-289) beschließt die Studie.

Der Verfasser hat eine fundierte und lesenswerte Arbeit über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt, sittlicher Normativität und dem in Gewissen erfahrenen Anspruch des sittlich Guten vorgelegt. Exemplarisch zeigt er dies in positiver Darstellung und Analyse der Enzyklika „*Humanae vitae*“ Papst Pauls VI. auf, wodurch er 40 Jahre nach diesem Schreiben einen wichtigen Dienst für Theologie und Pastoral leistet. Die jetzt im Druck vorliegende Dissertation ist ein gutes Beispiel für eine gelungene Verbindung theologischer Forschung im Bereich der Fundamentalmoral und einer Fragestellung aus der speziellen Moraltheologie. Für alle, die sich der Mühe des Begriffes und der Argumentation unterziehen wollen und die im Sinn eines „*sentire cum Ecclesia*“ nach Orientierung und Vertiefung im angesprochenen Themenbereich suchen, ist das Buch auf jeden Fall zu empfehlen!

Josef Spindelböck

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

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

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

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

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslamms

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vater unser

und Gegrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

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

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

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

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

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

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reforma-

tion? · Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

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

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

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

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

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

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Proisinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacrae

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

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

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