

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 38, Nr. 01/02

Jan/Februar 2008

INHALT

Manfred Gawlina Volk als Grund des Glaubens?	2
Burkhard Feuerstein: Israel: ein störrisches Volk, von Gott regiert	13
Klaus M. Becker Zölibat und Jungfräulichkeit	21
Impressum	23
Walter Hoeres Auferstehung der Scholastik? Zur Lebenskraft ihrer letzten Fragen Ansteckungsgefahr	41 49
Inge M. Thürkauf Das kleinere Übel oder: Die Mitwirkung zu einem ungerechten Gesetz	51
KONTROVERSE	
David Berger „Es kann nicht von einem Wunder gesprochen werden“	55
Dietrich von Stockhausen CRVC Stellungnahme zum Artikel: Abfall vom Glauben: Heroldsbach und die „Himmelsvisionen“ von Felizitas Küble	56
BUCHBESPRECHUNGEN	
Manfred Hauke Peter H. Görg: Sagt an wer ist doch diese	59
Rudolf Willeke Christoph Hutter: Psychodrama als experimentelle Theologie	68

MANFRED GAWLINA

Volk als Grund des Glaubens?

Zu Joseph Ratzingers 'ekklesia'-Verständnis

Während heute pauschal im Zeichen von Ökonomie gewertet wird – „übler Wirtschaft“, wie Kant sich einmal ausdrückte –, berief sich die Generation um '68 gerne auf „Demokratie“ und „Demokratisierung“ („mehr Demokratie wagen“). Oftmals sind es dieselben „Eliten“, welche damals das eine forderten und mittlerweile, „kostenbewußt“, „unternehmensethisch“, „spieltheoretisch“ etc. das andere tun; „das Kanaa ist die Börse“, kommentiert Uwe Timm. Verschwunden scheint dabei zuallererst die Vorstellung eines sich selbst bestimmenden Volks, von *Gemeinschaft* und nicht bloß *Gesellschaft* (vgl. Cicero, *De re publica*, I,39).

Es gehört zu den Verdiensten Joseph Ratzingers, daß er – anders als etwa Karl Rahner – rasch erkannte, auf welcher antipolitisch-ideologischen Abweg die Anmahnung bzw. Abpressung von „mehr Demokratie“ geriet, auch im Bereich der Kirche (etwa als „Kirchenvolksbegehren“ aus einem verqueren „wir sind das Volk“). Davon zeugt sein Beitrag „Demokratisierung der Kirche?“ in dem zusammen mit Hans Maier herausgebrachten Bändchen *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 1970. Nach diversen Übersetzungen in den siebziger Jahren erschien, um Nachworte vermehrt, 2000 eine Neuauflage, ihrerseits neu aufgelegt 2005.¹

In seinem Nachwort von 2000 betont Ratzinger, er „vertrete alles damals Gesagte auch heute noch so“ (S. 78). Damit wird es aus zwei Gründen spannend. Zum einen, weil der Autor trotz aller Einwände gegen eine direkte Übertragung von Vorstellungen „totaler“ oder „verfaßter“ Demokratie ins Christlich-Religiöse es doch bejaht, die Kirche demokratischer zu gestalten. Noch schwerer wiegt der zweite Punkt: Die – 2000/2005 immer noch aktuelle! – Begründung jener Haltung läßt sich leicht als Anpassung an eine dem Evangelium widersprechende Auslegung erkennen. Um Ratzingers Ausführungen zu verstehen, etwa seine Warnung vor Mißbrauch von Demokratie (und Politischem!) als Heilsweg und seine Bestimmung des Begriffs „Volk Gottes“, müssen wir ausführlich auf jenen zweiten Punkt eingehen.

¹ *Topos plus Taschenbücher*, Bd. 348 (Limburg-Kevelaer 2005); unsere einfachen Seitenangaben verweisen darauf. Bei den Beiträgen handelte es sich ursprünglich um Referate, gehalten auf der Jahrestagung 1970 der „Gesellschaft Katholischer Publizisten“ im Münchner Kardinal-Wendel-Haus.

Doppelkrise der katholischen Kirche

Bei der Betrachtung, in welcher – selbstgewählten! – Lage sich die Kirche gegenwärtig befindet, stehen sich eine konservative (besser: traditionale) und eine „progressive“ Diagnose gegenüber. Die traditionale Seite, vertreten etwa durch Kardinal Siri, erkennt eine Entgöttlichung der Liturgie – durch das Syndrom der „Neuen Messe“ bzw., laut S. 37, der „gottesdienstlichen Versammlung“ Pauls VI. – und damit Verweltlichung der Kirche.² Die andere Seite mahnt u. a. an, fundierte Erkenntnisse der Wissenschaften, etwa der Ethik oder Psychologie, theologisch und kirchenpraktisch angemessen zu berücksichtigen.

Unsere These lautet, daß, wenngleich zu ungleichen Teilen, beide Befunde recht haben. Die Therapie kann damit nur darin liegen, die eine wie die andere Position zu integrieren. Schlagwortartig ausgedrückt: *Die Kirche braucht die „alte“ Messe und die „neue“ Moral* – letztere nicht als Erweichung des Testaments Christi, sondern als ermutigte Besinnung über seine ganze Tiefe.

Als Verbindung mit Christus selbst – dem „Weinstock“ – verlangt die christliche Ethik mehr als die allgemeine; sie darf aber das Heilige nicht auf eine Weise auslegen, daß damit die allgemeine Moral verletzt wird (und somit das Heilige herabgewürdigt). In die „Kelter“ Christi dürfen und müssen *alle*, so sie an ihn glauben und sich taufen lassen (Röm. 12, 1-5). Es gibt keine Vorausscheidung. Genausowenig wie eine Ausnahme davon, daß der Dreifaltige Gott für den Christen alles ist.

Um das Leben in Christus von der Liturgie und den Sakramenten her voll zu leben, genügt ein „Verwahren“ gültiger Formen nicht. Der Christ muß sein eigenes ganzes Sein in jenes Heilsgeschehen mithineingeben (können!) und sich aus jener „Glut“ heraus neu finden; erst so vermag sich die Einheit von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe zu entwickeln. Das aber geht nur über die Übung von Selbsterkenntnis, einbeziehend, nicht abspalterisch: Sich selber annehmen lernen und dann mit Gottes Beistand an sich arbeiten und in Gott umgestaltet werden, interpersonal (nicht in Auslöschung des eigenen Ich).

Die patristische Theologie spricht hier von „Vergöttlichung“, *theosis*. Der Gott-Mensch, *deus-homo*, Jesus Christus ermöglicht eben durch sein Kreuz- und Meßopfer den *homo-deus*, die innige Verschmelzung des Christgetreuen mit Gott und damit unendliche Intensität von Wonne („Glück“ ist ein viel zu schwaches Wort).

Luther hört auf den Teufel

Der damalige Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras I., warnte Paul VI. vor einer überstürzten Liturgiereform der lateinischen Kirche; Michael Schneider hat daran erinnert. Es ist

keine Polemik, vielmehr belegbare Tatsache, daß Rom dem Rat eines anderen gefolgt ist: Martin Luther. Was das „ökumenisch“ heißt, liegt auf der Hand. Im Innersten – beim Verständnis der Eucharistie – trennt sich der Reformkatholizismus gerade von den Mitchristen (= Mitkatholiken im Sinn der ersten sieben Konzilien), denen gegenüber äußerlich spektakuläre Gesten inszeniert werden, etwa die „Tilgung“ des Banns von 1054 am 7. Dezember 1965. Die Trennung vollzieht sich so erst eigentlich durch die – Volk und Episkopat papalistisch oktroyierte – Liturgiereform Pauls VI. ab 1969, also etwa vier Jahre später. (Das erfolgte sogar gegen die einschlägigen Bestimmungen des *Zweiten Vatikanum!*) Solchem Bruch gegenüber bleibt alles vorherige Geschehen bzw. historische Fehlverhalten bedeutungslos! Das westliche Amtsverständnis ändert sich erst jetzt, genauso das der Sakramente, insbesondere der Eucharistie. Die neue „Kirche“ wird selbst zum – achten?! – „Sakrament“, „Sakrament für die Welt“.³ Der reformkatholische „Presbyter“ (S. 42) bzw. Gemeinde-„Vorsteher“ (S. 39) dient nicht mehr opferpriesterlich Gott, sondern – auf Basis eines „allgemeinen Priestertums der Getauften“ – sozial den Menschen.⁴ Neben anderem entfällt damit der Grund für den Ausschluß der „Frauenordination“.⁵

Wie sehr all das in die Richtung eines Protestantismus geht bzw. zerläuft, da es dort kein einheitliches Lehramt gibt und geben kann, belegt am besten Luther selbst (wer ihn zitiert, kann auf jede Polemik verzichten). Bereits er hatte verlangt, die Meßfeier von allen „Entstellungen“ zu reinigen. Etwa seine Schrift *Formula Missae et Communionis*, 1523, behauptet – gegen die Einsetzungsworte Christi selbst! –, die „Messe sei kein Opfer“: „Betrachten wir sie als Sakrament oder Testament. Nennen wir sie Segnung, Eucharistie oder Tisch des Herrn oder Mahl des Herrn oder Gedächtnis des Herrn oder Kommunion. Man gebe ihr nach Belieben jeden frommen Namen, wenn man sie nur nicht mit dem Titel eines Opfers oder [guten] Werks beflecke“.⁶

² Giuseppe Kardinal Siri: *Getsemani*. Rom 1980. Siehe ferner den „Breve esame critico del *Novus Ordo Missae*“ der Kardinäle Ottaviani und Bacci, vom 25. September 1969, veröffentlicht in *Cristianità*, September – Dezember 1976. Die Umorientierung der Katholischen Kirche ist faktisch nur durch die spezifische Akzentierung des Papsttums möglich geworden, wie sie seit Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, 1806, erfolgt ist und nur darüber erfolgen konnte („Di questo tradimento/ Chi mai sarà l'autor?“). Rom war bereits über die Säkularisationen erfreut (wie sie gleich ab 1789 gegen Reichs- und europäisches Recht erfolgten)! Darin liegt der Hauptpunkt der von Ratzinger angesprochenen zeitweiligen Zusammenarbeit mit dem Liberalismus (S. 45)! Auf solche Art wurden selbstbewußt in der Tradition (sowie Politik und Kultur!) verwurzelte Reichsäbte und Bischöfe – etwa der Salzburger als „Primas Germaniae“ – zu Gunsten eines römischen Zentralismus ausgeschaltet. Es war eben nicht Zufall, daß kein einziger Bischof im Heiligen Reich zur Reformation übersprungen war (so sehr materielle Anreize geboten worden sein durften).

³ „Konzilserklärung“ *Lumen Gentium*, Kap. I, Art. 1; *Sacrosanctum Concilium* (= Liturgiekonstitution), Nr. 2, 5 und 26. Ratzinger behauptet solches bereits in seiner Münchner Dissertation: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954. = *Münchner Theologische Studien*, 2. Abt., 7. Bd., z.B. S. 210.

⁴ Deshalb wird im römischen Katholizismus – ähnlich wie eine entpolitisierte Politik jetzt nicht mehr von (aktiven!) „Bürgern“ spricht, sondern von „die Bevölkerung“, „das Land“ u. dgl. – die Rede von „Seelen“ („Heil der Seele“) tabuisiert. Eine Totenfeier insbesondere Verunglückter geschieht „um der Angehörigen willen“.

⁵ So trägt – gemäß *Die Tagespost*, Nr. 67, 7. Juni 2005, S. 12 – eine vatikanische Instruktion von 2002 den Titel „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“. S. 19 unter Punkt 9 heißt es dort: „Der Priester [...] ist auf besondere Weise befähigt, auf pastoralem Gebiet der ‚Mann der Gemeinschaft‘, der Leitung und des Dienstes an allen zu sein.“ Der Gottesbezug fehlt hier bzw. liegt gut-Saint-Simonistisch in jener Innermenschlichkeit eingefaltet (Gott dient den Menschen!). – Der ehemalige Sekretär eines der vier „Moderatoren“ des *Zweiten Vatikanum* (1962-65) erinnert in einem Interview, daß jenes „von der Volk-Gottes-Idee als zentraler Kategorie“ ausgegangen sei: „Als wesentliches Element der Weihe hat das Konzil übrigens den Dienst-Charakter des geistlichen Amtes herausgestellt“. Laut Interviewer handelt es sich bei jenem „Volk Gottes“ um „Volk Gottes unterwegs“ (*Münchner Kirchenzeitung*, 98. Jahrgang, Nr. 50, 11. Dezember 2005, S. 3). Läßt sich das „unterwegs“ anders deuten als erst „hin zu“, „auf der Suche nach“, seiner Identität? Als Kirche im Werden?

⁶ Weimarer Ausgabe, I. Abt., Bd. 12, S. 208 (Übertragung durch uns), original dort: „Apprehendamus eam [= Missam] ut sacramentum seu testamentum, seu benedictionem latine, Eucharistiam graece, vel mensuram domini, vel caenam domini, vel memoriam domini, vel communionem, vel quocunque nomine pio placet, modo sacrificii aut operis titulo non polluat“.

⁷ Erlanger Ausgabe, deutsche Reihe, Bd. 31, S. 311 ff.

1533, in *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, legt der geweihte Priester Luther offen, was – besser: wer – ihn zu seiner Umbestimmung des Glaubens angeregt hat: „Ich bin einmal zu Mitternacht aufgewacht, da fing der Teufel mit mir [...] solche Disputation an“.⁷ Luther schildert dann, wie ihm jener Gast von der Meßfeier abrät. Er nennt sie ob ihres Handlungs- und Opfercharakters „eitel Abgötterei“: „Christus Meinung ist, daß es solle ein gemein Sacrament sein, den andern Christen mitzuteilen; aber du bist geweiht, daß du es sollest Gott opfern, und bist nicht zum Sacramentspfaffen, sondern zum Opferpfaffen geweiht; wie die Wort des Weihbischoffe lauten, da er dir den Kelch in die gesalbten Hand gab, und sprach: *Accipe potestatem consecrandi et sacrificandi pro vivis et mortuis*. Das mag mir eine verkehrte Weihe heißen, daß du dir einzelnen Personen ein Opfer gegen Gott draus machst, das doch soll eine gemeine Speise sein, von Gott durchs Pfaffenamt den Christen zu reichen verordent“. Ratzingers *Demokratisierung der Kirche?* schreibt in genauer Entsprechung dazu (S. 40; vgl. Eth. Nik. 1040 b 19-20): „Eucharistie ist je ganz und doch nur sie selbst, wenn sie mit allen geteilt wird“.

Zurück zu unserem Wittenberger! Christi wahre Intention sei, berichtet Luther vom Gegenevangelium seines Besuchers weiter, „daß man das Sacrament solle austheilen der Gemeinde Christi, ihren Glauben zu stärken und Christum zu loben öffentlich; du aber hast ein eigen Werk draus gemacht“. Die Wandlung einer sich nicht aus der Gemeinde aufbauenden Messe sei unwirksam. Satan erklärt Luther den Grund: „Weil du denn die Person nicht bist, die es thun soll, und die Person nicht da ist, die es haben soll, [...] so ist beide, deine Weihe und Wandelung lauter nichts, denn Gotteslästerung und Versuchung“.

Das Problem verwickelt sich weiter, dringt massiv in den „Leib Christi“ Kirche ein: Das von der unreinen Macht gescholtene *Accipe potestatem consecrandi et sacrificandi pro vivis et mortuis* wurde durch Pius XII. als Sache (Form der Priesterweihe) wie Streitpunkt beseitigt. Offiziell entkräftet also ist das: „Empfang die Vollmacht, die Gaben zu wandeln und das *Opfer* darzubringen für Lebende und Tote.“ Wie Gunther Wenz hervorhebt (ohne sich der Brisanz dabei bewußt zu sein), lobt Ratzinger gerade jenen Schritt als Annäherung an die konfessionelle Orthodoxie!⁸ Logisch liegt darin ein klarer Widerspruch: Die Angleichung an Luther (und seinen Einflüsterer) soll den Reiß zwischen West- und Ostkirche kitten – noch dazu pneumatologisch! Damit nicht genug: Pius XII. setzt hier die Bestimmung gerade eines Unionskonzils, Florenz, außer Kraft (unstatthaft steht so DS 3860 gegen DS 1326), und zwar mit Anspruch auf Unfehlbarkeit!⁹

⁸ Ratzingers *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, begrüßt das S. 253-254. Geschah es auf Empfehlung des Verlags, daß eine Kompilation von Gelegenheitsarbeiten „Prinzipienlehre“ – gar unter Verwendung eines Fichteschen Begriffs – genannt wurde?

⁹ *Anspruch auf Unfehlbarkeit zu erheben, kann fehlbar sein, als Fehler der Urteilskraft, nicht des objektiven Prinzips, auf welches allein das von Pius IX. verkündete Dogma abhebt, schon mit dessen konditionaler Formulierung. – Die Umwertung durch Pius XII. in seiner Apostolischen Konstitution *Sacramentum ordinis* geschah 1947, zu der Zeit, als er Annibale Bugnini zum „Sekretär“ einer in Assisi (dem späteren Ort interreligiöser Gebetstreffen!) tagenden Kommission zur Neugestaltung der Liturgie auserkor. Dazu wie, daß Montini und Bugnini als 100%-ige Kreaturen Pacellis zu gelten haben und jene das Reformprojekt Benedikts XV. (!) und seiner Gruppe weiterführten, näher: Mary Ball Martínez: *The Undermining of the Catholic Church*. Mexico-Stadt 1991.*

Satan-Luther und Ratzinger

In frühe(re)n Arbeiten hatte Ratzinger schön die Identität der doppelten Rede von „Leib Christi“ dargelegt: „Die Kirche ist Leib Christi, weil sie vom (sakramentalen) Leib Christi lebt.“¹⁰ Die Christen werden, heißt das, „aufgebaut“ und geeint über die Eucharistie als – wie wir gemäß der Glaubenstradition hinzufügen – Wiederholung des Golgotha-Opfers. Aus jenem *sacrificium* leitet sich die Bedeutung aller Sakramente organisch ab und entspringt die Funktion der Ämter, bis hinaus zum menschlich-obersten. Der Papst ist sakrifiziell gebunden durch Christi Identität.

In *Demokratisierung der Kirche?* tritt der „leib“haftige Christus – *simul offerens et oblatus* – deutlich zurück hinter den *Logos*, das „Wort“. Vom Motivischen her ist leicht zu sehen, daß das nicht bloß eine Intellektualisierung der Bestimmung von Kirche/*ekklesia* bedeutet; der Autor folgt beharrlich der Tendenz, Theologie protestantisierend zu treiben (sekundiert von einem Historismus, der ihn auch die erwähnte Lehrkorrektur durch Pius XII. begrüßen ließ).¹¹ Sachlich baut das eine auf dem anderen auf: Ohne Spaltung der Person, des „soma“, ist Luthers Reformation nicht denkbar. Er kann die Einheit der beiden „Naturen“ Christi, den Gott-Menschen, genausowenig denken wie eine sinnlich integrierte Christen-Persönlichkeit und die letztendliche *theosis*.¹²

Als philosophischer Beobachter – *sine ira et studio* – sind wir überrascht, wie motivisch genau Ratzingers Text auf Luther geschlüsselt ist. Wie einen Wegweiser setzt S. 30 das Zeichen „Dolmetsch“. S. 40 liest man vor dem oben Angeführten: „Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ist [...] Kirche im Vollsinn des Wortes.“ Danach wird die Kirche hauptlos definiert. Ohne Christus! „In der Kirche geht es [...] um die Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi als einer von außen zukommenden [...] Größe“ (S. 18; s. ferner S. 42/43). Der spätere „Glaubenswächter“ übernimmt ausdrücklich die Kirchendefinition der *Confessio Augustana*: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“.¹³ Daß er dennoch die synodale Struktur

¹⁰ J. Ratzinger: „Leib Christi II (dogmatisch)“. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Hg. von J. Höfer und K. Rahner. Freiburg i. Br. 1957-1967, Bd. VI, Sp. 910-912, dort Sp. 910. Der Verfasser zitiert u. a. die Kirche-Definitionen von Neilos von Ankyra, „to soma to mystikon“ und Petrus von Poitiers „spiritualis caro Christi“ und beschreibt die geschichtlich wirksame Fehlinterpretation, daß aus jenem mystischen Christus (begrifflich) die bloßmenschliche „Körperschaft“ wird.

¹¹ Man beachte dabei Ratzingers Münchner Habilitationsschrift (unter Gottlieb Söhngens Leitung): *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München 1959.

¹² Die Bedeutung unserer Rede von „Leib Christi“ liegt gerade in der damit ausgedrückten Ganzheit, Integrierbarkeit und (heilswirklichen) Integrität. – Näher zu Luthers Schwierigkeiten (die sich schließlich in Nietzsches Antichristentum logisch-folgerichtig auswuchsen): Theobald Beer: *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. 2. Aufl. Einsiedeln 1980. Ergänzend dazu – mit einem Vorwort von J. Ratzinger (S. 7-9): Paul Hacker: *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz 1966.

¹³ S. 20 Anm. (aus CA VII, 1); man beachte, daß dort das Opfer des Neuen Testaments – von Leib und Blut Christi auf dem Altar – getilgt ist! Hegel übrigens würdigte das 300-jährige Jubiläum des *Augsburger Bekenntnisses* in einer Rede am 25. Juli 1830 in Berlin. J. G. Fichte nahm zu ihm Stellung in seiner Revolutionsschrift von 1793 unter dem Stichwort „symbolische Bücher“ (später: „Symbolon“). Während Hegel den Staat (keine selbständige Kirche!) als Verwirklichung „des Absoluten“ ausgibt, heißt es – dem Christentum auf andere Art entgegengesetzt – beim (sehr!) frühen Fichte (ed. Richard Schottky, Hamburg 1973, S. 235): „Staat und Kirche sind [...] von einander ge-

der Kirchenführung ablehnt, S. 29-34, darf als inkonsequent gelten.

Das von Ratzinger verwandte Verfahren (Assimilation) steht nicht allein. Nach demselben Muster wird die „Neue Messe“ definiert bzw. gestaltet: „Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale Domini celebrandum.“¹⁴ S. 39 stimmt Ratzinger – im Jahr 2005! – Josef Andreas Jungmann zu, „daß das Subjekt der Feier“, d. h. des „Gottesdienstes (etwa der Messe)“, „gerade die versammelte Gemeinde als ganze ist und der Priester nur, sofern er dieses Subjekt mitverkörpert und sein Dolmetsch ist“.

Ein Theoretiker des Politischen wie der späte Fichte verwendet „Gemeine“ als Kürzel für *einen* Typ Urteilshandeln, eben *citoyenné* („die verbundene Gemeinde“);¹⁵ Luthers Kirchen- und Meßbegriff arbeitet – vom *Novus Ordo Missae* kopiert! – mit demselben Wort: „eine christliche Versammlung oder Gemeinde“.¹⁶ An dieser Stelle verschiebt sich die Sinnrichtung von Kirche, weg vom unmittelbar prägenden Gottesbezug und hin zu einem bloß-menschlichen Sichermuntern zu „sozialem Handeln in der Welt“, zu „Solidarität“ bzw. zum Spenden für (noch nicht einmal vom Episkopat kontrollierte) Organisationen, die vorgeben, der „Dritten Welt“ o. ä. zu „helfen“. Genau in jenen Kontext verlagert sich die Rede von „Opfern“ („Tsunami-Opfer“ u. dgl. mehr)! Entideologisiert gibt es auf genanntem Gebiet tatsächlich viel zu tun, aber das gehört – obwohl empirisch nie ganz bewältigbar – eben zum Politischen, nicht zur Religion.

Auf dem *Zweiten Vatikanum* scheint es wiederum Ratzinger gewesen zu sein, der die „subsistit in“-Formel zureichte.¹⁷ Nicht die katholische Kirche allein ist – „est“ – die Eine Kirche Jesu Christi (so die traditionelle Lehre); auch etwa orthodoxe Kirchen „verwirklichen“ jene Gründung Christi. Dagegen wenden wir erneut ein: Die Verbindung Katholisch/Orthodox braucht zur Hilfe kein „subsistit in“, sie gibt es – über Christus als Hohepriester, also liturgisch – schon. Das „est“ prädiert sie (unabhängig davon, was das konkret-pastoral heißt). Die Aufweichung des – übrigens allen Konzilien und der Lehre aller Patriarchate zu jeder Zeit eigenen – *traditionellen* Kirchenverständnisses nähert nicht dem Osten an, sondern dem Protestantismus des Westens!¹⁸ Nach katholischem Verständnis gehören alle in der Tradition entwickelten Riten, auch die östlichen, zum Kreislauf des Leibes Christi. Warum fördert da Rom nicht stärke

ker – etwa aus Liebe zu den Griechisch- oder Russisch-Orthodoxen – die Praxis der entsprechenden Riten im Westen? Zeigt das nicht, daß es um etwas anderes geht, als es scheint?

Oder ging? Wir stoßen nämlich noch auf eine andere Seite, vielleicht die Kehre: Derselbe Joseph Ratzinger hat sich in einer Ansprache in Chile, 13. Juli 1988, klar und – wie Insider sofort erkennen – mutig *gegen* die Spitze jenes soeben skizzierten offiziellen Rom gewandt (ähnlich noch einmal am 18. April 2005): „Wenn es bei der Verkündigung unseres Glaubens nicht um die Wahrheit geht und wenn die Wahrheit nicht wesentlich ist für das Heil des Menschen, dann verliert Mission ihren Sinn. In der Tat wurde und wird die Schlußfolgerung gezogen, man solle sich in Zukunft nur noch darum bemühen, daß Christen gute Christen, Moslems gute Moslems, Hindus gute Hindus usw. seien. Aber wann ist man ein ‘guter’ Christ? Wann ein ‘guter’ Moslem? Der Gedanke, daß eigentlich alle Religionen nur Symbole des letztlich Unfaßbaren seien, greift auch in der Theologie rapid um sich und reicht schon weit in liturgische Praxis hinein. Wo aber solches geschieht, ist der Glaube als Glaube aufgegeben. Denn Glaube besteht gerade darin, daß ich mich der erkannten *Wahrheit* anvertraue.“¹⁹

Lösungsansatz beim Selbstbewußtsein Christi

Als transzendentaler Philosoph sehen wir einen ausgezeichneten Punkt, Theologie in Verbindung mit natürlicher Erkenntnis aufzubauen: *Nachzeichnung der Bedingungen des Selbstbewußtseins Christi*. Die biblischen Texte *helfen* dabei; nicht sie sind die Quelle, Sache selbst, sondern „nur“ Zeugnis, Abschattung einer Wirklichkeit, an die wir erkennend-glaubend anknüpfen können.

Unser Ansatz schöpft aus der zentralen Einsicht des Descartes, seinem eben nicht im Subjektiven sich verkapselnden *Cogito*: „Ich denke, also bin ich. Ich bin, also ist – als der Wahrhaftige, auf die jede Wahrheit durch sich weist – Gott.“²⁰ Selbst und Gott verschmelzen. *Mundus est fabula*.

Jenes Selbstbewußtsein, wissende Wissen, wurde dann zum Grundthema der klassischen deutschen Philosophie. Die theologische Methode kann damit nur in Auseinandersetzung mit ihr vorangetrieben werden, also von Kant und Leibniz über Schelling (insbesondere den späten) bis zu Schopenhauer und Nietzsche (dessen Fundamentalkritik bestanden werden muß). Das schließt folgende Unterpunkte ein: Erstens: Über Schopenhauer und anders Hegel verbindet sich das deutsche Denken mit dem des Orients, etwa dem indischen und chinesischen. Damit tritt die etwa im Hinduismus und Buddhismus enthaltene *natürliche* Theologie mit in den Münchner und Berliner Blick. Die Auseinandersetzung mit jenem Stoff verlangt eine metakritische Haltung, in gewisser Weise die Fähigkeit zur „Zerlegung“ („déconstruction“, laut J. Derrida). Das betrifft vornehmlich den oftmals untergründigen Einfluß – oder gar eine Dominanz? – des Protestantischen auf die Strukturen der deutschen philo-

schieden: es ist zwischen beiden eine natürliche Grenze, die keins zu überschreiten das Recht hat“.

¹⁴ Gemäß Nr. 7 der „Allgemeinen Einführung“ zum *Novus Ordo*. Die offizielle deutsche Übersetzung durch die Liturgischen Institute in Salzburg, Trier und Zürich, 1. Aufl. 1970, lautet: „Das Herrenmahl – die Messe – ist die heilige Versammlung des Volkes Gottes, die unter der Leitung des Priesters die Gedächtnisfeier des Herrn begeht.“ Belegt nach: Wolfgang Waldstein: *Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation*. Schaan/Liechtenstein 1977, S. 71.

¹⁵ Aufgrund der – als *Alternative* zum Fichte-Umgang der „Münchner Schule“ – erarbeiteten Politischen Theorie gemäß: Manfred Gawlina: *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne*. Berlin 2002. = *Beiträge zur Politischen Wissenschaft*, Bd. 124.

¹⁶ Weimarer Ausgabe, 1. Abt., Bd. 11, S. 401.

¹⁷ *Lumen Gentium*, Kap. I, Art. 8.

¹⁸ Zusammen mit der frühen (bzw. erstnachweislichen) Prägung „katholische ek-klesia“ wird bei Ignatius von Antiochien (*Epistula ad Smyrnaeos* 8,2) der Vorrang der Kirche Roms als „Vorsteherin des Liebesbundes“ charakterisiert, *prokathemene tes agapes* (aus der Vorrede seiner *Epistula ad Romanos*).

¹⁹ Zitiert nach: *Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger*. Zur Verleihung des Augustin-Bea-Preises 1989. Im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum hg. von Arthur F. Utz. Bonn 1989, S. 40-41. Der dort eindrucksvoll verwendete Wahrheitsbegriff läßt sich nicht auf eine „Konsenstheorie der Wahrheit“ reduzieren; gestellt wird damit notwendig die Frage nach der einzig-wahren Religion, auch gegen allen konfessionellen Pluralismus.

²⁰ Näher: Manfred Gawlina: „Paulus und Plato: *prosopon* gegen *idea*.“ In: *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 17-30.

sophischen Klassik. Gerade der Philosoph muß jene Vorentscheidungen und Blockaden erkennen und überwinden lernen.²¹ Vermitteln könnte dabei vielleicht der von Luther akzeptierte Augustin, da transzendentes (wissenschaftliches) Denken sich – wie auf seine Art Luther – von Aristoteles und überhaupt einer ursprünglichen Ontologie absetzt. Schon bei Augustin stößt man auf eine Art „Cogito“. Es wäre somit zu prüfen, inwieweit bereits in Augustin der hier skizzierte Lösungsansatz für natürliche wie positive Theologie liegt (und damit für eine Einheit von Glaube und Wissen). Wir stehen damit ziemlich an dem Ort, von dem aus sich der junge Ratzinger aufgemacht hatte.

Was besagt der Ansatz beim Selbstbewußtsein Christi für unser Thema? Christus qualifiziert sich als Grund und Haupt der Kirche – vgl. 1 Kor. 3,11 – durch sein Wissen von sich als Gottmensch. Dieses gipfelt in seiner Selbst-Bestimmung als Opfer. Exakt jenes Wissen wird von den Aposteln bezeugt (wir kommen am Schluß darauf zurück).

Die Entfaltung jener Erkenntnis vollzieht sich öffentlich (nicht in Konventikeln). Die übrigen Glieder des Leibes Christi sind deshalb „kyriake“, dem „Herrn zugehörig“, weil sie – aus dem Grund seines Selbstbewußtseins, seiner Identität – von jenem Einen „gerufen“ sind bzw. um jenen Ruf unverbrüchlich wissen (*ekklesia* kommt von *ek-kaleo*, „herausrufen“). Griechisch ist der „Herr“ nicht „dominus“ (d. h. nicht eigentlich: *despotes*), sondern der, welcher – souverän, „durch sich“ – die Vollmacht und Fähigkeit hat „zu rufen“ (*kyrios* von *kyros* = „Geltung“, „Entscheidung“). Jener Ruf – letztlich vom „Lamm Gottes“ aus, also sakrifiziell²² – bestimmt die Berufsstruktur von (heiliger) *ekklesia* (= Heilsgemeinde); auch politisch gibt es ohne ordentlichen Zusammenruf keine gültige Volksversammlung. Die *leitourgia* ist die volle Antwort des (so der Sache nach rechtgläubigen) Glaubensvolks auf jenen – einen! – Ruf Christi wie dessen Wiederholung selbst!

Nicht also die (irgendwie an Jesus) Glaubenden werben sich („ökumenisch“) zusammen; in Christus ruft vielmehr umgekehrt Gott selber und gliedert die auf Ihn Hörenden, die Christgetreuen (*Christi-fideles*), ein in den „Leib Christi“, die Kirche. Er verbindet damit auch die Glaubenden miteinander; Wahrheit und Liebe fallen so zusammen. Substantielle Kirchengemeinschaft besteht, solange jener Ruf identisch gehört wird. Wo nicht, dissoziiert sich ein bloß-menschlich überzeugter „Glaube“, etwa ein Bibel-, Papst- oder National(kirchen-)glaube.²³

„Wir sind Christen, keine Petriener“ (Augustin)

Eine der zentralen Selbstaussagen des Messias lautet: „Ich bin der neue Tempel“ (gleichbedeutend mit: „Abraham hat meinen Tag geschaut“). Die Bestimmung der Kirche als Leib Christi läßt von der Verwendung von Bildern abraten, die den Ein-

druck erwecken könnten, jener „neue Tempel“ sei noch nicht einzig und unüberbietbar errichtet, etwa der Rede vom „pilgernden Volk Gottes“ oder gar einer „Wallfahrt Gottes zu den Völkern“. Selbst das Bild von „Braut“ und „Bräutigam“ bleibt hinter der durch Christus eröffneten Intensität der Gottesbeziehung zurück. Zudem wird von dort aus klar, welcher Fremd- und Notbegriff „Ökumene“ ist. Unter den verschiedenen – teils wichtigen – Facetten, die zusammenkommen, darf doch nicht übersehen werden, daß jener Begriff sich dem Politischen entlehnt: Jedes „Reich“ beansprucht einen Großraum, oftmals sogar Universalität, ausgedrückt etwa in Bezeichnungen wie „Reich der Mitte“ oder Regententiteln wie „König der vier Viertel“ oder „König der Könige“. Das (späte) Römische Imperium und sein Umfeld hieß „die bewohnte Welt“: *oikoumene*. Die Kirche selber aber sprengt jene Optik (S. 44). Der Radius eines Reiches oder einer Weltregion genügt ihr nicht. Sie ist – als rechtmäßig einzige Institution – universal. „Una est catholica ecclesia per totum orbem terrarum diffusa“ (Hilduin).²⁴ Ein weiterer Einwand bedenkt Wendungen wie „größere Ökumene“, „innerchristliche Ökumene“. In der Tat: Es wäre nur konsequent, einen „Weltrat der Kirchen“ auf ein „Parlament aller Religionen“ auszuweiten. Die christliche Identität ginge damit in „geeinter Menschheit“ unter („Gott macht sich der Welt zu-eigen“). Umgekehrt könnte es durch die Angleichung der offiziellen katholischen Kirche an die Welt – „der Weg der Kirche ist der Mensch“ – dazu kommen, daß aus dem Bereich der Orthodoxie die Gültigkeit der Weihen wiedererlangt werden muß. Die Nichtanerkennung des römischen bzw. vatikanischen Jurisdiktionsprimats könnte sich so als Segen erwiesen haben.²⁵

Glaube als Entscheidung – gegen seine „Verbesserung“

Anders als mustergültig das Politische verfügt die Kirche (bzw. Kirchenleitung) über keine Vollmacht zu „kreativen“ Entscheidungen (S. 22). Sie kann nichts neu machen. Das in der Welt einzig Neue ist Christus Jesus (vom Alten Bund an: Joh. 8,58). Von jenem Neuen abweichen zu wollen, wäre Verrat an Gott selbst, Rückfall in ein so zugleich vollends sterilisiertes Heidentum (während sich das historische Heidentum auf den lebendigen Gott hin entwickeln konnte). Aufgrund der Freiheitsbedingung bleibt jene Handlungsmöglichkeit bestehen, ja drängt sich sogar als äußerste Versuchung auf (vielleicht sogar im Wahn, durch Anpassung an die Welt die Welt zu Gott „zurückzuführen“).

Jene Struktur, will es uns scheinen, erkennt Ratzinger grundsätzlich noch an. In seinem Beitrag ruft er die Gläubigen ausdrücklich zu *Widerstand* auf gegen Glaubens- und Leitungsverirrung, mit Verweis auf die Überwindung „der arianischen Krise“ S. 45. S. 36 heißt es: „Das Credo der Kirche ist der Schutz vor der privaten Willkür des Pfarrers oder welcher Vorsteher auch immer. [...] Alles andere [...] führt zur Tyrannei“.

Ratzinger denkt aber nicht weit genug. „Reform“ heißt eigentlich: Wiederherstellung der Orthodoxie und Orthopraxie,

²¹ Ein Beispiel ist die Fassung des Priestertums als „Pfaffentum“, welcher Ausdruck von Luther über Kant (vor allem im 4. Stück seiner Religionsschrift) bis Marx/Engels wiederkehrt. Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* wirkt kodiert auf Luthers *Winkelmesse*, etwa: „alle diese Munkler und und Winkel-Falschmünzer“, gemäß: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Aufl. München 1988. [= KSA]. Bd. 5, S. 282.

²² Gemeint ist die Einheit von Golgotha- und Meßopfer.

²³ Gefehlt gegen Häresie ist nur, wer die *ganze* Wahrheit anerkennt, nicht diskriminiert.

²⁴ Zitiert nach: Werner Ohnsorge: „Das Kaiserbündnis von 842 - 844 gegen die Sarazenen. Datum, Inhalt und politische Bedeutung des ‚Kaiserbriefes aus St. Denis‘ (1955).“ In: Ders.: *Abendland und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*. Mit einer Vorbemerkung zum Neudruck. Darmstadt 1979. 1. Aufl. Darmstadt 1958, S. 131-183, dort S. 170.

²⁵ Vgl. 1 Kor. 11,19 bzw. J. Ratzinger: „Primat, Episkopat und successio apostolica.“ In: *Catholica* 13 (1959) 260-277.

Wiederwahrung der Identität Christi (als *corpus Christi*).²⁶ Dem entgegen hat man immer wieder „Reform“ als *Verbesserung Christi* verstanden.²⁷ Schlimmer als unmittelbare Manipulation am Heiligen, etwa um Religion für weltliche Herrschaft einzuspannen, ist die scheinbar mit gutem Gewissen, als „sittliches Anliegen“, versuchte „deutlichere Hervorhebung“ der Meinung Jesu (vgl. Matth. 24,24). Jene Haltung der Verbesserung hat sich nicht gescheut, Jesus als „Laientheologen“ verdächtig zu machen. Gott selbst braucht danach Ausleger, die ihm erst seine „eigentliche“ Intention herausarbeiten. Zur „Hat-Gott-wirklich-gesagt?“-Theologie (Gen. 3,1) zählt an oberster Stelle die „Verbesserung“ der Wandlungsworte durch den *Novus Ordo* Pauls VI. In seiner erwähnten *Formula Missae* schreckte ein Luther davor noch zurück.²⁸ Im *Novus Ordo* wird dann tatsächlich Christus ein anderes Urteil unterschoben, als dieser es geprägt hat, damit aber eine andere Leib-Christi-Lehre, eucharistisch-liturgisch wie ekklesiologisch. Der Herr selbst urteilt(e): „Das ist der Kelch Meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes – Geheimnis des Glaubens –, das für euch und für viele [= *pro multis; peri pollon*] vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Anstelle des „für viele“ legen sie Christus nun in den Mund: „für alle“ („per tutti“, „pour tous“ usw.).²⁹ Was das bedeutet, spricht der Protestant Klaus-Peter Jörns, Berlin, ohne Zögern aus: „Es hat lange gedauert, bis auch die römisch-katholische Kirche die reformatorische Wende im Blick auf das Verständnis der Eucharistie wenigstens im Grundsatz vollzogen und im Vaticanum II erklärt hat, daß es beim Vollzug der Messe nicht um eine Wiederholung des Opfers Christi gehe. Bis auf eins der Hochgebete hat die Liturgiereform diese Richtung im ganzen auch eingehalten. [...] [O]ffiziell haben die Kirchen keine eigene Opferpraxis mehr.“³⁰

Jenes ameliorierte Christentum nennt der Missionswissenschaftler Dörmann „eine neue Religion“. Er beschreibt sie als die „Vision der neuen Menschheit“ oder „Welteinheitsreligion“. Das „Endziel“ sei – unter Verkürzung des *shalom*, christlichen Friedensbegriffs (Joh. 20,19), und gegen Matth. 8, 11-12

(„viele von Osten und Westen“) – „die Einheit des Menschengeschlechtes“, „brüderlich geeinte Menschheit“, *umanità unita*.³¹

Angesichts dessen gilt verstärkt: Jeder muß sich entscheiden – *entweder* für die Rechtheit des Glaubens (= für Christus selbst, gemäß unserem Ansatz) *oder* einen Pseudohumanismus. Eine vermittelnde, „dritte“, Haltung schließt der Anspruch *des Heiligen* aus. Hier gibt es, anders als in der Wirtschaft, nichts „zu verhandeln“, anders als in der Politik, keine „Kompromisse“ (Descartes stimmt darin ganz mit Kierkegaard überein). Insbesondere kann man sich nicht mehr in den sicheren Hafen einer „Kirche“ zurückziehen, etwa nach dem vielbemühten Spruch Thomas von Aquins „*facere id quod facit Ecclesia*“. Eine solche „Kirche“, die nicht mehr hört, sondern „verbessert“,³² mutiert zu einer – sehr menschlichen – Sekte (ein zweiter King Lear scheint gerade darauf zu setzen, S. 90-92).³³

Zurück zur Disjunktion: Mündig (= im Wahrheitsinn autonom) ist nur erstere Entscheidung. Doch auch hier eine Warnung, diesmal an die Adresse vieler, die der Tradition zu genügen wähen: Getreue Befolgung der Normen genügt nicht, nicht einmal die gültiger Liturgie. Um der Würde des „Gegenstands“ willen, also Christi Jesu selbst, bedarf es frei bejahter *Einsicht* in die Rechtheit.³⁴ Nur so (an)ereignet sich – in *bewußter* Teilnahme an der Selbstverherrlichung Gottes – die Vergöttlichung des Menschen, und zwar ganzheitlich, ohne Vergewaltigung der menschlichen Natur, ohne Diskrimination.

Ein Aufpasser- und Spitzelsystem – erfordert gerade durch die Ideologie der „Verbesserung“ – bietet das Zerrbild des Evangeliums, selbst wenn es dabei tatsächlich um Glaubensdinge ginge (zu S. 91). Ohne Selbstliebe gibt es keine Gotteswie Bruderliebe, und alle drei verlangen den Mut zur Selbsterkenntnis, den Autor genannter Seite(n) nicht ausgeschlossen.

Psalm 21: Demokratie am Kreuz

In diesem Sinn möchten wir Ratzingers Anregung zu mehr kirchlicher „Demokratie“ aufnehmen (S. 43/44, 46): als Wahr-

²⁶ Vgl. Röm. 12, 1-5; Eph. 4,12; Kol. 1,18.

²⁷ Vgl. neben Matth. 26, 8-9: Fjodor M. Dostojewski: *Die Brüder Karamasoff*. [Erstausgabe 1880.] München 1985, Nachdruck 2004, = *Serie Piper*, Bd. 402, S. 424, 428, 1233-1234.

²⁸ Es heißt dort, Weimarer Ausgabe, 1. Abt., Bd. 12, S. 212: „Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.“ Bedenklich allerdings, daß – wie dann im *Novus Ordo* – der erste Teil der Wandlung auf das „Zusammen-Essen“ (bzw. „Sakrament der Brüderlichkeit“) hin akzentuiert wird: „Accipite, comedite, Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur.“ Vgl. dazu auch Nietzsche über Interpretation: KSA Bd. 5, S. 314.

²⁹ Das Hebräische unterscheidet zwischen *kol* und *rabim*. Nach dem Konzil von Florenz bilden die „Worte des Erlösers“ die Form der Eucharistie (DS 1321). Das „für alle“ geht u. a. auf den Vorschlag des Protestant Joachim Jeremias zurück. Das von uns oben vorgetragene Argument entkräftet – leider! – nicht: J. Ratzinger: „Die organische Entwicklung der Liturgie.“ In: *Forum Katholische Theologie* 21 (2005) 36-39. Jener Text läßt erkennen, wie Ratzingers Hinneigung liturgisch weg von Jungmann hin zu Gamber gemeint war (vgl. Klaus Gamber: *Die Reform der römischen Liturgie*. Regensburg 1979. Ders.: *Zum Herrn hin*. Regensburg 1987).

³⁰ Klaus-Peter Jörns: „Religiöse Unverzichtbarkeit des Opfergedankens? Zugleich eine kritische Relecture der kirchlichen Deutung des Todes Jesu.“ In: Bernd Janowski und Michael Welker (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt 2000. = *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, Bd. 1454, S. 304-338, dort S. 328-329. Jörns betont zugleich, S. 329: „Aber da liegt ein großes Problem.“ Dazu näher: Manfred Gawlina: „‘Opfer’ denken. Eine philosophische Notiz.“ In: *Forum Katholische Theologie* 20 (2004) 204-210.

³¹ Johannes Dörmann: *Die eine Wahrheit und die vielen Religionen. Assisi: Anfang einer neuen Zeit*. Abensberg 1988. = *Respondeo*, Bd. 8; S. 108. Der Autor weist auf: Victor J. F. Kulanday: *The Paganized Catholic Church in India*. Madras 1985. (Dort wird berichtet, wie sich der Hinduismus – zurecht – gegen seine Vereinnahmung durch den „katholischen“ Modernismus wehrt. Sollte mittlerweile nicht auch die Maurerei sich den Ideenklau verbitten?) Dörmann erhielt Unterstützung von evangelikaler Seite. In dieselbe Richtung wie Dörmann argumentiert: Basilea Schlink: *Frieden um jeden Preis? Assisi '86*. Darmstadt-Eberstadt: Verlag Evangelische Marienschwesternschaft 1988.

³² Um ein weiteres Beispiel nach Jörns und Dörmann zu geben: Georg May zeigt, daß die „Augsburger Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ weder der überlieferten (Jud. 1,3: „semel traditae sanctis fidei“) noch der protestantischen Lehre genügt: G. May: *Die Rechtfertigung des Sünders. Nach katholischer Lehre und in der protestantischen Auffassung*. Stuttgart 2000.

³³ Auch uns wird geantwortet (*Lear* I,1,110): „Sei's drum. Nimm deine Wahrheit dann zur Mitgift.“

³⁴ Dostojewskis Figur Rasumichin drückt das in *Schuld und Sühne*, übersetzt von E. K. Rahsin, München 1984, Nachdruck 2004, = *Serie Piper*, Bd. 401, S. 270-271 so aus: „In seiner eigenen Weise zu lügen [besser: 'sich etwas auszudenken', russ. *wratj*; zu unterscheiden von *lgatj*, 'bewußt die Unwahrheit sagen'], ist doch fast besser noch als Wahrheit nur aus fremder Quelle nachzuschwätzen; im ersten Falle bist du ein Mensch, im letzteren bist du bloß ein Papagei! Die Wahrheit wird nicht fortlaufen, mit fremder Wahrheit aber kann man dabei nur das eigene Leben ersticken, wie mit Brettern zunageln [...]. Uns hat es bisher vollkommen genügt, mit fremder Weisheit auszukommen.“

heits- ineins mit Selbstmündigkeit. Nur auf solcher Basis kann es christliche „Geschwisterlichkeit“ geben: Einander anhören und auch von Verstiegenheiten zurückholen: *cooperatio in Christo*.

Das gilt nicht allein unter Laien und Geistlichen je innerhalb ihres „Standes“. Das Volk muß die mittragen, die aus ihm heraus – *in persona Christi* – den Altardienst leisten. Vom Leib Christi her darf es nicht um Spaltung gehen, um den Aufbau eines „Staats im Staate“, weder durch separate Laien- noch durch entsprechende Ordens-, Priester- oder Bischofsgremien (vgl. S. 27). Die Liturgie bietet das Urbild. Aus dem *gemeinsamen* Einziehen in die Kirche entwickelt sich das Vortreten an den Altar des zum Priestertum Geweihten. Die *eine* Bewegung ist das Empor zu Gott! Umwillen jener Aufwärts-Bewegung gehören beide zusammen.

Im Politischen ist das Volk das Oberste, Souverän (S. 16). Das Volk Gottes aber steht im Begriff der Umwandlung, eben in der *theosis*. Die „Kelter“, der es dazu bedarf, ist für alle gleich (bzw. je individuell beschieden). Es gibt dort keine Sondergruppen, keine „geistlichen Eliten“, nicht einmal mehr „ProphetInnen“-Privilegien. Es gilt, allein durch die individuellen Naturunterschiede gegliedert,³⁵ eine heilige *Loi Le Chapelier*.

Jene „fundamentale Gleichheit“ (S. 27) bildet einen Ring. So bruchstückhaft das hier an Ratzingers Hand darstellbar war, haben wir damit eine politisch analoge Struktur des Christlichen erreicht.³⁶ S. 43/44 beschreibt es, zunächst negativ, mit Cyprian: „*nihil sine episcopo* (nichts ohne den Bischof)“ – „*nihil sine*

consilio vestro“, nichts ohne den Rat der zum Bischof gehörenden Priester bzw., bei überortskirchlichen Angelegenheiten, den der Mitbischöfe – „*nihil sine consensu plebis* (nichts ohne Zustimmung des Volkes)“.³⁷ Der positive Entscheidungsgehalt kommt aus dem Heiligen, insofern es mitten im Volk, im konkreten Dasein, aufbricht und sich ihm in seinem Anspruch stellt. Den dialogischen Gang dabei faßt der Psalmist in den Satz: „*In ecclesiis benedicam te*“.

Christus selbst redet diese Worte (Davids!), und er spricht sie am Kreuz. Sein zum „Vater“ gewandter Genugtuungssakt und seine den Menschen angebotene Erlösung vollziehen sich öffentlich und kommunikativ. Außer Judas Iskariot sind ihm die Apostel darin gefolgt, als Zeugen jener Zeugenschaft, auch Petrus, der den Messias zwar dreimal verleugnete, schließlich aber zurückkehrte zu Dem, welcher an und durch sich selbst, als „Sohn“, nicht Mietling, einstand für das „Aber du bist heilig, du thronst über dem Lobpreis Israels. [...] Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dich preisen. [...] Deine Treue preise ich in großer Versammlung; ich erfülle meine Versprechen vor denen, die Gott fürchten. [...] Aufleben soll euer Herz für immer. Alle Enden der Erde sollen daran denken und werden umkehren zum Herrn: Vor ihm werfen sich alle Stämme der Völker nieder. Denn der Herr regiert als König; er herrscht über die Völker. [...] Vom Herrn wird man dem künftigen Geschlecht erzählen, seine Heilstat verkünden dem kommenden Volk; denn er hat das Werk getan.“³⁸

Dr. Manfred Gawlina
Zaubzerstr. 55, 81677 München

³⁵ Philosophisch wäre hier zu bemerken: Ohne jene – nochmals vieldifferenzierte – Verschiedenartigkeit der (menschlichen) Natur, gäbe es sie nicht. Die innere Teleologie der Natur (und Übernatur!) verlangt das.

³⁶ Das schließt eine *christliche* Ordnung der Wirtschaft ein, nicht den Abweg „Wirtschaft als Ideologie“ (Gawlina: *Grundlegung des Politischen in Berlin*, S. 220). Dazu nochmals aus *Schuld und Sühne*, S. 202-203: „Wenn man mir zum Beispiel bis jetzt sagte: ‘Liebe deinen Nächsten’, und ich tat es – was kam dabei heraus? [...] Es kam das heraus, daß ich meinen Rock in zwei Hälften zerriß, ihn mit dem Nächsten teilte, und wir blieben beide halbnackt [...]. Die Wissenschaft [à la Adam Smith; M. G.] aber sagt: ‘Liebe vor allem zuerst dich selbst, denn alles in der Welt ist auf persönlichem Interesse aufgebaut.’ [...] Also, indem ich einzig und ausschließlich für mich allein er-

werbe, erwerbe ich dadurch auch für alle und trage dazu bei, daß mein Nächster etwas mehr als einen halben Rock erhält, und nicht bloß als Wohltat“.

³⁷ Vergessen wir nicht, daß ursprünglich das Recht zur Bischofswahl beim gesamten Volk (= Glaubensvolk) liegt, des Papstes etwa bei dem von Rom (vgl. S. 27-29). Das gilt unveräußerlich, nur hilfsweise kann es – solange es dort mit rechten Dingen zugeht – delegiert werden, etwa an „Kardinäle“.

³⁸ Ps. 21 (22), V. 4, 23, 26, 27-32. Mit dem „Werk“ bzw. der „Heilstat“ ist das Kreuzopfer gemeint: Liturgie des Pantokrator, von Gründonnerstag an, mit Osteranbruch am Karfreitag.

BURKHARD FEUERSTEIN FSO

Israel: ein störrisches Volk, von Gott regiert

Gedanken zum Alten Testament über Gottes Führung durch menschliche Werkzeuge

Wir wollen einige Überlegungen darüber anstellen, wie Gott sein Volk und dessen Geschichte führt. Wir wollen darüber nachdenken, wie der ewige Gott in die zeitliche Ordnung der Menschen eingreift und seine Führung darin konkret erkennbar wird. Unser Blick soll in diesem ersten Teil auf das Volk Israel im Alten Testament gerichtet sein, aus dessen Geschichte wir Gesetzmäßigkeiten für das Wirken Gottes ablesen können.

1. Abraham – ein einzelner, von Gott erwählt

Wenn Israel sich fragt, wie es zu jenem Volk geworden ist, das Gottes besonderes Eigentum ist, so erinnert es sich zuerst

an Abraham. Zu ihm spricht Gott: „*Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen*“ (Gen 12,1). Die Umstände scheinen aber so zu sein, dass dies unmöglich ist: Abraham ist ein Nomade und seine Frau Sara zu alt, um noch Mutter zu werden. Dadurch zeigt sich aber nur um so klarer, dass die Zukunft Abrahams vollkommen von der Macht und Güte Gottes abhängt. Abraham steht so bereits für das Volk Gottes, das ohne vorausgegangene Verdienste auserwählt worden ist. Zum ersten Mal kommt in der Heiligen

Schrift in der Abrahamsgeschichte das Wort vor, das wir mit „glauben“ übersetzen (Gen 15,6). Abraham glaubt den Verheißungen, die Gott ihm gibt: dass er Land und Nachkommen erhalten wird, obwohl dies unmöglich erscheint. Manche Völker und Nationen verweisen auf identitätsstiftende Personen oder Ereignisse in ihrer Geschichte. Sie erinnern mit Stolz an Kämpfe und an Siege, die ihren Herrschaftsbereich vergrößerten oder Meilensteine für eine lange Entwicklung waren. Sie verweisen auf eine gemeinsame Sprache und auf kulturelle Leistungen. Israel kann bezüglich seiner Identität auf die erwähnende Stimme Gottes verweisen, die sich zunächst an einen einzelnen gewendet hat. Dann aber auch auf den Glauben des Stammvaters Abraham und seinen Gehorsam gegenüber der Offenbarung Gottes. Gott und der Glaube des Abraham stehen am Beginn des Volkes Israel.

2. Israel – eine Familie, die Gott führt

Gott hält Abraham und seiner Familie die Treue. Seine Verheißungen haben nicht nur ihn, sondern auch seine späteren Nachkommen im Auge. Durch besondere Umstände gelangt die dritte Generation nach Abraham in das Land Ägypten. Dort werden seine Nachkommen zahlreich und zu einem großen Volk. Die Ägypter bekommen Angst vor ihnen. Man versucht die großgewordene Familie durch harte Arbeit und andere Maßnahmen niederzuhalten. Gott hört das Flehen der Nachkommenschaft Abrahams. Im Buch Exodus heißt es: „Die Israeliten stöhnten unter der Sklavenarbeit; sie klagten, und ihr Hilferuf stieg aus ihrem Sklavendasein zu Gott empor. Gott hörte ihr Stöhnen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob.“ (Ex 2,23-25) Gott führt Israel aus Ägypten heraus. Die Nachkommen Abrahams machen die Erfahrung der Befreiung, die menschlich gesehen nicht zu erhoffen war. Sie ist nur der starken Hand Gottes zuzuschreiben. Die Israeliten entrinnen dem Heer der Ägypter, und das Schilfmeer öffnet sich vor ihnen, so dass sie trockenen Fußes hindurch ziehen. Gott hat sich gezeigt. Und danach wird Israel am Sinai durch einen Bund das Volk Gottes. Aus dem Bund, den Gott zunächst mit Abraham geschlossen hatte, wird nun am Sinai der Bund mit seinen Nachkommen. Der alttestamentliche Begriff „Volk“ hat also mit der Familie Abrahams zu tun. Er entspricht mehr einem Familienverhältnis, als dem, was wir heute als Volk und Nation bezeichnen. Wollte sich Israel nämlich lediglich als ein politisches Gebilde auffassen und betätigen, so wäre es nicht „Volk Gottes“. Es wird dadurch zum Gottesvolk, dass es sich Gott zuwendet. Die Bande, die zwischen ihm und Gott bestehen, sind Familienbande. Nur in der Zuwendung zu Gott ist Israel „Volk Gottes“. Diese Beziehung besteht für Israel im Befolgen seiner Gebote. Im Alten Testament schließt der „Volk Gottes“-Begriff die Erwählung Israels von Seiten Gottes her ein. In Momenten, in denen Israel in sich geht, muss erstaunt fragen: „Warum gerade wir?“ Im Buch Deuteronomium wird die Antwort Gottes widergegeben: „Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat der Herr euch mit starker Hand herausgeführt und euch aus dem Sklavenhaus freigekauft, aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten.“ (Dtn 7,7f) Der Auserwählung durch Gott und dem Bund mit ihm entspricht von Seiten Israels das Halten seiner Gebote. So wir es Volk Gottes. Als Gott dem Volk Israel seine Gebote gibt, erinnert er daran: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus

Ägypten geführt hat; aus dem Sklavenhaus. Darum – in einer ganz wörtlichen Übersetzung – wirst du neben mir keine anderen Götter haben ... darum wirst du nicht morden ... darum wirst du nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen. usw. ...“ (Ex 20,2ff) Israel ist das Volk und die Familie Gottes, die Gott in seiner Liebe erwählt hat. Und Israel macht die Erwählung sichtbar, wenn es seine Gebote hält. Seine ganze Geschichte kreist darum, ob es sich an den Bund erinnert und die Gebote hält oder nicht.

3. Mose – der Mittler des Bundes

Um sein Volk Israel zu führen bedient sich Gott konkreter Personen. Da ist zuerst Mose, der zum Mittler des Bundes werden sollte. An ihm wird deutlich, dass Gott seine Werkzeuge auf natürliche und übernatürliche Weise für ihren Auftrag vorbereitet. Mose wird als Kind der in Ägypten unterdrückten Israeliten geboren. Dass er am Leben bleibt, verdankt er der Tochter des Pharaos (vgl. Ex 2,1-10). Mose wird am Hof des Pharaos erzogen und so auf providentielle Weise bereits auf seine spätere Führerrolle und seine Unterredungen mit dem Pharaos vorbereitet (vgl. Apg 7,21f). Aber das allein reicht nicht aus. Weder die Weisheit noch die Macht, noch der Ruf, den er auf diese Weise erwarb, können ihn zum Befreier seines Volkes zu machen (vgl. Ex 11,3). Gott offenbart sich ihm im brennenden Dornbusch und zeigt ihm den Auftrag für das Volk. Vergeblich sucht sich Mose diesem Auftrag zu entziehen: „Wer bin ich, dass ich zum Pharaos gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (Ex 3,11). Mose ist ein Mensch, an dem deutlich wird, dass Gott durch den Auftrag, den er erteilt, persönliche Gnaden der Bekehrung bereithält. So wird jener, von dem man zunächst den Eindruck hat, dass er auch tatkräftig und aufbrausend sein kann, als der demütigste Mensch geschildert: Als er es nämlich ertragen muss, dass sich seine engsten Gefährten Mirjam und Aaron gegen ihn auflehnen, wird im Buch Numeri die Haltung des Mose geschildert: „Mose aber war ein sehr demütiger Mann, demütiger als alle Menschen auf der Erde“ (Num 12,3). Er ist weiter eine Führergestalt, die sich durch besondere Vertrautheit mit Gott auszeichnet: Gott beglaubigt ihn, indem er aus dichtem Gewölkt zu ihm spricht (vgl. Ex 19,9). Er muss aber auch ein Mahner sein, der zur Treue gegenüber Gott erinnert. Auf diese Weise ist Mose der erste jener Propheten, deren Sendung es gewesen ist, den Bund aufrechtzuerhalten und ein aufrührerische Volk zu erziehen. Die Erfüllung dieser Sendung setzt ihn auch der Verfolgung aus. Zuweilen beklagt Mose sich bei Gott darüber. Das Volk ist unruhig und murt gegen Gott und stellt Forderungen an ihn, und dieser Herzenszustand wird als Angriff auf Mose übertragen, der ihn repräsentiert. Mose klagt: „Habe denn ich dieses ganze Volk in meinem Schoß getragen, oder habe ich es geboren ... Woher soll ich für dieses ganze Volk Fleisch nehmen? Sie weinen vor mir und sagen zu mir: Gib uns Fleisch zu essen! Ich kann dieses ganze Volk nicht allein tragen, es ist mir zu schwer“ (Num 11,12-14). Aus diesen Worten wird seine ganze Not hörbar. Besondere Bewunderung verdient Mose in seiner Rolle als Fürsprecher, in der er sich mit seiner ganzen Person einsetzt: Dies wird etwa deutlich, als Mose vom Berg Sinai heruntersteigt. Er muss bestürzt feststellen, dass sich das Volk inzwischen Götter aus Gold gemacht hat. Es hatte innerhalb kürzester Zeit seinen Gott vergessen. Darauf spricht Mose zu Gott: „Nimm ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast“ (Ex 32,32). Er wirft seine ganze Person in die

Waagschale und bietet sich für das Volk Gott an. So tritt er für sie ein. Mose ist der ständige Mahner gegen die Vergesslichkeit, in der die Wohltaten Gottes und dabei besonders die Herausführung aus Ägypten zu verblasen drohen. Wir sehen Mose, dem doch Gott so nahe war, aber auch als einen Menschen, der sich auch von anderen etwas sagen lässt. Zeugnis dafür ist die Begegnung mit seinem Schwiegervater Jitro. Jitro ist kein Isrealit und teilt den Glauben Israels nicht. Er wird aber beschrieben als ein lauterer Mensch, der sich über das Wirken Gottes freut: „*Jitro freute sich über alles, was der Herr an Israel Gutes getan hatte, als er es aus der Hand der Ägypter rettete*“ (Ex 18,9). Jitro sieht, was Mose für sein Volk tut und wie er den ganzen Tag umringt ist von Menschen, für die er Gott um Rat fragt und denen er Recht spricht: „*Da sagte der Schwiegervater zu Mose: Es ist nicht richtig, wie du das machst. So richtest du dich selbst zugrunde und auch das Volk, das bei dir ist. Das ist zu schwer für dich; allein kannst du es nicht bewältigen. Nun hör zu, ich will dir einen Rat geben, und Gott wird mit dir sein. Vertritt du das Volk vor Gott! Bring ihre Rechtsfälle vor ihn, unterrichte sie in den Gesetzen und Weisungen, und lehre sie, wie sie leben und was sie tun sollen. Du aber sieh dich im ganzen Volk nach tüchtigen, gottesfürchtigen und zuverlässigen Männern um, die Bestechung ablehnen. Gib dem Volk Vorsteher für je tausend, hundert, fünfzig und zehn! Sie sollen dem Volk jederzeit als Richter zur Verfügung stehen. Alle wichtigen Fälle sollen sie vor dich bringen, die leichteren sollen sie selber entscheiden. Entlaste dich, und lass auch andere Verantwortung tragen! Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen, und die Leute hier können alle zufrieden heimgehen. Mose hörte auf seinen Schwiegervater und tat alles, was er vorschlug*“ (Ex 18,17-24). Mose, der Mittler und Erinnerer des Sinaibundes ist geht ganz auf in seiner Sendung, „*das Volk zu tragen*“ (Num 11,14), er lässt sich aber durch Gott und die Menschen etwas sagen.

4. Josua – durch Gott groß gemacht

Wer sollte nach den Tod des Mose seine Stelle in Israel einnehmen? Wie sollte seine Mittlerfunktion weitergegeben werden. Wer wäre nach Mose geeignet gewesen, Werkzeug und Sprachrohr Gottes für das Volk Israel zu sein? Wird es eine Nachfolgerkrise geben? Am Ende des Buches Deuteronomium heißt es über die Zeit nach dem Tod des Mose: „*Danach war die Zeit des Weinens und der Klage um Mose beendet. Josua, der Sohn Nuns, war vom Geist der Weisheit erfüllt, denn Mose hatte ihm die Hände aufgelegt. Die Israeliten hörten auf ihn und taten, was der Herr dem Mose aufgetragen hatte.*“ (Dtn 34,8f) Mose hatte ihm die Hände aufgelegt und Gott hatte ihn mit seinen Gaben erfüllt. Josua sollte die Stämme Israels über den Jordan führen und das verheißene Land nach und nach in Besitz nehmen. Aber wird er die gleiche Autorität haben wie Mose? Darüber heißt es: „*Da sagte der Herr zu Josua: Heute fange ich an, dich vor den Augen ganz Israels groß zu machen, damit alle erkennen, dass ich mit dir sein werde, wie ich mit Mose gewesen bin.*“ (Jos 3,7) Er muss sich keine Sorgen darüber machen, ob das Volk ihn annehmen werde, da er nun als junger Mann den Auftrag des Mose übernimmt. Gott nimmt sich seiner an und gibt ihm die nötige Autorität. Als der Herr Israel schließlich das ganze Land gegeben hatte das ihnen verheißene war, und als Israel Ruhe hatte vor all seinen Feinden, erinnert Josua an das Wirken Gottes, der das alles vollbracht hatte. Wieder ist der Führer der Volkes auch der Erinnerer an den

Bund mit Gott. Er lädt das Volk ein, ihn zu erneuern. Dabei geht er kraftvoll mit seinem eigenen Beispiel voran und kann Israel die Augen für das Wirken Gottes öffnen. Er spricht zur Versammlung des Volkes: „*Fürchtet also jetzt den Herrn, und dient ihm in vollkommener Treue. Schafft die Götter fort, denen eure Väter jenseits des Stroms und in Ägypten gedient haben, und dient dem Herrn! Wenn es euch aber nicht gefällt, dem Herrn zu dienen, dann entscheidet euch heute, wem ihr dienen wollt: den Göttern, denen eure Väter jenseits des Stroms dienten, oder den Göttern der Amoriter, in deren Land ihr wohnt. Ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen. Das Volk antwortete: Das sei uns fern, dass wir den Herrn verlassen und anderen Göttern dienen. Denn der Herr, unser Gott, war es, der uns und unser Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat und der vor unseren Augen alle die großen Wunder getan hat. Er hat uns beschützt auf dem ganzen Weg, den wir gegangen sind, und unter allen Völkern, durch deren Gebiet wir gezogen sind. ... Auch wir wollen dem Herrn dienen.*“ (Jos 24,14-18) An Josua wird deutlich, wie schon im Alten Bund durch Handauflegung Vollmacht weitergegeben wird. Gott gibt ihm Autorität und den Auftrag, an den Bund zu erinnern. Mit seinem Beispiel, mit dem er vorangeht, kann er auch die Israeliten in der Zeit der Entscheidung für die Erneuerung des Bundes gewinnen.

5. Richter – Männer, die Gott und dem Volk Recht verschaffen

Nach dem Tod des Josua begann die Zeit der Richter. Woran denken wir, wenn wir von Richtern hören? Wohl zuerst an die Rechtsprechung in der Menschen, die dieses Amt innehaben, ihren Mitbürgern, die von anderen bedroht werden, zu ihrem Recht verhelfen. Sie sind Schiedsrichter in den täglichen kleinen und größeren Auseinandersetzungen, die Menschen miteinander haben. Nicht so die Richter im Alten Testament. Ihre Richteraufgabe war es interessanterweise nicht, den Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen, den Schuldigen zu bestrafen und den Unschuldigen in Schutz zu nehmen. Ihre Aufgabe war vielmehr, Gott zu seinem Recht zu verhelfen. Fast stereotyp beginnt nämlich die Erzählung über die Periode der einzelnen Richter mit der Einleitung: „*Die Israeliten taten, was dem Herrn missfiel. Sie vergaßen den Herrn, ihren Gott und dienten den Baalen und den Kultpfählen*“ (Ri 2,11; 3,7; 3,12). Ihr Auftreten sollte also zuerst an die Rechte Gottes auf sein Volk erinnern: Richter für die Rechte Gottes. Israel ist also in einer neuen Phase der Vergesslichkeit und Abwendung von Gott. Die Konsequenz der Untreue Israels, das sich von seinem Gott entfernt und ihn vergass, war auch, dass es der Gewalt von Räubern und seiner Feinde ringsum preisgegeben wurde. Sie konnten ihnen keinen Widerstand mehr leisten. Mangelnder Glaube schwächt die Widerstandskraft. Die Richter hatten daher noch eine zweite Aufgabe: Sie sollten Männer sein, die dem Volk zu seinem Recht verhelfen, also Retter aus der Not und Unterdrückung durch ihre Nachbarvölker sein. So sollten sie auch Führer des Volkes sein. „*Der Herr aber setzte Richter ein, die sie aus der Gewalt der Räuber befreiten. ... Dann war der Herr mit dem Richter und rettete die Israeliten aus der Gewalt ihrer Feinde, solange der Richter lebte; denn der Herr hatte Mitleid mit ihnen, wenn sie über ihre Feinde und Unterdrücker klagten*“ (Ri 2,16-18). Auch nachdem Israel in das verheißene Land eingezogen war, führte Gott sein Volk auf eine ganz eigene Art. Die Menschen, die er dazu schickt, sind Ausdruck seines Mitleids für Israel.

6. Könige – als Adoptivöhne im Dienst des Bundes mit Gott

Die Geschichte geht weiter. Angesichts der Gefahr durch die Philister erwachte in den Ältesten Israels der Wunsch nach einem König, „*der ihnen Recht sprechen und ihre Kriege führen sollte*“ (1 Sam 8,19). Israel vergleicht sich mit den Völkern ringsum. Der Wunsch nach einem König ist Ausdruck für die ständig lauende Gefahr für das Volk des Alten Bundes aber auch für die Kirche des Neuen Bundes, es „*allen anderen Völkern*“ gleich zu tun (1 Sam 8,5) und deren jeweilige Herrschaftsform zu kopieren. Samuel, der Richter in Israel war, missfiel die Forderung nach einem König ganz und gar. Er erkennt darin einen schmerzlichen Vertrauensverlust gegenüber Gott, der doch bisher der eigentliche König des Volkes gewesen war (vgl. 1 Sam 8,7-9). Doch Gott scheint dieser Forderung nachzugeben. Samuel salbt in seinem Namen Saul und dann David zum König. Wir befinden uns in einer Geschichtsepoche, in der ganz deutlich wird, dass Gott auf krummen Zeilen gerade schreibt. Er nimmt die Ablehnung Israels in Kauf, und es entsteht ein Königtum von ganz eigener Art. Im Gegensatz zu den Israel umgebenden Kulturen gehört der König nicht der Sphäre des Göttlichen an. Er bleibt genau wie die übrigen Menschen den Forderungen des Bundes und des Gesetzes unterworfen, wie die Propheten immer wieder betonen.

Von David an ist seine Stellung Gott gegenüber eindeutig umschreiben: Gott macht ihn zu seinem Adoptivsohn. Im Zweiten Buch Samuel heißt es: „*Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein. Wenn er sich verfehlt, werde ich ihn nach Menschenart mit Ruten und mit Schlägen züchtigen*“ (2 Sam 7,14). Hält er Gott die Treue, verheißt ihm dieser seinen Schutz. Er hat durch seine Siege über die äußeren Feinde den Wohlstand seines Volkes zu sichern und im Inneren dafür zu sorgen, dass die Gerechtigkeit herrscht. Seine zeitlichen Aufgaben decken sich somit mit dem grundlegenden Ziel des Bundes und des Gesetzes. Er ist Wächter des Bundes. Das Alte Testament lässt uns die beiden Seiten der Erfahrung des Königtums erkennen. In dem Maße, als die Könige dem für sie geltenden Ideal entsprachen, werden sie von den Propheten unterstützt und im Buch der Könige mit Lob bedacht. Dies ist der Fall bei den Königen David (Ps 78,70), Asa (1 Kön 15,11-15), Joschafat (1 Kön 22,43), Hiskija (2 Kön 18,3-7) und Joschija (2 Kön 22,43).

Von Asa heißt es zum Beispiel: „*Asa tat, was dem Herrn gefiel, wie sein Vater David. Er ... beseitigte alle Götzenbilder, die seine Väter gemacht hatten*“ (1 Kön 15,11f). Fünf lobenswerte Könige. Weit zahlreicher sind die schlechten Könige in Israel und Juda. Sie waren der Versuchung ausgesetzt, sich dem Beispiel der umgebenden heidnischen Monarchien anzuschließen – durch die Nachahmung der Gewaltherrschaft und durch das Absinken in den Götzendienst.

Die Erfahrung mit dem Königtum fand im Jahr 587 ihr Ende. Aufs Ganze gesehen hatte es in der Geschichte Israel nur eine vorübergehende Phase gebildet. Doch hatte sie sich dem Geiste zutiefst eingepägt. Während des babylonischen Exils litt man unter der Demütigung der Dynastie und bat um deren Wiederherstellung. Das Judentum nach dem Exil blieb der Gewalt heidnischer Könige unterworfen. Je länger sie anhielt, um so mehr richteten sich die Blicke auf das von den Propheten angekündigte Reich Gottes und einen Nachkommen Davids als König. Das Königtum in Israel ist erfüllt vom Bewusstsein, dass es nicht einfach so ist, wie die anderen Monarchien, die es kennt. Die stärkste und eigentümlichste Prägung erhält das Königtum

im Alten Testament durch den Bund mit Gott, dem auch der König zu dienen hat. Einen solchen König erwartete Israel bei aller Erfahrung von schlechten Königen, die es machte.

7. Priester – Darbringer des Opfers und Vermittler von Gotteserkenntnis

Die bisher genannten Personen haben immer wieder auch priesterliche Funktionen ausgeübt. Abraham und seine Nachkommen haben Gott beispielsweise Altäre errichtet und Opfer dargebracht. Zur Zeit des Mose wurde der Stamm Levi mit dem Gottesdienst betraute. Die Leviten wurden zu Priestern schlechthin. In der Epoche der Könige übten Sadok und seine Söhne den Priesterdienst im Tempel aus, während in den anderen Heiligtümern des Landes die Leviten für den Gottesdienst zuständig waren. Mit dem Untergang des Königtums im Jahr 587 erhielten die Priester auch größere Autorität über das Volk. Der Priesterschaft kam nun die religiöse Führung des Volkes zu. Im Laufe der Jahrhunderte übt die Priesterschaft in Israel vor allem zwei grundlegende Mittlerfunktionen aus. Da ist zunächst der Kultdienst: Der Priester ist der Mann des Heiligtums. In der Frühzeit versammelt er als Hüter der Bundeslade die Gläubigen im Haus Jahwes und leitet bei den Festen des Volkes die Gottesdienste. Sein wesentlicher Akt ist das Opfern (vgl. Lev 1-7). Hier erfüllt er seine Aufgabe als Mittler im vollsten Umfang: Er bringt Gott die Opfergaben seiner Gläubigen dar und vermittelt diesen den göttlichen Segen. Weiters halten die Priester des Alten Bundes das Wort Gottes lebendig. Ihre Aufgabe ist es, Gotteserkenntnis zu vermitteln. Im Buch Maleachi heißt es: „*Denn die Lippen des Priesters bewahren die Erkenntnis, und aus seinem Mund erwartet man Belehrung; denn er ist der Bote des Herrn der Heere*“ (Mal 2,7). Der Prophet Hosea schildert die bittere Situation, wenn die Priester ihre Aufgabe nicht ausführen: „*Mein Volk kommt um, weil ihm die Erkenntnis fehlt. Weil du die Erkenntnis verworfen hast, darum verwerfe auch ich dich als meinen Priester. Du hast die Weisung deines Gottes vergessen*“ (Hos 4,6). Sie lesen den Gläubigen in der Liturgie der Festfeiern jene Erzählungen vor, die die Grundlagen von Israels Glauben bilden. Der Priester ist der Mittler des Wortes Gottes und der Geschichte, in der Gott sich geoffenbart hat. Er hat dafür zu sorgen, dass der Gottesdienst und das Wissen darum, wie die Menschen vor Gott leben müssen, nicht verlorengeht.

8. Propheten – Gewissen, das Gericht und Heil verkündet

Neben den Königen und Priestern bilden die Propheten die dritte Säule der gesellschaftlichen Ordnung Israels. Solange ein Staat existiert, sind die Propheten da, um die Könige zu belehren. Ihnen kam es zu, zu sagen, ob das geplante Unternehmen dem Willen Gottes entsprach, ob sich eine bestimmte Politik dem Rahmen der Heilsgeschichte einfügte. Trotzdem ist das Prophetentum keine feste Einrichtung. Die Propheten sind ein reines Geschenk Gottes. Am deutlichsten wurde dies zu jener Zeit spürbar, als das Prophetentum eine Unterbrechung erfährt (vgl. 1 Makk 9,27). Was den Propheten zum Propheten macht, ist seine Berufung durch Gott. Nicht selten wird ihr Auftrag zu einer großen Last: Jeremia beklagt sich bitter darüber (vgl. Jer 15,18) „*Warum dauert mein Leiden ewig und ist meine Wunde so böseartig, dass sie nicht heilen will? Wie ein versiegender Bach bist du mir geworden, ein unzuverlässiges Wasser*“ (Jer 15,18). Die Propheten, die das Gewissen von Königs und Volkes sind, werden oft verfolgt. Ein Gewissen, das an Gott

erinnert, erscheint unangenehm. Jesus hat die Wirklichkeit der Prophetenverfolgung aufgenommen und sagt: „*Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind*“ (Mt 23,37). Der Prophet prangert die Übertretung des Gesetzes an. Auf Grund seines Charismas rührt er in jedem Menschen an jenen geheimen Punkt, wo das Licht erfasst oder abgelehnt wird. Die Propheten sind so etwas wie das Gewissen des Volkes und einzelner Menschen. Sie sind die Offenbarer von Sturheit, Falschheit und Herzenshärte. Sie bringen den lebendigen Gott zu seinen Geschöpfen mit der Einmaligkeit des gegenwärtigen Augenblickes in Beziehung. Gott führt jeden Menschen und in jedem Moment. Die Propheten sehen die Zukunft mit dem doppelten Antlitz nahen, mit dem des Gerichtes und mit dem des Heiles – so wie sie vor Gott ist. Das Gewissen ist Ausdruck der Anwesenheit Gottes – gerade auch dann, wenn es als schlechtes Gewissen drückt.

Dieser kurze Überblick über die Geschichte des alttestamentlichen Volkes macht deutlich, dass Gott sich immer wieder

Werkzeuge auserwählt, um sein Volk zu führen. Auf unterschiedliche Weise stehen sie in seinem Dienst und haben vor allem eine Aufgabe: das Volk zur Treue zum Bund zurückzuführen. Der Bund gab der gesellschaftlichen Struktur des alttestamentlichen Bundesvolkes immer seine eigene Prägung, die es bei allen Einflüssen doch unterschied von seinen Nachbarvölkern. Das Volk Israel zeigte sich immer wieder als ein störrische Volk. Es war vor allem der Vergesslichkeit von Gottes Wohltaten ausgeliefert. Aber es wurde von Gott regiert, und zwar durch seine Werkzeuge: die Könige, die Priester und die Propheten. Das Volk Israel und seine Geschichte weisen darauf hin, dass das auserwählte Volk des neuen Bundes ebenfalls eigener Art sein wird, dass ihm in Christus der unvergängliche König, Priester und Prophet geschenkt wird, der dieses dreifache Amt seiner Kirche und besonders den Amtsträgern in ihr übergibt und sie so zu einer Gesellschaft „*sui generis*“ macht.

*P. Burkhard Feuerstein FSO
Via di Val Cannuta 32 c
I-00166 Rom, Italien*

WOLFGANG F. ROTHE

Ungestraft aus der Kirche austreten?

„Aus der Erklärung, mit bürgerlicher Wirkung aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts auszutreten, lässt sich nicht erkennen, dass der Betreffende den Willen zur vollständigen Trennung von der katholischen Kirche hat. Der dem Körperschafts Austritt zugrunde liegende Geschäftswille ist die Aufgabe der Pflichten im bürgerlichen Bereich, was nicht identisch ist mit einer bewusst angestrebten Trennung von der Kirche Jesu Christi.“ (365) Wenn dieser in die nüchterne Sprache der Kirchenrechtswissenschaft gekleidete Befund richtig ist, dann handelt es sich dabei – etwas weniger nüchtern formuliert – um eine kirchenpolitische Sensation: Dann ist nämlich die von der Deutschen Bischofskonferenz von jeher rigoros vertretene (und in einer vom 24. April 2006 datierten Erklärung neuerlich bekräftigte) Auffassung, dass der gegenüber der zuständigen staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt eines Katholiken generell als Abfall von der Kirche als Glaubensgemeinschaft zu werten ist und folglich die von selbst eintretende Strafe der Exkommunikation und den Verlust bestimmter Rechte (wie z. B. des Rechts auf ein kirchliches Begräbnis) nach sich zieht, schlichtweg falsch.

Kaum eine andere Frage wird gegenwärtig unter den deutschen Kirchenrechtlern derart kontrovers diskutiert wie die Frage nach der rechtlichen Bewertung des so genannten Kirchenaustritts. Schützenhilfe erhielt die Bischofskonferenz jüngst unter anderem vom Trierer Kirchenrechtler Peter Krämer, der ihr bescheinigte ernst zu nehmen, „was der Kirchenaustritt in Wirklichkeit ist: Trennung von der Kirche“, und dass in diesem Fall selbstverständlich „von der Exkommunikation auszugehen“ sei (Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen, in: Stimmen der Zeit 225 [2007], 44-54, 51). Der emeritierte Frei-

burger Kirchenrechtler Hartmut Zapp hingegen untermauerte seine gegenteilige Position durch einen medienwirksamen Coup, indem er kurzerhand selbst seinen Austritt aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts erklärte und zugleich beteuerte, der Kirche als Glaubensgemeinschaft weiterhin angehören zu wollen; seiner Auffassung nach beendet ein Kirchenaustritt „für den staatlichen Bereich die Kirchenmitgliedschaft, und zwar mit rein ‚bürgerlicher Wirkung‘“, während der kirchliche Status „dadurch nicht berührt“ werde („Kirchenaustritt“ zur Vermeidung von Kirchensteuern – nun ohne Konsequenzen, in: Egler, Anna / Rees, Wilhelm [Hg.]: Dienst an Glaube und Recht / Festschrift für Georg May zum 80. Geburtstag [= Kanonistische Studien und Texte, 52], Berlin 2006, 673-707, 685).

Dass eine kirchenrechtliche Frage derart kontrovers, ja geradezu erbittert diskutiert wird, ist höchst ungewöhnlich. Grundlage dessen dürfte die schlichte Tatsache sein, dass es bei dieser Diskussion nicht (nur) um Inhalte, sondern (auch) um Geld geht – und zwar um viel Geld: Wenn es einem Katholiken tatsächlich möglich sein sollte, aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts auszutreten, ohne eine Beeinträchtigung seines Status’ in der Kirche als Glaubensgemeinschaft in Kauf nehmen zu müssen – dann wäre das in der Bundesrepublik Deutschland bestehenden Systems der Kirchenfinanzierung mittels Kirchensteuer in seinen Grundfesten erschüttert! In diesem Fall wäre nämlich zu erwarten, dass sich künftig eine nicht unbedeutende Zahl von Katholiken aus dem bestehenden Kirchensteuersystem verabschieden würde, ohne sich von der Kirche als solcher zu verabschieden – und zwar keineswegs nur kirchenferne Katholiken, die sich ihrer unabhängig vom Kir-

chensteuersystem bestehenden Pflicht zur finanzielle Unterstützung der Kirche zu entziehen trachten, sondern auch und gerade die Treuesten der Treuen, die ganz bewusst selbst entscheiden wollen, welcher kirchlichen Institution bzw. welchem Projekt sie ihre finanzielle Unterstützung zukommen lassen.

Wer sich künftig mit der heiklen Frage nach der kirchenrechtlichen Bewertung des Kirchenaustritts nach staatlichem Recht befassen will, wird um die auf immerhin über vierhundert Seiten akribisch belegte Untersuchung von René Löffler¹ nicht umhin kommen, die im Wintersemester 2005/2006 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn als Doktoratsdissertation angenommen wurde. Ausgangspunkt der Untersuchung ist ein (hinsichtlich seiner formalrechtlichen Qualität und seiner inhaltlichen Reichweite durchaus strittiges) Schreiben der Päpstlichen Kommission für die Gesetzestexte vom 3. Mai 2005 über die Kriterien für das Vorliegen eines förmlichen Abfalls von der Kirche, das in einem (unter formalrechtlichem Aspekt nicht minder strittigen) Schreiben vom 13. März 2006 neuerlich bekräftigt wurde. Demnach kann ein wie auch immer gearteter Kirchenaustritt dann und nur dann als förmlicher Abfall von der Kirche eingestuft werden, wenn er (erstens) aufgrund einer inneren Entscheidung zum Verlassen der Kirche als solcher erfolgt, (zweitens) nach außen hin kundgetan wird und (drittens) von der zuständigen kirchlichen Autorität, das heißt von Pfarrer oder Ordinarius, angenommen wird. Zu Recht weist Löffler darauf hin, dass der gegenüber einer staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt lediglich die „Aufgabe der Mitgliedschaft in einer körperschaftlich verfassten Religionsgemeinschaft mit bürgerlicher Wirkung“ zum Ausdruck bringt und folglich „nach kanonischem Recht kein uneingeschränkter und unbedingter Trennungswille präsumiert werden [darf], da der objektive Inhalt der staatlichen Austrittserklärung darüber keine Aussage macht“ (253) – mit anderen Worten: dass einem aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts austretenden Katholi-

ken kirchlicherseits nicht (länger) automatisch unterstellt werden darf, er wolle auch die Kirche als Glaubensgemeinschaft verlassen.

Dessen ungeachtet beharrt die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Erklärung vom 24. April 2006 geradezu trotzig auf ihrer bisherigen Position: durch einen Kirchenaustritt nach staatlichem Recht werde zugleich auch „mit öffentlicher Wirkung die Trennung von der Kirche vollzogen“; „wer – aus welchen Gründen auch immer – den Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, zieht sich die Tatstrafe der Exkommunikation zu“ und verliere unter anderem das Recht „zum Empfang der Sakramente und zur Mitwirkung in der Kirche“. Dass das Schreiben der Päpstlichen Kommission für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 (ungeachtet der strittigen Fragen um dessen formalrechtliche Qualität) von Papst Benedikt XVI. eigens approbiert wurde und insofern zweifelsfrei dem Willen des Nachfolgers Petri Ausdruck verleiht, scheint die deutschen Bischöfe nicht sonderlich zu stören: „Unter Berücksichtigung der deutschen [!] Rechtstradition“, heißt es im Vorwort ihrer Erklärung, halte man „an der geltenden [!] Rechtslage“ fest und „bestätigt die bewährte [!] Praxis“.

So unverblümt die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung Position bezogen haben, so unverblümt lautet das diesbezügliche Fazit Löfflers: „Mit der vorliegenden Erklärung setzt sich die DBK [= Deutsche Bischofskonferenz] über das kodikarische Recht nebst päpstlich autorisiertem Rundschreiben hinweg. [...] Das Festhalten der DBK und der diözesanen Verwaltungen an der ‚bewährten Praxis‘ bleibt rechtswidrig“ (358). Und indem er sich eine bereits auf das Jahr 1970 zurückgehende Äußerung des inzwischen verstorbenen Bonner Kirchenrechtlers Heinrich Flatten zu Eigen macht, weist Löffler abschließend darauf hin: „Daß in dieser Konsequenz eine beachtliche Schädigung [des Kirchensteuersystems in der Bundesrepublik Deutschland] eintreten kann, ist nicht zu bestreiten, nur erlaubt uns das nicht, um dessentwillen dann irgendwie am Recht zu manipulieren“ (369).

In diesem Zusammenhang wird man allerdings fragen müssen, ob ein Überdenken bzw. eine Erneuerung des in der Bundesrepublik Deutschland bestehenden Kirchensteuersystems der Kirche als Glaubensgemeinschaft letztlich nicht nur nicht zum Schaden, sondern vielleicht sogar zum Segen reichen könnte. Gerade die glaubens-, kirchen- und papsttreuen Katholiken sind es nämlich in zunehmendem Maß leid, mit ihrer Kirchensteuer desorientierte Theologen, entnervte Seelsorgsmanager, anarchistische Rätssysteme, nutzlose Papierberge, pseudoliturgische Spektakel, blasphemische Kirchenrenovierungen, entleerte Priesterseminare, destruktive Pastoralkonzepte, aufgeblähte Verwaltungsapparate und alberne Imagekampagnen finanzieren zu müssen. Die eigentliche Bedrohung der Kirche in Deutschland besteht derzeit weniger in ihrer schwindenden Finanz- als in ihrer schwindenden Glaubenskraft.

*Dr. Wolfgang F. Rothe
Wenzel-Kaska-Str. 9
3100 St. Pölten, Österreich*

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

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

E-mail: DavidBergerK@aol.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 Löffler, René: Ungestraft aus der Kirche austreten? / Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 38), Würzburg: Echter Verlag 2007, ISBN 978-3-429-02888-6, 429 Seiten, Euro 42,00.

Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie im katholischen Denken – 2. (Schluß)-Teil*Der Fall Erzbischof Netzhammer*

Der II. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt die Offenbarung materialiter, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament begegnet. Verbleibt der I. Traktat in dieser Hinsicht im Formalen, geht es im II. Traktat um inhaltliche Kriterien der Offenbarung Gottes, um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkret-geschichtlichen Offenbarung, um die Außergewöhnlichkeit der Religion des Alten Testaments und der Religion des Christentums, um das Alte und das Neue Testament, sofern uns darin ein rätselhaftes Phänomen innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte begegnet

Der III. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt die Vermittlung der Offenbarung, wie sie uns in der katholischen Kirche begegnet. Es geht hier um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkreten katholischen Kirche, um die Außergewöhnlichkeit dieser Kirche, sofern sie sich unübersehbar als ein rätselhaftes Phänomen der Geistesgeschichte der Menschheit darstellt. Im Einzelnen wird im diesem Traktat die Entfaltung der Kirche behandelt und wird so die innere Kontinuität der gegenwärtigen Kirche im Vergleich mit ihrem Anfang dargestellt und werden die besonderen Beglaubigungszeichen aufgezeigt, mit denen Gott die Kirche in der Geschichte und in der Gegenwart ausgezeichnet hat, die erkennbar sind für den, der sich vorurteilsfrei mit ihr beschäftigt. Das gilt trotz aller Fragwürdigkeiten und trotz aller Menschlichkeiten, die nun einmal zur Kirche dazugehören und die sie immer wieder entstellen und gar zum Gegenteil von dem machen, was sie eigentlich ist.

Dabei geht man davon aus, dass das Christentum und die Kirche in ihrer Eigenart dargestellt werden können als Phänomene der Geschichte, die nicht ihresgleichen haben, als rätselhafte Gegebenheiten der menschlichen Geistesgeschichte, die so nicht erklärbar sind aus dieser ihrer Geschichte und die nicht als menschliche Gebilde, als Produkte menschlicher Phantasie, begreiflich gemacht werden können.

Während es im I. Traktat der Fundamentaltheologie um Gott und um die Offenbarung in formaler Hinsicht geht, geht es im II. und III. Traktat um die Offenbarung in materialer Hinsicht, näherhin um die Besonderheit des Christentums und der Kirche und um die Glaubwürdigkeit des Absolutheitsanspruchs des Christentums und der Kirche. Im II. Traktat geht es dabei um die Außergewöhnlichkeit des Christentums und im III. Traktat um die Außergewöhnlichkeit der Kirche. In beiden Fällen wird die Außergewöhnlichkeit fest gemacht an den Zeichen der Göttlichkeit, soweit sie rational erkennbar sind.

Um sich von solchen Gegebenheiten zu distanzieren oder um den Weg vom Erkennen zum Glauben zu desavouieren, zitiert man heute gern das Wort des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (+ 397) „non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum“ – „nicht in der vernünftigen Erkenntnis (oder im geistigen Disput) wollte Gott seinem Volk das Heil bringen“, von dem Kardinal Newman (+ 1890) bekennt, dass er die „ganze Wucht“ dieses Wortes einst existentiell empfunden habe²⁰. Mit dem Hinweis auf das zitierte Ambrosius-Wort will man klarstellen, dass das Christentum Leben ist und nicht Theorie, dass der Mensch Gott im Christentum begegnet und begegnen möchte, dass das Christentum in erster Linie Vertrauen und Liebe beinhaltet²¹. Dem ist zuzustimmen, sofern man die

Begegnung des Menschen mit Gott als eine mittelbare versteht. Man darf dabei aber die rationale Grundlegung der christlichen Religion und des Glaubens der Kirche nicht in Frage stellen, eben weil der Mensch Gott nicht unmittelbar begegnet und begegnen kann. Diese rationale Grundlegung ist selbstverständlich gerade auch für Newman, der sie selber in vielen seiner Schriften nachdrücklich vertreten und dargestellt hat und der damit ganz in der Tradition des katholischen Denkens steht.

Man muss eben unterscheiden zwischen dem Christentum als Praxis, damit ist das Leben des Glaubens gemeint, und der Theologie als Reflexion, damit ist die Theorie des Glaubens gemeint. Die Praxis, das Glaubensleben, ist das „primum“, das Erste, die Theologie, die Theorie, das „secundum“, das Zweite. Aber die Praxis und die Theologie gehören zusammen. Das Eine hat nicht Bestand ohne das Andere. Dennoch kann der Glaube eher auf die Theologie verzichten als die Theologie auf den gelebten Glauben.

Der Glaube darf nicht zur Philosophie werden, und die Philosophie darf nicht zum Glauben werden. Im ersteren Fall kämen wir damit zum Rationalismus oder zum Naturalismus, im letzteren zum Supranaturalismus, der sich dann schon bald als Naturalismus oder als Rationalismus entpuppen würde. Wenn alle metaphysische Erkenntnis übernatürlich ist, wenn es hier nur noch das Übernatürliche gibt, dann wird damit das Übernatürliche natürlich, womit wir wieder beim Naturalismus sind. Man darf also weder die Theologie naturalisieren noch die Philosophie zu einer Glaubenswissenschaft machen.

Gemäß dem katholischen Denken sind Philosophie und Religion nicht identisch im Sinne einer Kongruenz, stehen sie aber auch nicht völlig beziehungslos nebeneinander. Es besteht hier vielmehr eine partielle Identität und ein Fundierungsverhältnis. Der Glaube ruht auf dem Wissen, er hat das Wissen zum Fundament. Die Theologie bedient sich der Philosophie in der Rechtfertigung des Glaubens und in seiner geistigen Durchdringung. Letzteres geschieht im spekulativen Teil der Theologie. Die zentrale theologische Disziplin der Dogmatik hat die positive Aufgabe, den Glauben darzustellen, und die spekulative Aufgabe, ihn geistig zu durchdringen. Das Letztere tut sie, indem sie das „intelligibile“, das Verstehbare, von dem „credibile“, dem rein Mysterihaften, scheidet. In diesem Sinne muss man das scholastische Axiom „philosophia ancilla est theologiae“ verstehen.

Identifiziert wird die Religion bzw. die Theologie mit der Philosophie stets in den gnostischen Systemen. Diese sind zahlreich in der Geschichte, angefangen vom Manichäismus im christlichen Altertum bis hin zur Theosophie und zur Anthroposophie und zum „New Age“ in neuerer Zeit. Die Identifizierung der Religion bzw. der Theologie mit der Philosophie begegnet uns nicht nur in den gnostischen Systemen der Geschichte, sie begegnet uns auch in einer Reihe von philosophischen Systeme-

²⁰ John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (John Henry Newman, *Ausgewählte Werke*, Bd. I), Mainz 1951, 186.

²¹ Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 50.

men, die man zwar nicht direkt der Gnosis zuzuzählen pflegt, die jedoch faktisch abhängig sind von den gnostischen Systemen, wenn sie nicht gar als Ausprägungen der Gnosis verstanden werden müssen. Hier ist in alter Zeit an den Neuplatonismus, in der neueren Zeit an die Philosophie Hegels (+ 1831) zu erinnern. Bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel und bei vielen anderen, die in seinen Spuren wandeln, ist die Religion nichts anderes als eine niedere Form des philosophischen Erkennens.

Eine Identifikation der Philosophie oder der Metaphysik mit der Religion erfolgt im Fideismus und im Traditionalismus des 19. Jahrhunderts sowie in den verschiedenen Formen des Fideismus der Gegenwart, wenn darin alle metaphysische Erkenntnis auf religiöse Offenbarung und Überlieferung zurückgeführt wird oder wenn – im gegenwärtigen Fideismus – eine Begründung der „fides“ für nicht möglich gehalten wird.

Beziehungslos stehen die philosophischen Systeme und der Glaube einander gegenüber, wo immer die Philosophie sich auf die Deutung der Erfahrungswelt beschränkt und man ihr die Möglichkeit abspricht, Erkenntnisse über eine erfahrungsjenseitige Wirklichkeit zu gewinnen, wie das im Agnostizismus Kants (+ 1804) der Fall ist sowie im modernen Positivismus.

Die Meinung, dass Religion und Vernunft nichts miteinander zu tun haben, das sie grundverschiedene Dinge sind, ist heute weithin herrschend geworden. Auch innerkirchlich und innertheologisch ist sie beinahe schon zu einer „sententia communis“ geworden.

In mannigfachen Variationen wird sie heute vertreten und propagiert. Man weist dann darauf hin, dass gerade religiöse Menschen den Glauben und das Erkennen als gegensätzlich und das Christentum als alogisch empfunden hätten, wie etwa Paulus, Luther (+ 1546) Pascal (+ 1662), Tertullian (+ nach 220), Kierkegaard (+ 1855), Karl Barth (+ 1968) und viele andere²². Zutreffend ist das zweifellos für Luther und für Karl Barth, zumindest für den frühen Karl Barth, nicht zutreffend ist das jedoch mit Sicherheit für Pascal und Tertullian, zum Teil auch für Kierkegaard. Im protestantischen Raum ist das Auseinanderrücken von Glauben und Wissen in der Tat sehr verbreitet und auch immer gewesen, das dialektische Denken hat hier eine lange Tradition dank der spezifischen Gestalt der Rechtfertigungslehre Luthers. Aber auch von Paulus kann man durchaus nicht sagen, dass er grundsätzlich die Vernunft verachtet hat. Das wird vor allem deutlich in den ersten beiden Kapiteln des Römerbriefes, wo er geradezu eine Lanze bricht für die natürliche Theologie²³.

In charakteristischer Weise wurde die Meinung, Religion und Vernunft hätten nichts miteinander zu tun, am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Gestalt des so genannten Modernismus und später, in den zwanziger Jahren, mit Nachdruck durch den Philosophen Max Scheler (+ 1928) vertreten. Dieser schreibt: „Nichts ist vielleicht heute – wo sonst die religiösen Stellungnahmen so tief auseinandergehen wie nur je – einheitlicher und sicherer angenommen von allen, die sich mit Religion verständnisvoll beschäftigen, als dies: dass Religion einen von Philosophie und Metaphysik grund- und wesensverschiedenen Ursprung im Menschengestalt hat, dass die Stifter der Religionen – die großen homines religiosi – völlig

andere menschliche Geistestypen gewesen sind denn Metaphysiker und Philosophen; dass ferner ihre großen historischen Umbildungen niemals und nirgends erfolgt sind kraft einer neuen Metaphysik, sondern auf grundverschiedene Weise“²⁴.

Die katholische Zuordnung von Philosophie und Theologie hat die Annahme einer „philosophia perennis“ zur Grundlage, jener Philosophie, die sich wie ein roter Faden durch die zweieinhalbtausendjährige Geschichte der Philosophie des Abendlandes hindurchzieht. Ihre Annahme ist heute seltener geworden, obwohl man sich der Logik dieser Philosophie, die man auch als Philosophie des gesunden Menschenverstandes bezeichnen kann, eigentlich nicht entziehen kann. An ihre Stelle sind heute weithin jene Philosophien getreten, die ihren Ausgang nehmen bei Immanuel Kant (+ 1804)²⁵ oder bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831)²⁶. Dabei ist nicht zu übersehen, dass gerade der Kantianismus von Anfang an breite Zustimmung gefunden hat im Protestantismus. Heute findet er sie freilich auch bei der Majorität der katholischen Theologen, mehr oder weniger, worauf letzten Endes deren häufige Dissense mit dem Lehramt der Kirche zurückzuführen sein dürften.

Des Öfteren lesen wir heute bei katholischen Autoren, man könne die katholische Kirche nicht ausschließlich mit einer bestimmten Philosophie verknüpfen²⁷, wie man sie auch nicht mit einer bestimmten Theologie verknüpfen könne²⁸. Das ist zunächst richtig. Tatsächlich kann man in der Theologie auch andere Philosophien verwenden als die überkommene „philosophia perennis“, aber die anderen Philosophien eignen sich für die Theologie nur in dem Maße, in dem sie der Wahrheit entsprechen. Das gilt mutatis mutandis auch für die Theologen. Falsche Philosophien können indessen geistreich sein, aber damit werden sie nicht wahr. Das gilt nicht weniger für falsche Theologen. Nicht alle Philosophien und Theologien sind wahr, vor allem sind sie nicht in allem wahr, was sie vertreten. Gerade das aber wird, wenn man sagt, man könne auch andere Philosophien und Theologien verwenden, um Theologie zu treiben, um die Theologie zu begründen und spekulativ zu durchdringen, nicht selten übersehen.

Faktisch setzt man heute vielfach voraus, dass alle Philosophien oder auch alle Theologien der Wahrheit entsprechen, auch wenn sie einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Dabei herrscht häufig – mehr oder weniger reflex – die Meinung, das Widerspruchsprinzip habe seine Gültigkeit verloren, was dann allerdings ein totales geistiges Chaos zur Folge haben muss.

Explizit werden solche Gedanken heute im New Age vertreten und bei Theologen, die sich ihm und seinem Denken verpflichtet fühlen, deren Zahl größer ist, als wir oft bedenken. Die Zahl der Theologen, die sich im Schatten des New Age bewegen, ist nicht gering, auch wenn diese sich selber oftmals keine Rechenschaft darüber geben und wenn die Kirche, der ja die Theologie verpflichtet ist, keine Notiz davon nimmt oder auch die Augen davor verschließt. In besonders charakteristischer Weise war das New Age - Denken bei dem im Jahre 1990

²⁴ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 327.

²⁵ Agnostizismus, Positivismus.

²⁶ Idealismus, Marxismus, Materialismus.

²⁷ Richard P. McBrien, *Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme*, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 501 (Bd I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus).

²⁸ Ebd.

²² Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Sturz und Werden*, Leipzig 1937, 42 f.

²³ Ebd.

verstorbenen Jesuiten Hugo Enomyia-Lasalle ausgeprägt. In dessen Buch „Wohin geht der Mensch?“ heißt es wörtlich: „Es gibt nicht nur eine Wahrheit, diese Annahme ist schon im Ansatz falsch“²⁹. In dem gleichen Buch erklärt der Autor zustimmend, die Philosophie habe heute weithin das unüberwindlich scheinende Widerspruchsprinzip überwunden³⁰. Dem entspricht die Feststellung des Buches, die „philosophia perennis“ sei früher richtig gewesen, heute nicht mehr³¹.

Dieses Denken hat Schule gemacht. Nicht wenige sind heute der Meinung, dass es nicht nur eine Wahrheit gibt oder dass wir die Wahrheit nicht erkennen können.

Hält man am Widerspruchsprinzip und an den übrigen obersten Denkprinzipien fest, sofern sie nicht nur Denkprinzipien, sondern auch Seinsprinzipien sind, kann man nicht alle Philosophien und Theologien für gleich wahr halten. Dann gibt es nur eine Wahrheit und dann kann das, was früher wahr gewesen ist, heute nicht falsch sein. Dann muss man indessen zugeben, dass der „philosophia perennis“ ein Höchstmaß von Wahrheit zukommt.

Das entscheidende Problem dieser Philosophie, der „philosophia perennis“, ist die Gottesfrage. Seit Platon (+ 347 v. Chr.) und eigentlich schon früher, schon bei den Vorsokratikern, ist das Gottesproblem beherrschend in der Philosophie, selbst wenn sie negativ beantwortet wird.

Platon versetzt die Ideen in das Reich des Göttlichen. Für Aristoteles (+ 322 v. Chr.) ist der erste unbewegte Bewegte, der Ursprung alles Seienden, Gott. Auch die Spätantike versteht die Philosophie ausgesprochen theologisch. Verständlicher Weise ist das Gottesproblem auch in der Philosophie des christlichen Mittelalters zentral gewesen. So kann Augustinus (+ 430) in seinem Werk „De civitate Dei“ sagen: „Der wahre Philosoph ist der Liebhaber Gottes“³². Nach Thomas von Aquin (+ 1274) ist die ganze Philosophie „auf die Erkenntnis Gottes hingeeordnet“³³.

Nicht viel anders ist es in der Philosophie der Neuzeit, die oft fälschlicherweise einseitig als die Zeit des Vertrauens auf die bloß menschliche Vernunft verstanden worden ist. René Descartes (+ 1650) versichert sich Gottes als des Garanten der Wahrheit, um im radikalen Zweifel die Gewissheit wiederzufinden. Für Baruch Spinoza (+ 1677) gibt es „nichts außer Gott“, gibt es „in Wahrheit nichts außer Gott“. Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716) deutet alle Dinge als „Ausblitzungen der Gottheit“³⁴. Selbst Jean Jacques Rousseau (+ 1778) und Voltaire (+ 1778) haben sich an Gottesbeweisen versucht. Für Kant ist die Frage nach Gott mit Vorrang unter den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ zu sehen³⁵, wenngleich er ihn nicht mit der reinen Vernunft zu entdecken vermag. Deutlich bringt der deutsche Idealismus das theologische Wesen der Philosophie zum Ausdruck. Für Johann Gottlieb Fichte (+ 181) ist die Philosophie Gottes- oder Wissenschaftslehre³⁶. Für Frie-

drich Wilhelm Schelling (+ 1854) ist sie eine „fortgehende Erweisung Gottes“³⁷. Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) erklärt: Gott ist „der eine und einzige Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie ist daher Theologie“³⁸.

In der Gegenwart scheint sich das Bild ein wenig zu ändern, in den modernen philosophischen Entwürfen. Dennoch gibt es auch da solche, die das Maß für alles Denken und Sein in dem suchen, das dem Endlichen entzogen ist. So ist für den früheren Basler Philosophen Karl Jaspers (+ 1969) die Transzendenz, der er auch den Namen Gott gibt, das Maß für alles Denken und Sein, wie er feststellt³⁹.

Es zeigt sich also in der Geschichte der Philosophie immerfort, dass die Frage nach Gott aufs Engste mit dem Philosophieren verbunden ist, dass der Philosoph gar nicht absehen kann von der Gottesfrage⁴⁰.

Das leuchtet aber auch ein, wenn man vorurteilsfrei nachdenkt. Philosophieren bedeutet Fragen. Nun wird aber in allen Wissenschaften gefragt. Im Unterschied zu diesem Fragen wird in der Philosophie radikal gefragt. In den einzelnen Wissenschaften fragt man partiell, in der Philosophie fragt man universal. Die Philosophie ist im Unterschied zu den Einzelwissenschaften eine Universalwissenschaft.

Der Philosophie ist das radikale Fragen zugeordnet, „das aus der Erfahrung der Fraglichkeit als der eigenen Wirklichkeit erwächst und im Grundentschluss eigens ergriffen ist“⁴¹.

Wenngleich jede Philosophie, die die von der Offenbarung vorausgesetzten Vernunftwahrheiten nicht leugnet, mit der christlichen Offenbarung vereinbar ist, so müssen der Glaube der Kirche und die Theologie doch jenen Philosophien der Vorzug geben, die über diese fundamentalen Wahrheiten hinaus der Fülle des Seienden mehr gerecht werden und die tiefer in das Mysterium der Person eindringen. Ihnen ist deswegen der Vorzug zu geben, weil sie geeigneter sind für die Erklärung der Offenbarung Gottes und des Glaubens der Kirche und für das Verständnis der Glaubensmysterien. Das ist der Grund, weshalb die Kirche die eine Philosophie der anderen vorzieht, auch wenn sie beide die fundamentalen Wahrheiten, die von der christlichen Offenbarung vorausgesetzt werden, annehmen.

Von daher wird man kaum daran vorbeikommen, dass man anerkennt, dass der Glaube der Kirche und die katholische Theologie die „philosophia perennis“ zur Voraussetzung haben, wenngleich gerade das in neuerer Zeit immer wieder in Frage gestellt worden ist. Räumt man allen Philosophien die gleichen Chancen ein in der Theologie, führt das schließlich notwendig dazu, dass man dem Widerspruchsprinzip seine uneingeschränkte Gültigkeit streitig macht.

²⁹ Hugo Enomyia-Lasalle, *Wohin geht der Mensch?*, Zürich 1981, 129.

³⁰ Ebd., 127.

³¹ Ebd., 89.

³² Augustinus, *De civitate Dei libri XII*, Hrsg. von B. Dombart, Bd. I, Leipzig 1908, 320.

³³ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles lib. I, c. 4*.

³⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Nr. 47, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. VI, Berlin 1885 (Neudruck Hildesheim 1965, photomechanischer Nachdruck), 614.

³⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 7, in: Immanuel Kant, *Werke* in VI Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1956, 49.

³⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* (ersch. 1812), in: Johann Gottfr. Fichte, *Nachgelassene Werke* (Hg. v. I. H. Fichte), Bd. III, Bonn 1835, 30.

³⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. H. Schelling, Abt. I, Bd. VII, Stuttgart / Augsburg 1860, 424.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil I: *Der Begriff der Religion*, in: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1925, 30.

³⁹ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1963, 31, 129 u. ö.

⁴⁰ Zum Ganzen: Wilhelm Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in: Jörg Salaquarda, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 27 f.

⁴¹ Wilhelm Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in: Jörg Salaquarda, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 41.

Es ist eben so, dass der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Philosophien verschieden ist und dass jene Philosophie, die auf Platon und Aristoteles aufbaut und in der Scholastik weitergeführt wurde, einen größeren Wahrheitsgehalt hat, als andere Philosophien ihn haben. In dieser Philosophie begegnet uns die „*philosophia perennis*“ in letzter Vollendung. Seit den Anfängen der griechischen Philosophie entfaltet sie sich kontinuierlich weiter, und sie legitimiert sich darüber hinaus vor dem natürlichen Hausverstand.

Der Dominikanertheologe Reginald Garrigou-Lagrange schreibt in seinem Buch „*Le sens commun*“ lapidar, die „*philosophia perennis*“ sei die Verlängerung des gesunden Menschenverstandes⁴². Er bemerkt in diesem Zusammenhang, die Unterscheidungen von Geist und Körper, von Gott und Welt, von Substanz und Akzidenz etc., Unterscheidungen, die dem gesunden Menschenverstand selbstverständlich seien, würden erst dem kritischen Menschengest zum Problem. Löse der philosophische Verstand die diesbezüglichen Fragen nicht im Sinne des gesunden Menschenverstandes, zerstöre er die Grundlagen seines Denkens und des menschlichen Lebens überhaupt, damit zerstöre er dann aber auch die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Die übernatürliche Offenbarung werde aber umgekehrt wieder bei allen, die den Glauben annähmen, dafür sorgen, dass die Unnatürlichkeiten des modernen Denkens vermieden würden und dass Verstand und Herz des Menschen gesund blieben⁴³.

Die entscheidenden Erkenntnisse der „*philosophia perennis*“ betreffen die Erkenntnislehre, die Anthropologie, die Metaphysik und die Ethik. In der „*philosophia perennis*“ geht es vor allem um die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis durch den menschlichen Geist (Erkenntnislehre), um die Personalität des Menschen und um seine unsterbliche Geistseele (Anthropologie), um die Freiheit des Menschen und um seine ethische Verantwortlichkeit sowie um das Bestehen objektiver Maximen für sein Handeln (Ethik) und endlich um die letzten Seinsprinzipien, um die Existenz Gottes und um seine wichtigsten Eigenschaften (Metaphysik).

Der Grundstock der Wahrheiten, die zur „*philosophia perennis*“ gehören, lässt sich somit auf vier Gruppen von Fundamentalerkenntnissen zurückführen, auf die Fundamentalerkenntnisse einer objektivistischen Erkenntnislehre, einer personalistischen Anthropologie, einer perfektionistischen Ethik und einer theistisch-teleologischen Metaphysik⁴⁴.

Nach Hermann Schell (+ 1906) gehört zur „*philosophia perennis*“ vor allem das Zutrauen zur Vernunft oder das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes und eine streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis⁴⁵.

Schell weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Anerkennung der „*philosophia perennis*“ in diesem Sinne die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit einer rationalen Begründung des Christentums darstellt. Mit Recht. In der reinen Form sind, wie er bemerkt, die Wahrheiten der „*philosophia pe-*

rennis“ in der aristotelisch-thomistischen Philosophie gegeben. Dabei stellt er fest, das letzte Prinzip der „*philosophia perennis*“ sei ein metaphysischer Intellektualismus⁴⁶.

Eine Sonderstellung kommt innerhalb der „*philosophia perennis*“ der Philosophie des Thomas von Aquin (+ 1274) zu. Diese Philosophie wurde bis in die Gegenwart hinein in lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche immer wieder mit besonderer Wertschätzung bedacht und für das Studium der Theologie dezidiert verpflichtend gemacht. Dabei wies man nachdrücklich darauf hin, dass sie sich schließlich wie keine andere durch ihrer inneren Geschlossenheit empfehle.

Wenn sich die Kirche in ihren Lehraussagen wiederholt für die Philosophie des Thomas von Aquin entschieden hat – in älterer und in neuerer Zeit –, will sie sich damit zunächst für die „*philosophia perennis*“ aussprechen, die sie beispielhaft realisiert sieht in der Philosophie dieses Philosophen. Zugleich bekundet sie damit aber die Überzeugung, dass dessen Philosophie die tiefste überhaupt ist und dass sie in ihrer Wahrheit jeder anderen überlegen ist, dass sie daher der Offenbarung mehr entspricht als alle anderen Philosophien. Auch die Philosophie des Augustinus (+ 430) ist der Offenbarung angemessen, zweifellos, ebenso die des Anselm von Canterbury (+ 1109) und des Bonaventura (+ 1274) und vieler anderer. Auch sie stehen schließlich im Strom der „*philosophia perennis*“. Aber im Unterschied zu ihnen ist das System des Thomas von Aquin in sich geschlossener, weshalb es eher vor philosophischen Abenteuern schützt und weniger Ansatzpunkte für Irrwege bietet, wie der Philosoph Dietrich von Hildebrand (+ 1977) vor Jahrzehnten festgestellt hat. Daher ist es prinzipiell günstiger vom Standpunkt des Lehrens aus. Die Philosophie, die sich von Augustinus herleitet, ist demgegenüber vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet in gewisser Weise vorteilhafter, etwa in ihrer Offenheit für neue Erkenntnisse, aber vom pädagogischen Standpunkt aus betrachtet ist sie weniger vorteilhaft, weil sie nicht, wie gesagt, ohne Gefahren ist⁴⁷.

Zu keiner Zeit hat die Kirche alle Philosophien für gleichwertig erachtet. Noch weniger hat sie je alle Philosophien zurückgewiesen. Bestimmte Philosophien hat sie sich zu eigen gemacht, andere hat sie nicht beachtet, wieder andere hat sie dezidiert verurteilt. Es ist in diesem Zusammenhang auch zu unterscheiden zwischen der grundsätzlichen Verwendung einer bestimmten Philosophie und ihrer Verwendung ad hoc.

Dabei ist es bezeichnend, dass die Kirche im Altertum nicht die griechischen Philosophien des Sophismus, des Skeptizismus, des Epikureismus oder des Stoizismus aufgenommen hat, wohl aber die Philosophie Platons, die ihrerseits großen Einfluss auf die Kirchenväter ausgeübt hat. Die Philosophie Platons hat die Kirche in alter Zeit deshalb aufgenommen, weil sie erkannte, dass die entscheidenden, von der Offenbarung vorausgesetzten Wahrheiten darin entweder explizit enthalten waren oder implizit. Analog dazu hat sie sich später im Mittelalter die aristotelische Philosophie zu eigen gemacht, wenn

⁴² Reginald Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, Paris 1922, 283.

⁴³ Vgl. auch Heinrich Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie*, Freiburg 1940, 235f.

⁴⁴ Hans Pfeil, *Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur*, Aschaffenburg 1975, 91 f.

⁴⁵ Hermann Schell, *Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901 (1907), XIII.

⁴⁶ In diesem Zusammenhang sei empfehlend hingewiesen auf die kleine Schrift von Balduin Schwarz „*Ewige Philosophie*“, die mit dem Untertitel „*Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte*“ im Jahre 2000 in einer Neuauflage in Siegburg in der Reihe „*Quaestiones non disputatae*“ als Band III im Druck erschienen ist. In erster Auflage ist diese Schrift bereits im Jahre 1937 erschienen.

⁴⁷ Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 95 f.

auch nur zögernd, zögernd deshalb, weil sie sich dabei gleichzeitig von der averroistischen Version dieser Philosophie distanzieren musste⁴⁸. Die aristotelisch-thomistische Philosophie konnte sich zunächst nur schwerlich durchsetzen im 13. Jahrhundert, weil sie am Anfang durch eine Reihe von kirchlichen Lehrentscheidungen untersagt wurde, eben deshalb, weil man die averroistische Missdeutung des Aristoteles, den lateinischen Averroismus, fürchtete⁴⁹.

Wenn man heute eine neue Philosophie in der Kirche oder für die Theologie fordert oder etablieren möchte, ist grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden. Aber diese ist nur dann verwendbar, wenn sie ein Höchstmaß an Wahrheit aufweist und wenn sie eine innere Affinität zur Offenbarung hat. Das aber muss konkret aufgezeigt werden. Unbrauchbar für die Theologie sind von vornherein all jene Philosophien, die die fundamentalen natürlichen Wahrheiten leugnen, wie sie in der „*philosophia perennis*“ verankert sind. Allein, sofern eine Philosophie wahr ist und die Wirklichkeit recht versteht und deutet, gehört sie im Grunde schon zur „*philosophia perennis*“.

Zuweilen wird es so sein, dass man neue Philosophien als Ergänzung zu der überkommenen „*philosophia perennis*“ fordert oder auch legitimerweise verwendet, um in Einzelfällen unbefriedigende und schwache Begründungen zu stützen oder zu ergänzen oder um ad hoc eine spezifische Frage besser beleuchten zu können⁵⁰.

Wichtiger als die konkrete Philosophie, derer sich die Theologie im Einzelfall bedient, ist ihre Verpflichtung zur bleibenden philosophischen Reflexion über die natürlichen Voraussetzungen der Offenbarung und zum Verstehen des Glaubens mit Hilfe des philosophischen Instrumentariums⁵¹.

Dabei ist die Einbeziehung der Gegenwartsphilosophie in jedem Fall eine Notwendigkeit für die Theologie, und zwar deshalb, weil sie sich immer auch dem Denken der Gegenwart verständlich machen und sich mit ihm auseinandersetzen muss. Daher obliegt es ihr grundsätzlich, sich auch auf das philosophische Denken der Gegenwart zu beziehen und sich hier nach entsprechenden philosophischen Vermittlungsgestalten ihres Denkens umzusehen, allerdings nicht ohne zu bedenken, dass nicht alle Philosophien gleichermaßen geeignet sind für ihr Bemühen. Eine Philosophie, die z.B. die Existenz von nichtmateriellem Sein leugnet oder nur Zufall und Notwendigkeit anerkennt, ist für eine solche Vermittlungsleistung natürlich ungeeignet. Ihr wird die Theologie mit philosophischen Gründen widersprechen müssen. Unter Umständen kann eine solche Philosophie ihr aber auch als Negativfolie dienen.

Einen besonderen Bezug zur Theologie haben indessen jene Philosophien, die dem menschlichen Geist die Erkenntnis unbedingter, wenn auch geschichtlich jeweils begrenzter Wahrheit zutrauen, die die Anerkennung der Würde und der Freiheit des Menschen erlauben und die es für möglich halten, mit dem Ganzen der Wirklichkeit auch Gott zum Thema zu machen⁵².

Faktisch bedient sich das Lehramt der Kirche bei der begrifflichen Fassung seiner Lehrgedanken noch heute im Wesentlichen der aristotelisch-thomistischen Philosophie, findet damit allerdings häufiger nicht die Zustimmung der Theologie⁵³, die sich nicht selten eher anderen Philosophien zuwendet und die Hilfe anderer Philosophien in Anspruch nimmt.

Wenn sich das Lehramt der Kirche in den letzten 150 Jahren immer wieder für Thomas von Aquin und seine Philosophie ausgesprochen und hinsichtlich des theologischen Unterrichtes für eine Philosophie „*secundum divum Thomam*“ entschieden hat, denkt es damit nicht an eine sklavische Imitation dieser Philosophie, sondern an eine Weiterbildung und Weiterführung. Mit Recht schreibt der Theologe Max Seckler: „Es kann nicht darum gehen, die Entwicklung und das Denken bei Thomas aufhören zu lassen. Er (Thomas) ist ein Leuchtturm, aber keine Grenze. Wo versucht wird, sein System und seine Lehre zum ‚non plus ultra‘ zu machen, wird er zur beengenden und einschüternden Grenze. ‚Doctor communis‘ kann er deshalb nicht mehr primär in dem sein, was er uns in einzelnen Inhalten zu sagen hat, sondern vielmehr wegen der Geistesart, in der er Theologie getrieben hat“⁵⁴. In diesem Sinne äußert sich auch Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „*Fides et ratio*“, wenn er Thomas von Aquin als den Lehrmeister des Denkens und als Vorbild dafür apostrophiert, „wie Theologie richtig betrieben werden soll“⁵⁵.

Insgesamt sind es 30 lehramtliche Äußerungen, die sich seit dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert in diesem Sinne geäußert haben.

In der Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ des Papstes Pius X. vom 8. September 1907 heißt es beispielsweise: „Wenn wir die Beibehaltung der scholastischen Philosophie vorschreiben, so ist vor allem die gemeint, welche der heilige Thomas gelehrt hat; was hierüber von unserem Vorgänger bestimmt wurde, das, so wollen Wir, soll alles in Kraft bleiben, und, soweit nötig, erneuern und bestätigen Wir und befehlen, dass es von allen genau befolgt werde ... Die Lehrer wollen daran festhalten, dass man besonders in metaphysischen Fragen nie ohne großen Schaden vom Aquinaten abweicht“⁵⁶. Der gleiche Gedanke ist leitend in dem „*Motu proprio*“ „*Doctoris Angelici*“ des genannten Papstes vom 29. Juni 1914, in der Enzyklika „*Studiorum ducem*“ vom 29. Juni 1923 und in der Enzyklika „*Divini illius magistri*“ vom 31. Dezember 1929 des Papstes Pius XI. und in der Enzyklika „*Humani generis*“ des Papstes Pius XII. vom 12. August 1950. Bemerkenswert sind hier aber auch der sogenannte Syllabus des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864 und die Enzyklika „*Aeterni Patris*“ des Papstes Leo XIII. vom 4. August 1879. In neuester Zeit wurden diese Gedanken noch einmal zusammengefasst und nachdrücklich hervorgehoben in der Instruktion „*Sapientia christiana*“ vom

⁴⁸ Ebd., 96 f.

⁴⁹ Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949 (1924), 348.

⁵⁰ Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 98.

⁵¹ Leo Scheffczyk, *Die Theologie u. die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 291.

⁵² Ludger Honnefelder, Hrsg., *Philosophische Propädeutik I: Sprache und Erkenntnis*, Paderborn 1994, 43.

⁵³ Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949 (1924), 348.

⁵⁴ Max Seckler, *Thomas von Aquin und die Theologie*, in: *Theologische Quartalschrift* 156, 1976, 7.

⁵⁴ Papst Johannes Paul II., Enzyklika „*Fides et ratio*“ vom 14. September 1998, Nr. 43.

⁵⁵ Vgl. die Dokumentation Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr. 3475-3500.

⁵⁶ Vgl. zum Ganzen Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 46-48.

29. April 1979 und zuletzt wieder in der Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14. September 1998.

All diesen Lehräußerungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Preisgabe der aristotelisch-thomistischen Philosophie die Zerstörung des intellektuellen Fundamentes des Glaubens bedeutet und dass diese Philosophie erst die wissenschaftliche Hinführung zum Glauben der Kirche und die wissenschaftliche Darstellung dieses Glaubens ermöglicht. Das sollte jedem einleuchten. Denn wie will man etwa das Geheimnis der Eucharistie hinreichend erklären und sichern ohne die Lehre von der Transsubstantiation, der die aristotelisch-scholastische Lehre von der Substanz und den Akzidentien zugrundeliegt?

Diese Lehräußerungen wollen die aristotelisch-thomistische Philosophie nicht definieren, sie jedoch als bewährte Grundlage der Theologie proponieren und auf sie verpflichten, solange man kein besseres philosophisches Instrumentarium gefunden hat. Sie gehen davon aus, dass bei Preisgabe dieser Philosophie der Glaube und die Theologie in subjektiven Spekulationen zerfallen.

Die Kirche schreibt die aristotelisch-scholastische Philosophie vor für die Darstellung des Glaubens, weil sie sich bewährt hat. Sie tut das in erster Linie formaliter, nicht materialiter. Von daher müssen sich gemäß der Intention des Lehramtes der Kirche alle neuen Versuche an dieser klassischen Fundierung und Darstellung des Glaubens orientieren.

Wo immer man innerkirchlich polemisiert gegen die Scholastik, gegen die Scholastik als solche, nicht gegen bestimmte Ausprägungen der Scholastik, oder auch – umfassender – gegen eine „*philosophia perennis*“, da verzichtet man im Grunde auf eine rationale Begründung des christlichen Glaubens bzw. des Glaubens der Kirche, auch wenn man sich keine Rechenschaft darüber gibt, da plädiert man für eine unmittelbare Wahrnehmung der religiösen Dinge und des Göttlichen und verlegt das Religiöse rein in das Gefühl und in das Erlebnismäßige, ohne nach der zugrunde liegenden Realität zu fragen. An die Stelle der rationalen Erkenntnis tritt so die unmittelbare Wahrnehmung als eine besondere Form des religiösen Erkennens. Nicht selten beruft man sich dann dabei auf die Mystik, die stets von einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen der Gegenwart Gottes gesprochen hat, die aber in der Geschichte des Christentums nie an die Stelle einer rationalen Theologie getreten ist und diese nie als eine analytische Wissenschaft abgelehnt oder desavouiert hat.

Das will sagen: Verzichtet man auf die „*philosophia perennis*“, speziell auf die aristotelisch-scholastische Philosophie, verliert die Theologie ihr intellektuelles Fundament, verschwimmt sie in subjektiven Spekulationen oder in allgemeinen Annutungen. Was die „*philosophia perennis*“ der Theologie garantiert, das ist demnach vor allem die Wissenschaftlichkeit ihrer Aussagen oder ihre Objektivität.

In extremer und zugleich charakteristischer Weise tritt die subjektive Gestalt der Theologie im Gefolge des Verzichtes auf die „*philosophia perennis*“ oder auf eine Wesensphilosophie etwa hervor, wenn ein recht bekannter evangelischer systematischer Theologe auf die Frage, ob Gott denn auch extramental existiere, die Antwort gibt: Das weiß ich nicht. Das interessiert mich aber auch nicht. Was ich aber weiß, das ist die Tatsache, dass der Gedanke „Gott“ in mir real ist. Und darauf kommt es mir an. Mehr kann ich ohnehin nicht wissen.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass heute auch in der katholischen Theologie häufig die Rede ist von Erfahrung, mehr als von Erkenntnis. Die häufige Verwendung des

Begriffs der Erfahrung ist als solche ein Indiz für eine weitgehende Abwendung von der „*philosophia perennis*“. Zugleich aber ist sie auch eine Folge davon. Die Erfahrung tritt da an die Stelle der Erkenntnis. Man reflektiert dann nicht mehr über die übernatürlichen Realitäten, weil einem diese letztlich gleichgültig sind oder weil man die Metaphysik als solche für eine Grenzüberschreitung des menschlichen Intellektes hält. Man fragt dann bei den Glaubenswahrheiten nicht mehr nach der ihnen zugrunde liegenden Realität, sondern nur noch nach dem, was das Subjekt dabei erfährt und was das für das Subjekt bedeutet.

Wenn die Erfahrung heute auch in der katholischen Theologie tendenziell an die Stelle der Erkenntnis tritt, geschieht das im Grunde deshalb, weil in wachsendem Maße die Sache weniger interessiert als das, was das Subjekt erfährt. Tatsächlich verfolgt einen die Betonung der Kategorie der Erfahrung heute bis in die Übersetzungen der liturgischen Texte hinein, wenn da häufig das, was früher mit Erkenntnis übersetzt wurde, heute mit Erfahrung übersetzt wird. Dabei macht man sich aber nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung Gottes die Transzendenz Gottes übersieht und dass sie dem auch nicht helfen kann, der nun einmal keine religiösen Erfahrung macht. Bei der Strapazierung der Kategorie der Erfahrung macht sich nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung der übernatürlichen Realitäten, die ja Gegenstand des Glaubens sind, nicht möglich ist und dass die Glaubenserfahrungen, die ja innerweltliche Erfahrungen sind, sofern sie als solche erlebt werden, den Glaubenden ohnehin nicht selten im Stich lassen, selbst wenn er noch so intensiv glaubt.

Wenn man in diesem Kontext auf das berühmte Wort Pascals (+ 1662) hinweist „*c'est le coeur, qui sent Dieu, et non la raison*“, reißt man dieses Wort aus seinem Zusammenhang und sieht nicht, dass es hier um das Faktum geht, dass das Reden über den Gott der Philosophen und die Begegnung mit dem Gott der Offenbarung im Gebet zwei verschiedene Dinge sind und dass das Reden mit Gott wichtiger ist als das Reden über ihn und über seine Offenbarung. Das Gebet und die religiöse Praxis sind das Erste, die Theologie aber ist das Zweite. Sie muss aber zu dem Ersten hinzukommen, damit es nicht verloren geht oder zumindest in seiner Reinheit bewahrt werden kann.

Die „*philosophia perennis*“ lehrt, dass alles, was existent ist, rational ist, wobei auch die Intuition ein rationales Erkennen darstellt, wenn auch in diffuser Weise. Alles, was ist, ist rational strukturiert nach der Lehre der „*philosophia perennis*“, weil es seine Existenz durch das Denken des Schöpfers erhält, durch die Vernunft Gottes. Alle Dinge verdanken ihr Dasein und ihr Sosein der Urvernunft Gottes. Deshalb kann der Mensch die Dinge erkennen – grundsätzlich kann er alle Wirklichkeit erkennen und analysieren –, weil er an der Urvernunft Gottes partizipiert, weil seine Vernunft ein Abbild dieser Urvernunft ist.

Die rationale Struktur der Welt wird in der Gegenwart durch einen häufig anzutreffenden Anti-Intellektualismus geleugnet, und von daher wird nicht selten Misstrauen gesät gegen die menschliche Vernunft. Dieser Anti-Intellektualismus leugnet auf der einen Seite die rationale Struktur unserer Welt, und auf der anderen Seite behauptet er die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Sphären, etwa der ästhetischen, der ethischen und der religiösen, und erklärt, diese verschiedenen Sphären seien nicht durch die rationale Struktur des Geschaffenen miteinander verbunden. Demgegenüber ist festzustellen: Diese Bereiche haben eine gewisse Eigenständigkeit, in der Tat, aber sie sind auch miteinander verbunden, und zwar

durch die „ratio“. Gewiss gibt es viele Bereiche, in denen man sich mit der Intuition orientiert. Das ist jedoch kein Argument gegen die rationale Struktur der Welt, da die Intuition nicht anders erklärt werden kann denn als diffuses rationales Erkennen.

Die Leugnung der rationalen Struktur der Welt durch den modernen Anti-Intellektualismus und sein Misstrauen gegenüber der menschlichen Vernunft sind, psychologisch betrachtet, - das Produkt eines extremen oder überspitzten Rationalismus, der, bedingt durch die Dominanz der Naturwissenschaften, bisher die Herrschaft innehatte und sie teilweise auch in der Gegenwart noch innehat, der in diesem Anti-Intellektualismus jedoch gewissermaßen einen Gegenschlag erfährt.

Was er konkret bedeutet, dieser Anti-Intellektualismus, lässt sich gut aufzeigen an der Kritik, die er an den klassischen Gottesbeweisen übt. Im Grunde ist es so, dass alle Versuche, die klassischen Gottesbeweise ad absurdum zu führen – das geschieht heute außerhalb der Kirche wie auch innerhalb ihrer –, in diesem Anti-Intellektualismus fundiert oder wenigstens von ihm inspiriert sind. Der überkommenen philosophischen Position von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes tritt er vor allem mit der Unlösbarkeit der Frage entgegen: Unde malum? Woher das Übel? Das Theodizee-Problem ist letztlich unlösbar, jedenfalls für unser Denken. Damit sei aber, so sagt der Anti-Intellektualismus, der rationale Aufweis der Existenz Gottes aus der Welt nicht möglich. Solange das Theodizee-Problem nicht rational gelöst sei, sei das Dasein Gottes nicht rational sichergestellt und könne es rational nicht sichergestellt werden.

Der moderne Anti-Intellektualismus bemüht sich dann allerdings auch im Einzelnen, die verschiedenen Gottesbeweise, die die allgemeine und notwendige Geltung des Prinzips der Kausalität zur Voraussetzung haben, als nicht überzeugend darzustellen.

Der so genannte Kontingenzbeweis stellt sich folgendermaßen dar: Der Obersatz lautet: Alles Seiende muss einen zureichenden Grund haben, der entweder in diesem Seienden selbst oder in einem anderen Seienden liegt. Der Untersatz lautet: Die Welt hat (als Ganze) ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, weshalb wir sie als kontingent bezeichnen. Der Schlusssatz lautet dann: Also hat die Welt den Grund ihres Seins in einem anderen Seienden, das notwendig ist (das also nicht kontingent ist), in einem anderen Seienden, das sich selbst begründet, das also ein „ens a se“ ist.

Gegenüber dieser Beweisführung stellt der moderne Anti-Intellektualismus den Satz vom zureichenden Grund als eines der letzten Seins- und Wirkprinzipien in Frage oder negiert ihn gar, wenn er erklärt, schon der Obersatz sei hier falsch, er sei ein Postulat, denn es stehe durchaus nicht fest, dass alles Seiende einen zureichenden Grund haben müsse. Und was den Untersatz angehe, sei dieser eine Behauptung, die sich keineswegs rational sicherstellen lasse. Die Feststellung, die Welt habe ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, sei eine reine Behauptung. Wenn man sich die Welt auch wegdenken könne ohne logischen Widerspruch, so könne daraus nicht die Seinskontingenz dieser Welt gefolgert werden, denn es sei ja möglich, dass diese Denkmöglichkeit bedingt sei durch die Beschränktheit des menschlichen Erkennens. Von daher sei die Welt unter Umständen also doch absolut und möglicherweise erscheine sie uns nur als kontingent, derweil sie in Wirklichkeit notwendig sei. Zum Schlusssatz des Kontingenzbeweises stellt die Kritik des Anti-Intellektualismus endlich fest, selbst wenn ein ens a se feststehe, folge daraus nicht die Wirklichkeit des persönlichen Gottes als der höchsten Wertfülle und als des höchsten Gutes,

denn aus dem bloßen Dasein folge nicht sein Wertsein, Seinsvollkommenheit sei neutral gegenüber Wertfülle.

Zu dieser Kritik sei nur Folgendes gesagt: Wenn man die rationale Logik aufgibt, kann man schließlich alles behaupten und auch alles negieren. Die Gültigkeit der letzten Denk- und Seinsprinzipien wird in jeder Gestalt des Denkens und Argumentierens vorausgesetzt, auch wenn man sie verbaliter leugnet. Im Übrigen gilt: Unsere Evidenzen bleiben evident, auch wenn wir sie in Frage stellen. Zudem verstößt die Behauptung der Beschränktheit unseres Erkennens gegen unser praktisches Verhalten im Alltag, gegen die Selbstverständlichkeit, mit der wir von der Möglichkeit unseres Verstandes, die absolute Wahrheit zu erkennen, ausgehen. Schließlich ist es auch evident, dass die höchste Seinsvollkommenheit gleichzeitig die höchste Wertfülle darstellt.

Nicht nur gegen den kausalen Gottesbeweis, den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt, wendet sich der moderne Anti-Intellektualismus. Auch den teleologischen Gottesbeweis, der auf dem Kontingenzbeweis aufruht, lässt er nicht gelten, wenn er feststellt, das Unzweckmäßige, das Unharmonische, das Hässliche und das Unvollkommene in der Welt hielten sich im Vergleich mit dem Zweckmäßigen, dem Harmonischen, dem Schönen und dem Vollkommenen die Waage, oder wenn er gar erklärt, es sei schon vermessen, zu behaupten, das Eine trete mehr hervor als das Andere, im Übrigen aber weise gerade das Christentum als Erlösungsreligion immer wieder hin auf das Elend und die Sünde in der Welt.

Als Antwort auf diese Argumentation sei nur erinnert an das Wort von Charles Darwin (+ 1882): Wenn ich an das Auge des Menschen denke, so kann ich in der Nacht nicht schlafen. Im Übrigen gilt: Die Unzweckmäßigkeit begegnet uns in der Welt immer dort, wo der freie Wille des Menschen ins Spiel kommt⁵⁷.

Wenn die Wertschätzung der Vernunft und das Vertrauen auf sie in der Gegenwart auch im Christentum und in der Kirche und in der Theologie mehr und mehr erschüttert worden sind, erklärt sich das als Tribut an den Zeitgeist, als falsch verstandenes Aggiornamento oder einfach als Kapitulation vor dem Zeitgeist oder auch als die Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dialogs. Das aber ist im Grunde ein krankhafter Zustand. Der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973) schreibt: „Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren“⁵⁸. Er erklärt in diesem Zusammenhang: „Der Mensch, der das vorphilosophische Denken verlernt hat, gleicht einem Tier, das seine Instinkte verloren hat“⁵⁹. Diese Tatsache bedingt aber wiederum seiner Meinung nach die Anfälligkeit des Menschen für die Ideologien, da der Mensch irgendeinen Ersatz braucht, um leben zu können.

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

⁵⁷ Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne, München 1969, 23.

⁵⁸ Ebd., 25.

⁵⁹ Ebd., 25.

Zölibat und Jungfräulichkeit?

Die positiven Impulse des Kölner Weltjugendtages für das religiöse Klima in unserem Land sind in Gefahr zurückgedrängt zu werden durch die Medienkampagne aus Anlass eines Skandals um einen Regensburger Priester. Wer *sine ira et studio* die Ereignisse verfolgt hat, kann dem Ortsbischof nur seine Loyalität bekunden. Bedauerlich ist, dass in offiziellen kirchlichen Kreisen diese Loyalität nicht immer zum Ausdruck kam. Die Ereignisse selbst geben mir Anlass, in Folgendem aus einem Brief eines zeitgenössischen Einsiedlers einige Gedanken wiederzugeben, die zu einer tieferen Betrachtung des Wertes des Zölibats helfen können. Der Verfasser will in jeder Hinsicht, wie ein Kartäuser, anonym bleiben.

Er schreibt u.a.:

„Der personale Aspekt des Zölibats bzw. der Jungfräulichkeit wird vielleicht schon seit Jahrhunderten so diskret gehandhabt, dass selbst manche Amtsträger der Kirche ziemlich ratlos davor zu stehen scheinen.

Die personale Dimension der Ehe hat man heute dankenswerter Weise viel deutlicher als früher im Blick der hohen Scheidungsrate zum Trotz. Die Frage nach dem Zölibat wird damit zwar nicht begründet aber häufig kurzschlüssig damit verknüpft. Das zeigt sich darin, dass man die Alternativen als Parallelen auffasst. Dabei bleibt aber die personale Dimension des Zölibats bzw. der Jungfräulichkeit im Dunkeln und vor allem deren Kern: die Enthaltbarkeit.

Was Enthaltbarkeit ist, brauche ich nicht zu erklären. Bemerkenswert sei nur, dass es sich hier nicht um eine Verneinung, also keine negative Einstellung zur Sexualität, keine manichäische Prüderie handelt, sondern um ein positives Ja zu weiteren Folgen, welche eine dynamische Enthaltbarkeit ständig verursacht. Wohl kann am Anfang der Einstieg in die Enthaltbarkeit mit einem Nein gegen das Drängen sexueller Triebhaftigkeit verbunden sein. Dieses Drängen wird aber bewusst aufgefangen auf eine Weise, dass eine entsprechende personale Liebesfähigkeit das ganze Wesen der Person erfasst und auf ein Ziel hinlenkt. Das ist die primäre positive Bedeutung der Enthaltbarkeit. Es zeigt sich freilich, dass sie dergestalt den normalen sexuellen Bedürfnissen der Natur diametral entgegensteht. Deshalb ist es unmöglich, Zölibat und Jungfräulichkeit, die personal gesehen umfassender sind als die Enthaltbarkeit, einfach als parallele Alternative aufzustellen gegenüber der Ehe, bei allem Wert, den diese hat.

Die Unvergleichlichkeit von Ehe und Zölibat – unbeschadet des wechselseitigen geistig befruchtenden Einflusses – läßt sich analog ableiten aus einem Wort des Herrn, wenn er sagt: „Der Menschensohn hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann“ (Mt 8,20). Der Ehelose „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12) hat nichts in dieser Welt, einfach nichts. Die menschliche Natur mit ihrer „geschichtsträchtigen Genealogie“ wird verlassen. Es handelt sich um eine auch physisch absolute Existenz, „nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes“ (vgl. Joh 1,13). Das hat zweifellos eine enorme ekklesiale Bedeutung, getragen von einem Kult der totalen Hingabe, dem Ursinn des Opfers.

Der Mangel an Reflexion personaler Dimensionen kommt immer da zum Vorschein, wo man kurzschlüssig zunächst alle ekklesiale Bedeutung auf reine Funktionalität oder Zweckmäßigkeit reduziert. In der Folge kommen Charismen nicht mehr in den Blick. Man versteht dann den Zölibat vor allem als bessere Verfügbarkeit für irgendwelche pastoral-organisatorischen Aufgaben und macht ihn dafür nutzbar. Auf diesem Vordergrund funktionaler Zweckmäßigkeit kann man gegebenenfalls ebenso das genaue Gegenteil behaupten, das ist dann nur eine Frage des Ermessens. In der Tat fordert man ja inzwischen aus „pastoraler Zweckmäßigkeit“ fleißig den verheirateten Priester.

Es ist aber die personale, ganz auf Gott bezogene Liebesentscheidung, die dem Zölibat erst seine ekklesiale Bedeutung gibt. Sie ist als solche absolut zweckfrei und bedarf einer ständigen Aktualisierung, damit sie zur Treue wird. Über sich selbst hinaus bezeugt sie zudem absichtslos das Leben nach der Auferstehung, „wo man weder heiratet noch geheiratet wird“ (Mt 22,30) Diese Liebesentscheidung oder Hingabe nährt sich fortwährend aus der Enthaltbarkeit. Wo die Enthaltbarkeit auch nur in Gedanken oder in der Phantasie willentlich aufs Spiel gesetzt wird, verkümmert die Hingabe, wird der Kult zur Farce, der Zölibat zur Maske. All das wird von einem rein funktionalen Reduktionismus verkannt. Und eine Kirche, die sich von ihm beherrschen ließe, bliebe am Ende ohne Kraft und stellte sich selbst in Frage.“

Diesen Gedanken möchte ich nur noch Folgendes hinzufügen: Es scheint mir sinnvoll zu sein, den Zölibat nicht auf einen der sogenannten Evangelischen Räte einzuzengen, sofern man die Evangelischen Räte als Wesensmerkmal der Religiösen auffassen will. Denn in diesem Fall wäre der Zölibat des Weltpriesters und auch der zahlreicher Laien, deren Aufgabe die Heiligung der Welt von innen her ist (vgl. II. Vat. Konzil, *Lumen gentium*, 32 ff.), während die Ordensleute sich zu heiligen haben „mundo renuntiantes, also im Verlassen der Welt (*Perfectae caritatis*,5), nicht zu verstehen. Deshalb sollte man wohl den Zölibat der Religiösen, vor allem das Charisma der Jungfräulichkeit, eher in der ekklesial überaus wichtigen Aufgabe in der jungfräulichen Erwartung des wiederkommenden Christus – also in einer spezifisch eschatologischen Perspektive – betrachten. Da der Weltpriester kein Schmalspur-Ordensmann ist, bedarf sein Zölibat einer anders akzentuierten Begründung. Sie ist m. E. mit der geistlichen Vaterschaft gegeben, die den Bischof und den Priester auszeichnen (vgl. *Lumen gentium*, 21. 28; *Presbyterorum ordinis*, 2. 9. 16). Der Zölibat der Laien hat vor allem apostolischen Charakter: Sie geben damit unter ihres gleichen Zeugnis für den Glauben an das ewige Leben. Selbstverständlich hängen alle drei Dimensionen eng zusammen, dennoch ist ihre Differenzierung wahrscheinlich mancher Diskussion hilfreich.

Monsignore
Dr. Klaus M. Becker
Weinsbergstraße 74
50823 Köln

Auferstehung der Scholastik? zur Lebenskraft ihrer letzten Fragen

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.
VERGIL, GEORGICA 2, 490

Der Titel erinnert ein wenig an Peter Wusts bekannte Schrift „Auferstehung der Metaphysik“, mit der er im Jahre 1920 die große geistige Wende ankündigte, die durch die Phänomenologie angestoßen zur Neubesinnung auf die letzten Fragen führen sollte. Befand sich doch die akademische Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ja bis zum ersten Weltkrieg¹ weitgehend in den Fängen des Neukantianismus, für den das Wort Hegels galt, daß die kantische Philosophie in öder Selbstbespiegelung unentwegt das Instrument der Erkenntnis betrachtet, anstatt es durch seine Anwendung zu erproben.

Auferstehung setzt den Tod oder doch langsames Hinsiechen voraus und das ist bekanntlich mit der scholastischen Philosophie seit dem Konzil und nach seinem Ende der Fall gewesen. Manche Leser werden sich gewiß noch an die schmerzliche Klage des Bamberger Dogmatikers Johannes Stöhr erinnern, der seinerzeit Walter Kaspers „Einführung in den Glauben“ für „Theologisches“ rezensiert hat. In dieser „Einführung“ beklagte der damalige Tübinger Theologieprofessor Kasper bitter die „kurzsichtige und kurzlebige neuscholastische Restauration ... in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts“. Zutreffend bemerkt Stöhr zu diesem weitverbreiteten Werk von Kasper: „So schnell werden also bedeutende Theologen des Vatikanum 1, z.B. Kleutgen, I.B. Franzelin, C. Schrader, V-A. Dechamps und M.J. Scheeben abgetan! Schade, daß sich der Autor in seinem grundlegenden Werk so viele emotionale Ausfälle gegen die Neuscholastik leistet ... Kein Wort über die Vorrangstellung der Theologie des hl. Thomas im Lichte der lehramtlichen Äußerungen aller Päpste“.²

Kasper blieb kein Einzelfall. Nur allzu viele seiner Kollegen versuchten nunmehr, in der mißverständlichen Auffassung des vom Konzil geforderten Aggiornamento und der gänzlichen Verkennung der Grundwahrheit, daß sich Form und Inhalt einer Aussage immer entsprechen müssen, sich an Kant, Hegel, Heidegger usw. zu orientieren und mit ihrer Hilfe sich jenes philosophische Fundament für die Glaubenswahrheiten zu sichern, das sie nunmehr beim Aquinaten und den anderen großen Denkern der Kirche nicht mehr fanden. Die Beschäftigung mit der Scholastik fand überwiegend nur noch historisches und somit museales Interesse und man verzichtete darauf, die großen spekulativen Ansätze des Neothomismus weiter zu entfalten, von denen wir in diesem Aufsatz andeutungsweise zu sprechen versuchen. Inzwischen ist die Lage etwas besser geworden. David Berger, ganz sicher einer der besten Kenner der Geschichte des Thomismus und seiner gegenwärtigen Situation, kommt jeden-

falls zu dem erfreulichen Ergebnis, daß „längst an die Stelle der für die Thomisten alter Schule deprimierenden Stimmung der Schleifung alter thomistischer Bastionen der neue Aufbruchsgestalt „einer Thomas-Renaissance unter den jüngeren Theologen“ (Pesch) und Philosophen getreten ist“.³ Sein „Wort in Gottes Ohr“, aber man wird uns vielleicht nachsehen, daß wir nach den unzähligen negativen Erfahrungen der Nachkonzilszeit unbeschadet der zweiten göttlichen Tugend der Hoffnung in einem vorsichtigen Pessimismus verharren. Die für das kirchliche Leben entscheidende und den Praktiker vor allem interessierende Frage scheint uns doch zu sein, ob an den deutschsprachigen Universitäten die für die Theologiestudenten verpflichtende Philosophie ad mentem S. Thomae Aquinatis gelehrt wird und das war leider schon vor dem Konzil keineswegs die Regel! Auf der anderen Seite ist es zweifellos der Fall, daß der Thomismus, ja die scholastische Philosophie überhaupt einen neuen, wenn auch zaghaften Frühling erleben, für den Berger eine Fülle von Belegen beibringt.

So besteht jedenfalls die Hoffnung, daß die Diskussion um das rechte Verständnis des *Seins* bei Thomas wieder aufgenommen wird, die vor vierzig Jahren so abrupt abgeschnitten wurde! Bekanntlich hat unter dem Einfluß Heideggers und seines Vorwurfes, daß die abendländische Philosophie insgesamt der Seinsvergessenheit anheimgefallen sei, schon in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine radikale Neubesinnung auf das Seinsverständnis des hl. Thomas eingesetzt: ist doch der Begriff des Seins als Fülle aller Wirklichkeit der Leit- und Schlüsselbegriff seiner ganzen Philosophie. Er gibt ihm die Möglichkeit, die Schöpfung als Mitteilung von Sein und Wirklichkeit und die einzelnen Dinge, als wenn auch begrenzte und endliche Darstellungen dieser Fülle, als „Gleichnis Gottes“ tiefer zu begreifen. Hier ist zu zeigen, daß diese Seinsfrage, der man auch die Formulierung geben könnte: „warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ für uns alle erregend ist, denn wir wollen keineswegs eine fachphilosophische Arbeit vorlegen und daß sie andererseits in der Neuzeit und Gegenwart lange verschüttet war, sodaß Heideggers Verdikt der „Seinsvergessenheit“ jedenfalls für die Gegenwart gilt. Die Gründe dieser Seinsvergessenheit die man auch als Metaphysik-Feindschaft bezeichnen könnte, reichen weit in die Neuzeit zurück und sind von uns auch hier schon mehrfach angedeutet worden.⁴ Aber sie hängen natürlich, wie das bei den meisten Krankheitserscheinungen der Fall ist, zusammen und bilden ein einziges Siechtum als Kennzeichen der geistigen Krise unserer Zeit.

Wir haben hier zunächst die Abkehr von der objektiven Wahrheit der Dinge und den Versuch, der für den Deutschen Idealismus seit Kant üblich ist, den Aufschluß über den Sinn des Daseins im denkenden und empfindenden Subjekt selber,

¹ Vgl. dazu die umfangreiche Darstellung aller relevanten philosophischen Strömungen der Zeit um den ersten Weltkrieg bei Peter Hoeres: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. Paderborn 2004.

² Johannes Stöhr: *Einführung in den Glauben? Zu seltsamen Auffassungen in einem Buch von Walter Kasper*. In: *Theologisches* Nr. 151, November 1982.

³ David Berger: *Thomas von Aquin heute – Ein Forschungsbericht*. In: *Forum Katholische Theologie* 23. Jg. Heft 3/2007.

⁴ Vgl. dazu u.a. Walter Hoeres: *Heimatlose Vernunft. Denker der Neuzeit im Ringen um Gott und die Welt (Quaestiones Non Disputatae XI)*. Siegburg 2005.

dem eigenen Ich zu finden. In der Aufklärung des 18. Jahrhunderts kommt hinzu, daß das irdische Wohl des Menschen und der Fortschritt der Gesellschaft nun zum Sinnziel aller Dinge werden, sodaß die Fragen nach dem Sein des Seienden und der letzten, alles tragenden Wirklichkeit immer mehr in den Hintergrund rücken und höchstens noch als Kulisse der neuen umtriebigen Geschäftigkeit dienen. Und in dieser Zeit entwickelt sich auch der letzten Endes von Kant angestoßene Agnostizismus, der ohnehin der Meinung ist, daß wir in den letzten philosophischen Fragen nicht zu verbindlichen Antworten kommen können und der immer mehr zum Stigma satter und zugleich selbstzufriedener Bürgerlichkeit wird, die sich dabei bescheidet, auch für „echte Werte“ aufgeschlossen zu sein, ohne noch zu wissen, was das eigentlich ist!

Hinzu kommt die einseitige Fixierung auf die Fachwissenschaften auch an unseren Schulen, die aus zwei Gründen ohnehin nichts mehr mit der Philosophie und vor allem der Metaphysik im Sinn haben: einmal setzten sie die Wirklichkeit und damit die Schöpfung schon voraus und zum anderen betrachten sie als Spezialwissenschaften immer nur einen Teilausschnitt von ihr und blenden somit die Frage nach dem Sein und Wesen des Ganzen notgedrungen aus. Das alles befördert schließlich den praktischen Atheismus unserer Tage. Er leugnet Gott nicht, denn das gilt heute weithin als unfein und in der Gesellschaft von Agnostikern, die ex definitione gerade keine Stellung nehmen wollen, selber schon als sektiererisch. Auf der anderen Seite bedarf es nur eines kleinen Quentchens an Logik und gesundem Menschenverstand, um einzusehen, daß – wenn es einen Schöpfer gibt und die Welt erschaffen worden ist – diese Schöpfung kein einmaliges Knopfdruckereignis gewesen sein kann – und dann war die Welt halt da! Denn Schöpfung bedeutet ganz offenbar, daß die Welt aus eigener Kraft gerade nicht existieren, von sich her gesehen also nichtig, ja „nichts“ ist und ihre Existenz – solange diese währt – folglich nur der andauernden Erhaltung durch Gott verdankt, der bildlich gesprochen keinen einzigen Augenblick loslassen kann: sonst würde die Schöpfung wieder ins Nichts zurückfallen.

Folglich sprechen unsere Theologen von einer „creatio continua“ einer fortwährenden oder fortdauernden Schöpfung und das ist kein frommer Gedanke, sondern er ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Begriff der Erschaffung „aus Nichts“! Wenn also so viele unsere Zeitgenossen auf der einen Seite „theoretisch“ durchaus an der Existenz eines Schöpfergottes festhalten, sich aber auf der anderen Seite gar nicht mehr um ihn kümmern, so erinnert das an das Verhalten eines schwachen, kränklichen, ungeschickten Bergsteigers, der sich nur deswegen an der steilen Wand halten kann, weil ihn der Bergführer mit eiserner Hand am Seile hält. Und der sich dennoch in keiner Weise um den Bergführer und um den Schutz, den er ihm gewährt, kümmert. Und dieses Verhalten nennen wir mangels eines anderen passenden Begriffes „praktischen Atheismus“. Er ist unlogisch, aber über die letzten Fragen nicht nachzudenken gehört ja nun einmal zum Wesen des Agnostizismus.

Daraus ergibt sich natürlich im Umkehrschluß, daß die Schöpfung und somit die Tatsache, daß die Welt aus Nichts entstanden ist, ein tiefes Geheimnis ist! Das ist kein Argument für den Agnostizismus, denn angesichts der Schwäche unseres Verstandes ist es nicht weiter verwunderlich, daß philosophisches (und theologisches) Wissen um die letzten Gründe der Wirklichkeit immer auch aufs engste mit Nichtwissen verquickt ist: nahrhaft und doch voller Löcher wie ein Schweizer Käse! Daher ist dieser Geheimnischarakter der Schöpfung auch kein Ar-

gument gegen das 1. Vatikanum, das bekanntlich feierlich definiert hat, daß jeder Mensch grundsätzlich aus der Betrachtung der geschaffenen Welt zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, des Schöpfers kommen könne. Auf der anderen Seite ist es so kein Zufall, daß die Philosophie lange gebraucht hat und des Anstoßes durch die jüdisch-christliche Tradition bedurfte, bis sie sich die Idee der Erschaffung der Welt aus Nichts wirklich zu eigen machen konnte. Selbst die tiefe und so großartige Philosophie des Neuplatonismus mit Plotin (205-270 nach Chr.) und Proklos (410-485 n. Chr.) konnte sich kaum zu dem Gedanken durchringen, daß die Emanation (der Ausfluß) der Dinge aus Gott in Wirklichkeit darin bestehe, daß sie aus dem Nichts ins Dasein gerufen werden!

Auf der anderen Seite aber gibt es urmenschliche Erfahrungen, die uns geradezu auf die Hinfalligkeit, die Endlichkeit und damit das „woher“ der Dinge stoßen und zu ihnen gehört in erster Linie das Staunen, wie es schon Aristoteles in seiner „Metaphysik“ als Anfang aller Weisheit und damit aller philosophischen Nachfrage preist. Dieses Staunen richtet sich nicht auf ungewohnte und ungewöhnliche Dinge. Denn daß wir über sie staunen, ist selber nicht staunenswert. Vielmehr kann sich dieses radikale und tiefe Staunen, zu dem der Mensch fähig ist und das sich auch an ganz banalen Dingen entzünden kann, darauf richten, daß es die Wirklichkeit, so wie sie uns gegeben ist, überhaupt gibt: wo doch auch alles ganz anders oder überhaupt nichts da sein könnte! So erschließt sich uns im Staunen das Rätsel des Seins und es ist selber erstaunlich, daß Aristoteles, der hier die Ansätze seines Lehrers Platon aufgenommen und uns die ganze seinerschließende Kraft des Staunens vor Augen gestellt hat, dennoch nicht zur Einsicht in die „Kontingenz“ und damit die zufällige Existenz der Dinge und ihrer Geschöpflichkeit gekommen ist.⁵

Daß wir auch in den Stimmungen der Heiterkeit oder Melancholie einer Landschaft oder unseren eigenen Stimmungen und vor allem in der grenzenlosen Stille, die uns umgibt, das geheimnisvolle „Da“ des Seins erfahren, haben wir schon an anderer Stelle deutlich gemacht. Darüber hinaus ist es aber auch ganz gewiß das Phänomen der Schönheit, durch das uns die Dinge ins Auge fallen und uns zu dem staunenden Ausruf veranlassen: „daß es so etwas gibt“ und damit wiederum auf den rätselhaften Charakter des Seins der Dinge aufmerksam machen.⁶

Die Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule hat dieses rätselhafte „Da“ des Seins der Dinge und damit die Frage, wie sie trotz ihrer Herkunft aus dem Nichts existieren können, immer mit der Realunterscheidung zwischen ihrem Wesen oder „Sosein“ und ihrer Existenz erklärt. Zugrunde liegt die berühmte Unterscheidung von Akt und Potenz, die nach Gallus Manser, einem der führenden Thomisten der Gegenwart, das grundlegende Strukturprinzip des Thomismus überhaupt ist.⁷ Die Po-

⁵ Martin Heidegger unterscheidet dieses „metaphysische“ Staunen über das Sein und die Existenz der Dinge als „Erstaunen“ vom alltäglichen Staunen über ungewöhnliche Dinge: Heidegger: Grundfragen der Philosophie (GA Bd. 45) Frankfurt/M. 1984 5. Kap. Vgl. dazu auch: Walter Hoeres: Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie (Philos. Schriften 9). Berlin 1993. 4. Abschnitt.

⁶ Vgl. dazu die aufschlußreiche Darstellung von Walter Schulz: Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfullingen 1985.

⁷ Gallus Manser: Das Wesen des Thomismus. 3. Aufl. Freiburg 1949. Zu Gallus Manser vgl. David Berger: In der Schule des hl. Thomas von Aquin. Bonn 2005 S. 73-83.

tenz ist die sozusagen noch schlummernde Möglichkeit der Sache, der Akt ihr verwirklichendes Prinzip und damit ihre Wirklichkeit überhaupt. Aristoteles und Thomas machen uns das mit Hilfe anschaulicher Bilder klar. Die Statue, die der Bildhauer „erschafft“, ist in dem Stoff, den er dazu verwendet, zunächst nur der Möglichkeit nach vorhanden und indem er sie aus dem Stoff herausmeißelt, aktualisiert er diese Möglichkeit oder Potenz und überführt sie somit in eine neue Wirklichkeit, eben den Akt. Das ist freilich nur ein Bild, denn die Dinge, die Gott aus dem Nichts erschafft, haben ja vorher keinerlei Existenz. Deshalb ist die Schöpfung nicht so zu denken, als würde Gott ihnen, die irgendwo doch schon als mögliche Gegenstände, als innerlich denkbare, widerspruchsfreie Wesenheiten der Aktualisierung harren, schließlich noch ihre Existenz verleihen. Das wäre in der Tat keine Erschaffung mehr aus dem Nichts, sondern nur noch die Zusammenfügung zweier schon vorhandener Bestandteile. Folglich ist der „Akt“, der die Dinge verwirklicht, hier in radikalem Sinne als ihr verwirklichendes Prinzip zu denken und in etwa der Lebenskraft vergleichbar, die im Organismus wirkt und ihn, solange er lebt, am Leben erhält!

Das alles ist nicht leicht zu denken, aber wir bewegen uns hier, wie das Joseph Bernhart einmal sehr poetisch ausgedrückt hat, in den eisigen Höhen des reinen Seins, wo alle Vorstellungskraft versagt. Jedenfalls hat diese thomistische Lösung zwei unschätzbare Vorzüge. Einmal zeigt sie uns, daß die Kreatürlichkeit der Dinge sich nicht in ihrer platten, reinen Tatsächlichkeit erschöpft, sondern sich in ihrer inneren Struktur niederschlägt, nämlich in ihrer Zusammensetzung aus dem inhaltlichen Wesen, das sie als Mensch, Hund, Katze oder Baum besitzen und dem „Prinzip“, das dieses Wesen oder Sosein verwirklicht. Der Ausdruck „Prinzip“ ist dabei mit Absicht gewählt, denn es handelt sich naturgemäß nicht um eine physische Zusammensetzung zwischen zwei Dingen oder Bestandteilen von ihnen, sondern um eine metaphysische zwischen zwei Prinzipien, aus denen allererst die geschaffenen Dinge resultieren. Man sollte sich m.a.W. diese Zusammensetzung nicht allzu drastisch vorstellen, sonst führen einen die Bilder in die Irre und wir landen dann doch wieder bei jener falschen Vorstellung von der nachträglichen Zusammenfügung zweier schon vorher irgendwie vorhandener Bestandteile. Vorzug dieser Lösung ist also, daß sie uns jenseits und vor der physischen Wirklichkeit, wie sie etwa die Naturwissenschaften erforschen, die viel grundlegendere Schicht ihrer metaphysischen Ermöglichung und Kreatürlichkeit erschließt. Damit hängt der zweite Vorzug aufs engste zusammen. Gerade diese Lehre von ihrer metaphysischen Struktur eröffnet uns einen überraschenden Ausblick auf die eigenartige Einheit von radikaler Abhängigkeit der Dinge von Gott, dem Schöpfer einerseits und andererseits ihrer Selbstständigkeit, denn sie haben ja nun ein eigenes Prinzip ihrer Wirklichkeit in sich, das freilich als ihr Lebensfaden in ständiger Verbindung mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes steht.

Es versteht sich, daß die Frage, wie dies im einzelnen zu denken ist, die Geschichte der thomistischen Philosophie bis heute bestimmt und das ist als Kompliment gedacht: ist doch diese Philosophie durch und durch Metaphysik, d.h. denkende Anstrengung, das Sein und den Unterschied von Sein und Seiendem immer tiefer zu begreifen. Neben dem schon genannten Buch von David Berger über die Schule des hl. Thomas von Aquin unterrichten uns u.a. vor allem Johannes Hegyi SJ, Cornelio Fabro C.P.S. und Albert Keller S.J. über diese Versuche, das Zusammenspiel von „actus entis“, d.h. dem die Dinge verwirklichenden Akt und ihrem Wesen tiefer zu begreifen.⁸ Nicht

immer ist man dabei der Gefahr entgangen, die „Existenz“ nicht so sehr auf den actus entis, auf den Akt als verwirklichendes Prinzip zurückzuführen, sondern ganz einfach als bloßen Zustand des Existierens, als banale Tatsache und Hinweis, daß die Dinge halt da sind, zu verstehen und so die eigentlich metaphysische Frage nach dem Grund ihres Seins zugleich abzuschmettern und immer wieder neu zu entfachen. Bekanntlich ist für Kant, diesen Anti-Metaphysiker par excellence, die Existenz bloß die Position des Dinges in der Wirklichkeit und damit basta.⁹ Und nach dem in der Geistesgeschichte immer wieder waltenden Grundsatz, daß sich die Extreme berühren, hat sich gerade in der neuesten Zeit eine thomistische „Existenzphilosophie“ herausgebildet, die allerdings mit der sonst so genannten nur den Namen gemeinsam hat. Ihre Vorkämpfer sind der große katholische Philosophiehistoriker Etienne Gilson und in gewisser Weise auch noch der französische Neothomist Jean-Jacques Maritain. Gilson geht dabei nicht von Heidegger aus, sondern ganz im Gegenteil von der hl. Schrift und hier vom Buch „Exodus“, in dem Gott von sich selbst sagt: „Ich bin, der Ich bin“. Dementsprechend sei es die große Errungenschaft der christlichen Philosophie und hier besonders des Thomismus, das Sein Gottes und damit auch das der Dinge primär als Existenz und damit als Realität zu begreifen.¹⁰ So sei diese Philosophie der konkreten Wirklichkeit selber zugewandt und unterscheide sich damit wohltuend von all jenen „essenzialistischen“ Strömungen in der Scholastik, die statt auf die Wirklichkeit, vielmehr auf die innere Möglichkeit und das reine Wesen der Dinge schauen, wie es in seiner logischen Widerspruchslösigkeit geschaffen werden kann.

Vielleicht liegt es an uns, die wir in unseren jungen Jahren einen überaus gereizten brieflichen Tadel des berühmten französischen Philosophen hinnehmen mußten, aber wir haben diese Thomas-Deutung niemals begriffen! Wie man auch das Wort „Existenz“ drehen und wenden mag, so kann es doch niemals das eigentliche Wesen, die Natur von etwas sein, sondern immer stellt sich sogleich die Frage: „was ist es, das da existiert?“. Vor allem hat uns immer die harsche Kritik gestört, die Etienne Gilson an allen anderen scholastischen Strömungen geübt hat und die dann Gustav Siewerth in noch vehementerer Weise aufgegriffen hat.¹¹ Danach haben die anderen großen Scholastiker, der Franziskaner Johannes Duns Scotus (1266-1307) und vor allem der Jesuit Franciscus Suárez (1548-1617) nicht mehr die reale Wirklichkeit, sondern ganz im Gegenteil den abstrakten Begriff des Seins überhaupt und damit auch die reinen Wesenheiten der Dinge – gleich ob sie in der Welt realisiert sind oder

⁸ Vgl. aus dem umfangreichen Werk von Cornelio Fabro u.a.: *Participation et Causalité selon S. Thomas d' Aquin*. Louvain-Paris 1961; Johannes Hegyi SJ: *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin*. Capreolus- Silvester von Ferrara-Cajetan (Pullacher Philosophische Forschungen 4) Pullach 1959; Albert Keller SJ: *Sein oder Existenz*. Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin und in der heutigen Scholastik (Pullacher Philosophische Forschungen 7) Pullach 1968.

⁹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg., von R. Schmidt (Phil. Bibl.) Hamburg 1956 B 625.

¹⁰ Etienne Gilson: *L'etre et l'essence*. Paris 1948; *Being and some philosophers*. 2. Aufl. Toronto 1952.

¹¹ Gustav Siewerth: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Horizonte 6) Einsiedeln 1959; *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*. Düsseldorf 1963. Vgl. in deutlichem Anschluß an Siewerth: Manuel Cabada Castro: *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomastischen Seins*. In: *Scholastik* 49.Jg. 1974.

nicht – zum Gegenstand der Philosophie gemacht. So haben sie den Absturz der Philosophie in die öde Begriffshuberei des Rationalismus des 17. Jahrhunderts und schließlich Christian Wolffs (1679-1754) vorbereitet.

Nun ist es es zweifellos richtig, daß weder Duns Scotus und noch weniger Suárez die thomistische Lehre der Unterscheidung von Wesen (Potenz) und dem Akt als verwirklichendes Prinzip akzeptieren. Man kann so mit Recht fragen, welche reale Struktur und Verfassung der Dinge nach *ihrer* Ansicht ihre Geschöpflichkeit prägt und das Stigma ihrer Kreatürlichkeit ist! Auf der anderen Seite aber scheint uns der Vorwurf, diese Schulen würden sich mit den bloßen „abstrakten“ Wesenheiten der Dinge oder gar nur mit Begriffen beschäftigen, nicht berechtigt zu sein. Denn nach Suárez wird das ganze Dinge mit Haut und Haaren geschaffen und in einem einzigen Zug aus dem Nichts herausgeholt, sodaß nichts zwischen diesem anfänglichen „Nichts“ und der realexistierenden Sache vermittelt. Folglich besteht gerade der Suarezianismus darauf, daß man sich durchaus mit der Realität beschäftigt und dasselbe ließe sich mutatis mutandis für Scotus zeigen, nach dem die Anschauung, die wir als primäre Erkenntnisquelle besitzen, sich gerade auf die Existenz der Sache richtet.¹²

Allerdings stellt sich hier sogleich die Frage, wie es dem Suarezianismus gelingt, von seinen Voraussetzungen her überhaupt die Schöpfung zu denken. Sie erscheint so als ein absolut rätselhafter abrupter Sprung ohne jede Vermittlung, die sie allererst ermöglicht. Darauf würde der Suarezianer jedoch entgegen, daß sie ja auch ein solcher Sprung ist und die Erschaffung der Dinge, da sie nichts voraussetzt, immer auch als Hiatus begriffen werden muß. Und auf die Frage, worin sich denn in den Dingen selbst diese ihre Kreatürlichkeit zeigt, weist Suárez auf ihre absolute und bleibende Dependenz, d.h. Seinsabhängigkeit von Gott hin, die er noch schärfer artikulieren könne als die Thomisten. In der Tat erscheint sie bei ihm geradezu als eine eigenständige Größe oder Beschaffenheit in den Dingen, die als solche in gewisser Weise von ihnen unterschieden ist, sodaß man trotz des massiven Unterschiedes der jeweiligen Seinslehren fast versucht ist, sie mit dem das Dasein spendenden Akt zu vergleichen, der bei den Thomisten die Sache verwirklicht, ihr das Dasein schenkt.¹³

Im Unterschied zu diesen nicht thomistischen Lösungsversuchen, die das Problem der Schöpfung und immerwährenden Abhängigkeit der Welt von Gott eher stehen lassen als es – so weit das unserem schwachen Verstand überhaupt möglich ist – zu lösen, zeichnet der Neuthomismus die Entwicklung nach, die das Seinsdenken des hl. Thomas bei ihm selbst genommen hat. Diese Entwicklung wurde u. E. besonders deutlich von Cornelio Fabro und Albert Keller in seinem schon genannten

Werk: „Sein oder Existenz. Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin und in der heutigen Scholastik“ nachgezeichnet. Danach hat der engelgleiche Lehrer – denn so wird der hl. Thomas mit Recht genannt – das „Sein“ immer tiefer als Fülle der Wirklichkeit und Vollkommenheit begriffen, um schließlich zu der Feststellung zu kommen: „Esse est inter omnia perfectissimum ... perfectio omnium perfectionum“: das Sein ist das Vollkommenste von allem: die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten.¹⁴ Damit wird uns der Gottesbegriff in seiner größtmöglichen Tiefe vor Augen gestellt und auch der eigentliche Sinn des ontologischen Gottesbeweises enthüllt, wobei diese Enthüllung ganz unabhängig von der Frage ist, ob der Beweis als solcher logisch zwingend ist. Wenn Gott die Fülle allen Seins und damit die Wirklichkeit schlechthin ist, dann ist es eigentlich selbstverständlich, daß diese Wirklichkeit auch „wirklich“ ist und mithin existiert. Dann ist das eigentliche Wunder vielmehr, daß es außer ihr auch Dinge gibt, die nicht die Wirklichkeit sind, sondern sie allenfalls stückweise besitzen!

Von hier aus öffnet sich auch der Blick auf zwei Grundbegriffe der Philosophie des hl. Thomas, die im Verlauf seiner Entwicklung immer leuchtender hervortreten und von uns eingangs schon erwähnt wurden. Das ist einmal das rechte Verständnis der Ursache und des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Dieses wird hier ganz klar als „Mitteilung“ begriffen. Die Ursache kann der Wirkung nur das mitteilen, was sie selbst in ihrer Fülle in höherem Maße besitzt. Und es ist ein Abgrund, der dieses für die Schöpfungslehre so entscheidende Verständnis von Ursache und Wirkung von dem kümmerlichen Begriff des Gesetzes oder der Kategorie von Ursache und Wirkung bei Kant trennt, die nach ihm nur noch die Abfolge zweier Ereignisse in der Zeitreihe regelt. Der zweite von Platon inspirierte Begriff ist der der „Partizipation“ oder Teilhabe. Die Dinge haben ihr verschiedenes Maß an Sein oder Wirklichkeit nur als Teilhabe an der Fülle der göttlichen Wirklichkeit. Wobei alles darauf ankommt, diesen Gedanken richtig zu verstehen und nicht zu überspannen. Sonst landen wir im Pantheismus.

Es war L.-B. Geiger OP, der die Fruchtbarkeit dieser beiden Begriffe für unser ganzes Weltbild besonders eindringlich herausgestellt hat.¹⁵ Danach besteht diese Teilhabe vor allem in der verschiedenen Weise, wie die endlichen Dinge die Fülle des göttlichen Seins in wenn auch begrenzter Weise darstellen und ihr so in je verschiedener Gradabstufung nach dem Maße ihrer eigenen „Wirklichkeitsfülle“ ähnlich sind. „Participation par similitude“ das ist das Schlagwort und der Grundtenor des eindrucksvollen Werkes von Geiger. Darin spricht er in der Tat zwei Grundideen an, die für das thomistische Weltbild und darüber hinaus für die Scholastik, ja christlich-abendländisches Denken entscheidend sind. Das ist einmal die Wahrheit, daß die Dinge ihren letzten Sinn darin haben, in ihrer jeweiligen Art Darstellung und Abglanz der göttlichen Seinsfülle und Herrlichkeit zu sein. Und das ist zweitens der damit eng zusammenhängende Gedanke, daß die Dinge eine abgestufte Rangordnung, eine Stufenleiter des Seins bilden und es somit die Aufgabe philosophischen Erkennens ist, ihr jeweiliges Maß an Sein

¹² Vgl. dazu Ludger Honnefelder: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Peirce) Hamburg 1982; Sebastian Day OFM: *Intuitive cognition. A key to the significance of the later scholastics* (Franciscan Institute Publications) St. Bonaventure N.Y. 1947.

¹³ Suárez *Disp. Met.* 31,13,26: „dependencia est ex natura rei distincta ab ente quod per eam fit“. Vgl. auch DM 20,4, 11 und 14. Vgl. auch Ignacio Alcorita: *Problemática del tema de la creación en Suárez*. In: Suárez en el cuarto centenario de su Nacimiento (Pensamiento 4) Madrid 1948 sowie Jose Helin SJ: *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura según Suárez*. In *Actas del Nacimiento de Francisco Suarez 1548-1948*. Dirección General de Propaganda 1949.

¹⁴ *De Potentia* q. 7 a. 2 ad 9. Vgl. Dazu auch Bernhard Lakebrink: *Perfectio omnium perfectionum* (Studi Tomistici 24). Vatikanstadt 1984.

¹⁵ L.-B. Geiger OP: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste XXIII) Paris 1942.

oder Wirklichkeit zu erkennen und sie so in dieser Stufenleiter richtig einzuordnen. Der große Altmeister der thomistischen Philosophie Hans Meyer, Würzburg wurde einmal gefragt, was der Grundgedanke der Philosophie des Aquinaten sei und er antwortete ohne Zögern: der des Ordo und damit eben der Gedanke, daß die Dinge in einer wunderbaren Harmonie und Stufenordnung Gottes Fülle zur Darstellung bringen.¹⁶

Doch die tiefe Ansicht der geschöpflichen Teilhabe an Gottes Seinsfülle als abgestufter Ähnlichkeit hat Pater Geiger offenbar so sehr fasziniert, daß darüber der urthomistische Gedanke der Zusammensetzung der Dinge aus Akt und Potenz, aus ihrem Wesen und dem sie verwirklichenden Aktprinzip völlig zurück trat. Ja Geiger stellt sich ebenso wie später Albert Keller die Frage, wie diese Zusammensetzung überhaupt möglich sein soll. Denn wenn das Wesen den Akt empfängt, der es allererst verwirklicht, dann müßte es doch schon dasein und brauchte mithin nicht mehr realisiert zu werden.¹⁷ Auch dieser Einwand übersieht jedoch, daß Akt und Potenz hier keine selbständigen Größen sind, die bereits existieren müssen, um nachträglich zueinander gebracht werden zu können, sondern daß es sich um Prinzipien handelt, aus denen allererst das geschöpfliche Ding resultiert. Im Anschluß an Thomas selbst hat der Neuthomismus dieses Verhältnis noch tiefer reflektiert. Wenn „Sein“ soviel wie Fülle der Wirklichkeit bedeutet, dann ist das Erstgeschaffene eben eine solche Fülle, die sich je nach dem Maße von deren Fassungskraft dann in die jeweiligen geschöpflichen Naturen ergießt und sie genau dadurch verwirklicht. Hier versagen nun endgültig die Grenzen unserer Vorstellung, was den Triumph unseres Denkens über die sinnfälligen Bilder, die

sich an dieser Stelle aufdrängen, nicht mindert. Ein solches Bild ist natürlich das einer Flüssigkeit, die sich nur nach dem Maße ihrer Fassungskraft den einzelnen Gefäßen mitteilt. Aber das Gleichnis hinkt wie alle Gleichnisse, denn die Gefäße sind ja in diesem Falle noch nicht vor der Flüssigkeit da. Vielmehr differenziert sich diese Fülle des geschaffenen Seins nach dem thomistischen Grundsatz: „actus limitatur per potentiam“ in den einzelnen Dingen je nach dem Maße ihrer inhaltlichen Verschiedenheit aus. Sie verwirklicht sich und sie damit in einem Zuge und hat nur in ihnen Bestand. Das heißt natürlich auch, daß diese geschaffene Seinsfülle nicht als dritte eigenständige Kraft neben Gott und den Geschöpfen besteht. In den schon genannten Werken von Gustav Siewerth kann man manchmal den Eindruck haben, daß sie eine solche dritte Kraft sei, sofern seine dithyrambisch gehobene, schwer verständliche und nicht immer klare, offenbar an Heidegger „geschulte“ Sprache einen solchen Schluß erlaubt.

Am Ende kann die Frage gestellt werden, was diese ganzen Überlegungen, die ungeheure „Anstrengung“ des Begriffs“, wie sie Hegel nennen würde und die im Neuthomismus und den anderen scholastischen Strömungen investiert ist, eigentlich bringen. So töricht die Frage im Grunde ist, so bezeichnend ist sie doch für eine Mentalität wie die heutige, die nur noch „aufs Praktische“ aus ist, ohne diese Zielsetzung und diesen Begriff auch nur im mindesten zu reflektieren. Wir antworten mit Heidegger und seinem nach dem Kriege erschienenen Brief über den Humanismus. Danach ist es schon richtig, wenn man den Menschen mit der Tradition als animal rationale, als vernunftbegabtes Sinneswesen definiert. Aber das ist nur die halbe Wahrheit oder der Unterbau für die eigentliche Wahrheit. Und sie besteht darin, daß der Mensch in radikalem Unterschied zum Tier offen ist für das Geheimnis des Seins und dazu berufen, es immer tiefer zu ergründen.

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt / Main

¹⁶ Hans Meyer: Thomas von Aquin und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn 1961.

¹⁷ Albert Keller a.a.O. S. 256. Vgl. zu diesem Einwand und der relativen Distanzierung Geigers vom Thomismus in diesem Punkt: J.-H. Nicolas OP: Chronique de philosophie spéculative. In Revue Thomiste 1948/III.

WALTER HOERES

Ansteckungsgefahr

Cum singulorum error publicum fecerit, singulorum error facit publicus.

Wenn der Irrtum einzelner allgemein geworden ist, schafft der allgemeine Irrtum den Irrtum einzelner:

SENECA, EPISTULAE MORALES 81, 29

Schon vor längerer Zeit haben wir in diesen Spalten einen Artikel geschrieben, der die unendlich vielen ökumenischen Aktivitäten, die wir in den letzten Jahrzehnten erlebten und die Flut der Konsenspapiere, die sie uns bescherten, von einem ganz einfachen, praktischen Gesichtswinkel und einer Frage aus betrachtete, die uns nicht so sehr theologische Gelehrsamkeit,

sondern der gesunden Menschenverstand nahezu legen schien.¹ Wie sieht die evangelische Kirche aus, mit der sich unsere beflissenen Ökumeniker und unter ihnen vor allem die, welche aus dem Ökumenismus eine Weltanschauung machen, so rasch wie möglich vereinigen wollen – und sei es auch nur eine Union in „versöhnter Verschiedenheit“? Die Antwort war leicht

¹ Der Artikel: „Der tönerne Koloß“ ist leicht aufzufinden in Walter Hoeres: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14). Siegburg 2001 S. 166ff.

zu finden und konnte, wenn man die Lage nicht mit Scheuklappen sieht, nur lauten, daß die protestantischen Kirchen zutiefst innerlich marode sind, daß völlig offen ist, was die rasch schwindende Zahl ihrer Gemeindeglieder und ebenso die „Pfarrerschaft“ noch glauben und daß insofern tatsächlich von einem tönernen Koloß die Rede sein muß, der vor allem durch Gewohnheit und Administration mühsam genug immer noch zusammengehalten wird.

An diese Diagnose mußten wir denken, als wir unlängst in der FAZ vom 24. Dezember 2007 den erschütternden Lagebericht über die anglikanische Kirche lasen, den die Zeitung anlässlich des Übertrittes von Tony Blair zum Katholizismus vorlegte. Der Bericht kann auch die Katholiken nicht kalt lassen: vor allem wenn man die enthusiastische Begrüßung noch im Sinn hat, mit der der anglikanische Primas seinerzeit noch unter Johannes Paul II. in Rom aufgenommen wurde und die Art und Weise, in der auch dieses Ereignis einmal wieder als Meilenstein auf dem Wege des Ökumenismus zelebriert wurde.

Inzwischen haben die Anglikaner allen Grund zu der Herablassung verloren, mit der sie Jahrhunderte lang auf die Katholiken herab geschaut haben. Noch der 1903 verstorbene englische Staatsmann Lord Salisbury pflegte bekanntlich den Katholizismus als Religion für Frauen und Bauern zu bezeichnen und er stand damit ganz gewiß nicht allein! Inzwischen hat sich das Rad der Geschichte so sehr gedreht, daß immer mehr Anglikaner, denen noch am Glauben gelegen ist, sich zur katholischen Kirche hinwenden, ja erstmals seit der Reformation ist die Zahl der anglikanischen Kirchenbesucher geringer als die der katholischen – und das in einem Lande wie England!

Der Grund liegt auf der Hand und es bedarf wie immer in solchen Fällen keineswegs der Erudition von Pastoralsoziologen, um ihn zu finden. Er liegt ganz einfach darin, daß die Hirten und die ihnen Anvertrauten nicht mehr glauben, sondern diesen ihren Glauben solange dem Zeitgeschmack angepaßt haben, bis nichts mehr von seiner biblischen Substanz bleibt. So ist der emeritierte Bischof von Oxford zum Beispiel lt. Bericht der FAZ nicht nur dankbar für eine Kirche, die weibliche Priester akzeptiert, naturwissenschaftliche Medizin unterstützt (!) und eines Tages feste homosexuelle Beziehungen noch stärker beja-

hen wird. Symptomatischer noch ist die jüngste Äußerung des Erzbischofs von Canterbury, die Weihnachtsgeschichte sei für ihn reine Legende.

Der Bericht ist für uns nicht nur eine neue Warnung vor den Gefahren eines unerleuchteten Ökumenismus, die leider immer noch am Platz ist. Viel wichtiger ist, daß er uns ebenfalls erneut mit schonungsloser Deutlichkeit zeigt, wohin eine historisch-kritische, in Wahrheit aber von dem Vorurteil und Verlangen geleitete Exegese führt, die immer weitere „Entmythologisierung des Christentums“ durchzusetzen: mit der Auflösung des Glaubens geradewegs zu der der Glaubensgemeinschaft selber. Umso erfreulicher, daß der Kölner Kardinal Meisner den Versuchen, das Weihnachtsevangelium des Lukas als bloße Legende zu interpretieren, in seiner Predigt am ersten Weihnachtstag eine klare Absage erteilt und unmißverständlich darauf hingewiesen hat, an der geschichtlichen Verankerung der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu dürfe nicht gerüttelt werden. Wie schön wäre es doch, häufiger solche eindringlichen lehramtlichen Mahnungen aus dem Munde seiner Mitbrüder zu hören, die fern allen Erbauungsredes einschärfen, was hier Sache ist.

Sonderbarerweise scheinen sich die evangelischen Konfessionen neuerdings zu einer Art Lehramt zu bekennen. Wer das Vierendelei von Meinungen kennt, das hier gerade in den entscheidenden Fragen der Christologie zum kirchlichen Alltag gehört – von solchen Dingen wie Gnaden- Sakramentenlehre und der Lehre von den letzten Dingen erst gar nicht zu reden – ist mehr als erstaunt, jetzt von Bischof Huber zu vernehmen, auch die evangelische Kirche kenne ein Lehramt und Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit verlange sie in den Grundfragen des Glaubens, „mit denen die Kirche steht und fällt“. Das richtige Menschenbild freilich scheint nicht dazu gehören, sonst hätte der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland diese Versicherung nicht in einem Artikel (FAZ v. 27.12.2007) abgegeben, in dem er ausgerechnet sein Plädoyer für die Verschiebung des Stichtages für die Verwendung von Stammzellen erneut mit Verve verteidigt.

Walter Hoeres

INGE M. THÜRKAUF

Das kleiner Übel oder Die Mitwirkung zu einem ungerechten Gesetz

Zu einem neuen Buch von Elisabeth Backhaus

Die vorliegende Schrift mit dem Titel „Die Tragweite von Nummer 73 der Enzyklika Evangelium vitae von Papst Johannes Paul II. - Ein Beitrag zur Diskussion“ der seit Jahrzehnten in der Lebensrechtsbewegung für den Schutz des Lebens (von der Zeugung bis zum natürlichen Tod) engagierten Autorin Elisabeth Backhaus, behandelt ein Thema, das seit Erscheinen der genannten Enzyklika nicht geringe Unsicherheit ausgelöst hat und seitdem in verschiedenen Publikationen kontrovers diskutiert wird.

„Der Schutz des Lebens der ungeborenen Kindern“, schreibt der Herausgeber Walter Ramm, „wird weltweit und gerade in de-

mokratischen Ländern unterlaufen durch Abtreibungsgesetze, die Ausnahmen vom strafrechtlichen Lebensschutz enthalten. Auf Grund dieser Gesetze sind bereits Millionen ungeborener Kinder getötet worden.“ Die zentrale Frage um die es nun geht lautet:

„Darf ein(e) katholische(r) Abgeordnete(r) bei einer parlamentarischen Abstimmung einem solchen Gesetz seine/ihre Stimme geben, wenn es weniger Ausnahmen der Strafbarkeit enthält als ein bereits geltendes Abtreibungsgesetz?“

Die Enzyklika Evangelium vitae unterstreicht zunächst sehr deutlich, dass es niemals erlaubt sei, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem das Abtreibung und Euthanasie zu-

läßt, anzupassen, „weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, dass man bei der Abstimmung dafür stimmt“. Doch das Zitat enthält eine in sich irritierende Fortsetzung, wenn es heißt: „... Im hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen.“

Es ist wohl kaum möglich, diese Ausführungen ohne Zweideutigkeit zu verstehen. Auf der einen Seite die Ablehnung bei der Mitwirkung an „einem in sich ungerechten Gesetz“, auf der anderen Seite dessen „legitime“ Akzeptanz, d.h. die Möglichkeit zur Wahl des „kleineren Übels“.

In keiner Weise soll hier die Bedeutung der Enzyklika in Frage gestellt werden, die in aller Deutlichkeit die Abtreibung und Euthanasie als Verbrechen geißelt, „die für rechtmäßig zu erklären sich kein menschliches Gesetz anmaßen kann“ und „die schwere und klare Verpflichtung“ auferlegt, sich den Gesetzen dieser Art „mit Hilfe des Einspruchs aus Gewissensgründen zu widersetzen.“ Es kann also in Nr. 73 nur darum gehen, ob das restriktivere Gesetz toleriert werden kann, wenn eine bestimmte Anzahl von Abtreibungen als erlaubt angesehen und zugelassen wird. Aber, so der verstorbene Philosoph Prof. Dr. Hans-Eduard Hengstenberg, wäre diese „Toleranz“ nicht bereits ein Kompromiß mit dem Bösen?

Außerdem drängen sich in dem hypothetisch angenommenen Fall weitere Fragen auf: Ist es tatsächlich allen bekannt, dass der Abgeordnete sich „persönlich“ und „absolut“ gegen die Abtreibung stellt? Und ferner: kann von einem Abgeordneten, der lediglich für weniger Abtreibung plädiert von einem absoluten Widerstand gegen die Abtreibung gesprochen werden?

Wenn Abgeordnete in ihrem Kampf gegen die Abtreibungsgesetze sich zum Schluß auf einen Kompromiß, also das kleinere Übel, einigen (entweder mangels Überzeugungskraft oder Mut), wird es kaum gelingen, eine Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes zu erreichen.

Dass in der Folge von Nr. 73 eine nicht zu unterschätzende Irritation herrscht, zeigen Äusserungen des amerikanischen Bischofs John Myers von Peoria, Illinois, der konkrete Weisungen für das Verhalten eines katholischen Abgeordneten in Bezug auf die Zustimmung zu einem Abtreibungsgesetz gibt: „Unter gewissen begrenzten Umständen darf ein katholischer Gesetzgeber für ein Gesetz stimmen, welches nicht die Rechte der Ungeborenen in vollem Umfang schützt, wenn die Alternative ein Gesetz ist, welches diese noch mehr gefährdet. Somit darf ein katholischer Gesetzgeber für eine Maßnahme stimmen, die einige ungeborene Kinder, aber nicht alle von ihnen schützen würde. Die Unterstützung einer solchen Gesetzgebung ist jedoch nur erlaubt, wenn der Gesetzgeber zu dem Schluß kommt, dass zur Zeit keine vernünftige Hoffnung auf die Errichtung eines Gesetzes besteht, welches alle Kinder in gleicher Weise schützen würde. Ein Gesetzgeber in dieser Position sollte klarstellen, dass die Gesetzgebung, für die er oder sie willens ist zu

stimmen, nicht adäquat ist und sollte auf die etwaige Errichtung einer gerechteren Gesetzgebung hinarbeiten.“ (48)

Nach diesen Ausführungen ist die Absicht der Begrenzung des Schadens durch die Wahl des restriktiveren Kompromißgesetzes entscheidend und nicht die Handlung der parlamentarischen Zustimmung zu diesem Gesetz. Nach katholischer Morallehre aber ist nicht die Absicht, sondern das Objekt der menschlichen Handlung vorrangig und entscheidend für das moralische Urteil; es gibt „in sich schlechte“ Handlungen, die unabhängig von den Absichten des Handelnden und den Umständen wegen ihres Objekts immer schwerwiegend unerlaubt sind. Dazu gehören Abtreibung und Euthanasie. (16f)

Die Abstimmung für eine Schadensbegrenzung, also die Wahl des kleineren Übels, schließt in sich die Zustimmung zur Abtreibung ein.

Um seiner Glaubwürdigkeit Ausdruck zu verleihen, muß der katholische Abgeordnete hingegen in aller Deutlichkeit seinen Standpunkt vertreten und nötigenfalls sich seiner Stimme enthalten. Wenn er für das restriktivere Gesetz stimmt, bewirkt sein Stimmzettel die Abtreibung, letztlich die Zustimmung zu einer bösen Tat, in der Konsequenz also Zustimmung zur Sünde. Um die Moral einer Handlung zu erkennen, ist nicht die subjektive Intention maßgebend, sonst wäre der allbekannte Spruch „Der Zweck heiligt die Mittel“ Richtschnur unseres Tuns.

Prof. Dr. Arthur Utz sagt sehr richtig: „Der Parlamentarier, der nur für die Schadensbegrenzung des Abtreibungsgesetzes stimmen wollte, aber de facto für das mildere Abtreibungsgesetz stimmt, müßte es im Gewissen fertigbringen können, eine vom Gesetz zugelassene Abtreibung vorzunehmen, wenn er die dazu nötige medizinische Ausbildung hätte. Denn de facto identifiziert er sich mit der Handlung der zahlenmäßig geringeren Abtreibung.“ (Theologisches, Mai 1997, 184)

Die unglückliche Formulierung von Nr. 73 in der Enzyklika hat z.B. in Deutschland zur unseligen Auseinandersetzung mit dem Beratungsschein geführt und in der Schweiz zur Annahme des Abtreibungsgesetzes. Auch in Frankreich wird mit dem kleineren Übel argumentiert, so der Dominikanerpater Jean-Miguel Garrigues: „Wenn ein Gesetz, das die Abtreibung zuläßt, schon in Kraft ist, so sei es gestattet, solche Gesetzesinitiativen zu unterstützen, die, obwohl moralisch unvollkommen, doch geeignet erscheinen, in gewisser Hinsicht den moralischen Schaden einzudämmen.“ P. Garrigues schließt mit einer folgenschweren Aussage: „Die Wahlentscheidung des Katholiken darf sich nicht von einem Aspekt der Katholischen Soziallehre allein - und sei er noch so wichtig - leiten lassen.“ (Interview in „Famille Chrétienne“ vom 2. März 2007)

Die sorgfältige Analyse der im Derscheider Verlag, Abtsteinach, erschienenen Schrift von Elisabeth Backhaus zeigt in großer Deutlichkeit, wie aufmerksam wir den politischen Machtansprüchen begegnen müssen. Im Ernstfall, wie Prof. Hengstenberg am Schluß der Schrift betont, muß der Abgeordnete jede Abtreibung als gegen die Person des gezeugten Kindes und gegen den Schöpfer gerichtet ablehnen und dies bei der parlamentarischen Abstimmung bekennen.

Inge M. Thürkauf

Elisabeth Backhaus: „Die Tragweite von Nummer 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II. - Ein Beitrag zur Diskussion“
Derscheider Verlag, Abtsteinach 2007, Fr. 8,- / Euro 5,-

DAVID BERGER

„Es kann nicht von einem Wunder gesprochen werden“

Der Beitrag unserer langjährigen Mitarbeiterin Felicitas Küble im Oktoberheft zu den angeblichen Marienerscheinungen von Heroldsbach hat z.T. heftige Reaktionen ausgelöst: Entsetzte Briefe von Leserinnen – und auch einigen Lesern – gingen ein, die den genannten Beitrag als übelste Blasphemie bezeichneten, die Autorin beschimpften und wegen der Veröffentlichung des Diskussionsbeitrags (!) in „Theologisches“ den Untergang der Zeitschrift wünschten. Andere begrüßten die Publikation des Textes ausdrücklich und dankten „Theologisches“ für den damit wieder einmal gezeigten Mut, sich in keine „Schublade“ einsortieren zu lassen, sondern wo nötig auch quer zum theologischen und religiösen Zeitgeist zu denken (komme er nun aus Marpingen und Heroldsbach oder aus dem Umkreis etwa eines Hans Küng). Angesichts der heftigen, leider allzu oft auch stark einseitig emotional vorgebrachten Reaktionen möchten wir in diesem Heft dem derzeitigen Leiter der Gebetsstätte die Möglichkeit zu einer Replik geben.

Im folgenden Heft wird dann Prof. Dr. Albert Mock (Universität Köln), der nicht nur ein erfahrener Seelsorger und Theologe, sondern auch ein bekannter Psychologe ist, abschließend noch einmal mit einem Beitrag zu der Sache Stellung nehmen.

Die Replik P. von Stockhausens wurde vor dem 30. November des vergangenen Jahres verfasst, so dass sie die unmissverständlichen Worte des Bamberger Erzbischofs Ludwig Schick zu dem angeblichen „Tränenwunder“ in Heroldsbach noch nicht berücksichtigen konnte. Angeblich soll es dort im vergangenen Februar eine Fortsetzung der „wunderbaren Ereignisse“ aus den Nachkriegsjahren gegeben haben. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ berichtete: „In dem oberfränkischen Ort hatten im Februar mehrere Besucher eines Pilgerheims angegeben, Tropfen im Antlitz einer Marienstatue gesehen zu haben. Sie zeigten sich überzeugt davon, dass es sich um Tränen der Muttergottes gehandelt habe, die verzweifelt über das Schlechte in der Welt sei. Erzbischof Schick beauftragte den Bamberger Kirchenrechtler Alfred Hierold, den Vorgang zu untersuchen. Zeugen wurden vernommen und Papiertaschentücher, mit denen Tropfen aufgefangen worden waren, in einem Labor untersucht. Es wurden auch Proben aus der Wasserleitung des Pilgerheims und aus einem nahen Brunnen herangezogen. Die chemischen Analysen ergaben bei den Rückständen in den Taschentüchern keine Anhaltspunkte für eine Tränenflüssigkeit. Als auffallend wurde bewertet, dass ein Taschentuch fast den gleichen Natriumgehalt aufweist wie die Proben aus der Leitung des Pilgerheims. Der Untersuchungsbericht des Erzbistums kommt zu dem Schluss, es sei nicht auszuschließen, dass jemand Wasser an die Marienstatue gespritzt habe, zumal da sich Waschbecken in unmittelbarer Nähe befänden.“ (FAZ vom 30.11.2007) In Folge dieser Ergebnisse hat sich auch der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick ebenso klar wie einst die kirchlichen Autoritäten unter Papst Pius XII. zu den damaligen Ereignissen nun zu den erneuten, als Wunder gedeuteten Ereignissen geäußert: „Es steht nicht fest, dass sich etwas Übernatürliches am 12. Februar 2007 in Heroldsbach ereignet hat. Es kann daher nicht von einem Wunder gesprochen werden.“ (Infoblatt des Erzbischöflichen Ordinariats des Erzbistums Bamberg vom 30.11.2007)

An diesem Ereignis wird sehr schön deutlich, dass die über große Vorsicht und Zurückhaltung, welche die katholische Kirche von jeher gegenüber solchen Ereignissen – nicht nur im Hinblick auf die angeblichen Erscheinungen von Heroldsbach – walten lässt, ganz ihrer tiefen und großen Weisheit entspringt. Wenn sie auch manchen Gläubigen auf kurze Sicht dadurch verstimmt, schützt sie so auf lange Sicht den Glauben davor, der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden. Auch hier tun wir Kinder der Kirche gut daran, von unserer Mutter in Demut zu lernen ...

DIETRICH VON STOCKHAUSEN CRVC

Stellungnahme zum Artikel Abfall vom Glauben: Heroldsbach und die „Himmelsvisionen“ von Felicitas Küble

Dieser Artikel in der Zeitschrift Theologisches, Jahrgang 37, Nr. 9/10, hat mich als Leiter der Gebetsstätte Heroldsbach zunächst sehr interessiert, dann aber um so mehr erstaunt und auch verärgert. Noch weniger kann ich verstehen, dass ein solcher Artikel in einer Zeitschrift erscheint, die bislang auch durch ihr wissenschaftliches Niveau überzeugt hat. Frau Küble benutzt in dieser Veröffentlichung eine Sprache, die eher auf den Rängen der Zuschauertribünen von Fußballstadien zu finden ist.

Ausgangspunkt ihrer Schmähchrift über Heroldsbach ist das Buch von Herrn Norbert Langhojer: „Reich der Mystik“ – Die Botschaft von Heroldsbach, in der sich der Autor auf das Quellenwerk von Prof. Dr. theol. J. B. Walz: „Die Protokolle von Augenzeugen zu den Muttergottes-Erscheinungen von Heroldsbach-Thurn bei Huber & Landolt, Zürich / Schweiz stützt und zugleich seine Interpretationen einfügt, so dass man genau unterscheiden muß, was ist Quellenangabe aus den Visionsprotokollen und was ist die persönliche Meinung von Herrn Norbert Langhojer. Er war selbst ein Begleiter der Seherkinder und hat auf diese Weise auch seine persönlichen Erfahrungen, Beobachtungen und Deutungen in das Buch einfließen lassen. In seinem Buch „Reich der Mystik“ hat Herr Langhojer nicht nach wissenschaftlichen Grundsätzen gearbeitet – sondern seine persönlichen Erlebnisse mitgeteilt. So ist es unverständlich, dass in einer wissenschaftlichen Zeitschrift Frau Felicitas Küble sich nicht einmal die Mühe macht, bei einem solchen Rundumschlag gegen die Ereignisse von Heroldsbach, auf die Quellen zurückzugreifen, die ja vorhanden sind.

Ferner ist es befremdend und erstaunlich, dass Frau Felicitas Küble sich dazu berufen fühlt, Seiner Exzellenz dem hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Karl Braun, eine unverantwortliche Handlung, in der Errichtung der Gebetsstätte Heroldsbach, zu unterstellen. In seiner Hirtensorge für das Erzbistum Bamberg war es dem Erzbischof ein großes Anliegen, die privaten Gebetsstätten, die sich im Laufe der Zeit in Heroldsbach gebildet hatten, mit der Kirche und auch untereinander zu versöhnen und zu vereinen und ferner den Besuchern dieser Gebetsstätten die Spendung der Sakramente und eine kirchliche Führung durch Priester der katholischen Kirche zu ermöglichen. Wir haben im Jahr 2006 ca. 70 000 heilige Kommunionen ausgeteilt und ca. 7-8 000 Gläubigen das Bußsakrament gespendet. Fer-

ner können Frau Küble und alle Kritiker von Erzbischof Dr. Karl Braun gewiß sein, dass der hochwürdigste Herr Erzbischof, im Hinblick auf die Errichtung der Gebetsstätte Heroldsbach, keinen Schritt ohne den damaligen Leiter der Glaubenskongregation in Rom und unserem heutigen Papst, Benedikt XVI. unternommen hat. Ihm war es ein großes Anliegen, die kirchliche Gebetsstätte in Heroldsbach zu errichten und den Ort zu befrieden. Ich bedauere, dass Frau Küble die Gebetsstätte nicht besucht hat, um sich an Ort und Stelle zu informieren, bevor sie diesen Artikel geschrieben und veröffentlicht hat.

Im Folgenden möchte ich zu den einzelnen Kritikpunkten dieses Artikels Stellung nehmen:

1. Zunächst wird von Frau Küble kritisiert, „daß der göttliche Erlöser fast immer nur im Kleinformat als Baby, in völliger Abhängigkeit von seiner Mutter, auftaucht.“ – Wie ernst nimmt Frau Küble den Satz aus der Bibel?, vgl. Lk 2,51-52: „Jesus war Maria und Joseph gehorsam und wuchs heran und seine Weisheit nahm zu und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen.“ – Jesus hat sich seiner Gottheit entäußert und war ganzer Mensch auch in seinem Heranwachsen. Beim Rangstreit der Jünger unterweist Jesus sie und sagt in Lukas 9,48: „Denn wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß.“ – In den Protokollen von Prof. Dr. Walz erscheint bereits am 18. Oktober 1949 die Gottesmutter mit dem gekrönten göttlichen Jesuskind auf dem Arm. Sie kommt auch hier ihrer eigentlichen Sendung als Gottesmutter nach und bringt uns ihren Sohn Jesus als Erlöser und Retter der Welt. Der Auferstandene und im Himmel zur Rechten des Vaters sitzende erhöhte Herr ist und bleibt auch immer das Kind Mariens, die Ihn als wahre Gottesmutter vom Heiligen Geist empfangen hat und die menschliche Natur nach dem Willen Gottes schenken durfte. Als wahrer Gott und wahrer Mensch kann Christus auch im Himmel seine menschliche Natur, die in der Zeit des irdischen Lebens heranwuchs – aber für alle Ewigkeit hypostatisch mit der göttlichen verbunden ist, betonen und entsprechend hier als Kind erscheinen.

2. Ob nun der linke oder der rechte Arm der Gottesmutter, auf dem sie ihr Kind trägt, eine bevorzugte Stellung sei, ist in der katholischen Kirche nicht von prinzipieller Bedeutung. Wie Langhojer, Reich der Mystik S. 18, bemerkt, benutzt die Gottesmutter die rechte Hand zum Segnen der Menschen. Wir beten in der kirchlichen Tradition: Maria mit dem Kinde lieb, uns allen deinen Segen gib! Ist das nicht gut katholisch?

3. Frau Küble bemerkt zu Reich der Mystik S. 84: „Auch der heilige Joseph, der zuweilen bei den Erscheinungen ein Stell-dich-ein gibt, hat bei dieser merkwürdigen Allmachtsmutter nicht viel zu melden.“ – Die Beurteilung von Frau Küble bezieht sich auf die Auslegung der Farbenlehre von Herrn Norbert Langhojer, die aber nicht Bestandteil der Protokolle zu den Weihnachtvisionen vom 24. Dezember 1950 von Prof. Dr. Walz sind (Band I, S. 38) und deshalb nicht Bestandteil der Heroldsbacher Visionen. Bei Prof. Walz erscheint die heilige Familie, wie wir die einzelnen Personen aus der Heiligen Schrift kennen. – „Diese respektlose Herabwürdigung des Pflegevaters Christi, ausgerechnet in frommen Marienkreisen, scheint eine spezielle Form katholischen Emanzementums zu sein.“ – Diese Auslegung von Frau Küble entbehrt jeder Grundlage in den Protokollen von Prof. Dr. Walz und meines Erachtens auch im Buch von Herrn Langhojer.

4. Frau Küble zitiert in ihrem Aufsatz aus dem Buch von Norbert Langhojer, S. 147, in dem sich der Autor auf die erste Himmelsvision, auch Thronvision genannt, bezieht und bei

Prof. Walz in den Protokollen in Bd. I, S. 85 wie folgt dargestellt wird: „Die Mutter Gottes geht in den Himmel hinauf und gibt den Segen. Die Kinder sehen einen Thron. Die Mutter Gottes sitzt darauf ... Sie sehen dann die Hl. Dreifaltigkeit, die Mutter Gottes sitzt neben der Hl. Dreifaltigkeit und hat in der Hand ein Szepter. Dann stand in Menschengestalt Jesus in Lebensgröße auf und ging an der Mutter Gottes vorüber. Die Mutter Gottes gab den Segen. Der Himmel ist zu.“ – In diese Himmelsvision deutet Frau Küble eine Vierfältigkeit Gottes hinein, die sie anscheinend damit begründet, daß die Gottesmutter mit Gott Vater und Gott Sohn auf dem gleichen Thron sitzt und ein Szepter in der Hand hält, wie es die Sehermädchen beschreiben.

Darauf möchte ich mit den Worten der Gottesmutter antworten: „Meine Seele preist die Größe des Herrn ... denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter. Denn der Mächtige hat Großes an mir getan (Lk 1,46-49). Ferner sagt Jesus in Lukas 9,48: „Denn wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß.“ In der Lauretanschen Litanei rufen wir Maria unter dem Titel an: Jungfrau, mächtig zu helfen. Sie ist tatsächlich die mächtige Jungfrau, die alle Macht von Gott empfängt, weil sie sich nie durch eine Sünde vom Willen Gottes getrennt hat.

Wenn Frau Küble bei der Himmelsvision des heiligen Stephanus (Apg 7,56) bemerkt: „Von einer Rosenkönigin zur Linken Gottes ist hier nicht die Rede“, darf man ihr wohl antworten, daß zu dieser Zeit die Gottesmutter noch auf Erden lebte.

5. Unter der Überschrift: „Großer Thron für Maria – kleiner für Christus“, bezieht sich Frau Küble auf die Seiten 199, 253 und 255 bei Norbert Langhojer (Reich der Mystik) auf verschiedene Dreifaltigkeits-Visionen. In den Protokollen von Prof. Dr. Walz finden wir sie als die Visionen vom 18. und 22. März 1950. „Nach dem Lied ging der Himmel auf. Die Kinder (Sehermädchen) sahen die Mutter Gottes auf dem Thron sitzen: Das Szepter in der Hand, eine Krone auf dem Haupt, den blauen Mantel umhängend. Die Mutter Gottes lächelte und segnete alle. Dann schloß sich der Himmel wieder ... Die Kinder sahen wieder in den Himmel hinein. Sie sehen, wie das Jesuskind auf dem kleinen Thron neben der Mutter Gottes Platz nimmt. Die Mutter Gottes und das Jesuskind segneten alle und der Himmel schloß sich.“ – Ich finde an der Erscheinung der Gottesmutter auf ihrem Thron und der des Jesuskindes auf dem seiner Größe entsprechenden Thron nichts Anstößiges, zumal wenn man an das oben zitierte Bibelwort denkt: „Denn wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß“ (Lk 9,48) und vgl. Lk 2,51-52: „Jesus war Maria und Joseph gehorsam und wuchs heran und seine Weisheit nahm zu und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen.“

Frau Küble zitiert Norbert Langhojer in seinem Buch auf S. 253 und bezieht sich dabei auf die Dreifaltigkeits-Vision vom 22. März 1950 (Prof. Walz Bd. I, S. 156): „Dann sagten Antonie und Betti, sie sehen die Heiligste Dreifaltigkeit: Gott Vater rechts als alter Mann mit weißem Bart und mit Szepter. Der Hl. Geist als weiße Taube schwebend und links Christus als junger Mann, in weißen Gewändern, auf der rechten Hand die Weltkugel mit einem kleinen Kreuz darüber, die Haare gelockt bis zu den Schultern. Die Mutter Gottes saß neben der Heiligsten Dreifaltigkeit auf ihrem Thron. Gretel Gügel sah dann 11 Männer mit einer Feuerflamme auf dem Kopf. Auch Antonie und Hildegard sahen diese Männer.“ Diese gaben sich als die 11 Apostel Jesu zu erkennen.

Auf der S. 255 bezieht sich Herr Langhojer auf die abendliche Vision vom 23. März 1950. Bei den Protokollen von Prof.

Walz lesen wir in Bd. I, S. 157: „Gretel, Antonie, Betti und Maria sahen die Heiligste Dreifaltigkeit etwa 10 Minuten lang. Gretel allein sieht die 11 Apostel und hört die Worte: Wir sind die Apostel. Über den Häuptern sah Gretel feurige Zungen. Nach 5 Minuten verschwanden die Apostel und die Heiligste Dreifaltigkeit.“ – Von einer „Entsorgung des Heiligen Geistes“ in diesen Visionen des Dreifaltigen Gottes kann keine Rede sein, denn er wird als weiße Taube ausdrücklich erwähnt.

In der Tat sehen die Sehermädchen in den Visionen vom 18., 22. und 23. März 1950 jeweils nur 11 Apostel mit einer Feuerzunge über ihren Häuptern. Von Ostern bis nach Christi Himmelfahrt waren es nur 11 Apostel, weil sich Judas Iskariot das Leben genommen hatte. Muß man nun wegen der Feuerzunge über ihrem Haupt annehmen, daß es eine pfingstliche oder nachpfingstliche Vision ist oder kann man dieses Bild auch so verstehen, daß sie vom Heiligen Geist erleuchtete Personen waren. Die Zwölferzahl der Apostel wird durch den Heidenapostel Paulus nach der Zuwahl des Matthias sowieso auf 13 erhöht. „Paulus, Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel“ (Röm 1,1).

6. Im letzten Abschnitt ihres Artikels behauptet Frau Küble, „daß die satanisch- blasphemische Demonstration bei der 5. Himmelsvision vom 4. April 1950 ihren Höhepunkt erreicht.“ Prof. Walz führt die Dreifaltigkeits-Visionen der Seherkinder vom 4. April 1950 in Band I, S. 173-174 wie folgt aus: „... Gretel sah die Heiligste Dreifaltigkeit im Himmel: Gott Vater als Brustbild, dann der Heilige Geist und Christus am Kreuz (Gnadenstuhl). Auch Erika und Kuni sahen sie. Gretel sagte: Der Mann mit dem Bart (Gott Vater) segnet. Der Heilige Geist flog in Kreuzesform, um die Segensform darzustellen. Dies sieht auch Kuni. Darauf gibt der Mann mit dem Bart den Krankensegen ... Dann verschwand die Heiligste Dreifaltigkeit.“ Unten auf der Seite 173 gibt Prof. Walz noch einen Nachtrag zur Dreifaltigkeits-Vision: „Auf dem Weg zum Baum (Apfelbaum) sahen Betti und Antonie bereits die Heiligste Dreifaltigkeit. Gott Vater saß auf dem Thron in Menschengestalt in rotbraunem Mantel, das Kleid in blau umgetan wie eine Schärpe und an den Füßen war das Kleid weiß. In der Hand hielt er ein Szepter und trug einen langen weißgrauen Bart. Daneben in Haupthöhe schwebte der Heilige Geist als weiße Taube, von der Strahlenhelle ausging, und der Thron neben Gott Vater war leer, denn Betti und Antonie sahen auch über dem Birkenwald das Jesus-

kind schweben. Neben dem leeren Thron saß die Mutter Gottes auf einem Thron: weißes Kleid, blauer Mantel, mit einer Krone auf dem Haupt.“ – Im ersten Teil der angeblich blasphemischen Vision sehen die Sehermädchen Gretel, Erika und Kuni die Heiligste Dreifaltigkeit, die in dieser Darstellung in der Kunst als Gnadenstuhl bezeichnet wird und weit verbreitet ist. Gott Vater schenkt der Welt Seinen am Kreuz hängenden Sohn im Heiligen Geist. Im Nachtrag beschreibt Prof. Walz die Vision der Heiligsten Dreifaltigkeit der Sehermädchen, wie auch bei Langhojer angeführt: Gott Vater auf dem Thron, der Thron neben Gott Vater ist leer, weil das Jesuskind über dem Birkenwald schwebte und der Heilige Geist schwebte als weiße Taube neben dem Haupt des Vaters. Neben dem leeren Thron Jesu saß die Gottesmutter auf einem eigenen Thron ohne Szepter mit Krone. – Die Aussage dieser Vision nach Frau Küble, daß „die Sachlage klar zu sein scheint: Oben regiert und herrscht die Supergöttin mit ihrem Gefolge: Gott Vater, dem Jesuskind und einer lichtvollen Taube“, ist unsachlich und falsch.

Bei den verschiedenen Visionen der Heiligsten Dreifaltigkeit erscheint die Gottesmutter, die ja die Tochter des Vaters, die Braut des Heiligen Geistes und die Mutter des Sohnes ist, in und neben der Heiligsten Dreifaltigkeit und darf damit nach dem Willen Gottes uns Menschen das Ziel unseres Lebens zeigen. Jesus hat uns am Kreuz mit Johannes Seine Mutter zur Mutter gegeben. Auf dem schönen Mosaik, in der größten Marienkirche der Welt, Maria Maggiore in Rom, sehen wir Gott Vater und Gott Sohn auf dem Thron sitzen und Maria empfängt aus der Hand des Vaters und des Sohnes die (Lebens-) Krone und der Heilige Geist schwebt als Taube über ihr. Ähnliche Bilder finden wir in vielen Marienkirchen der Welt und zeigen sich auch bei vielen Marienerscheinungen.

Maria darf als Mensch und Geschöpf Gottes am Leben und der Liebe des Dreifaltigen Gottes teilnehmen. Darin ist sie uns Mutter und zeigt uns als ihren Kindern unser Lebensziel auf. Wir dürfen uns als Kinder Gottes die allmächtige Liebe Gottes schenken lassen und Ihm dafür unsere armselige und unvollkommene menschliche Liebe entgegen bringen. So gütig und barmherzig ist der allmächtige und dreifaltige Gott!

*Pater Dietrich von Stockhausen CRVC
Heroldsbach, 8.11.2007*

BUCHBESPRECHUNGEN



PETER H. GÖRG

„Sagt an, wer ist doch diese“

Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts

(Dissertationes Theologicae II)

Bonn, nova & vetera 2007
441 S., Paperback, Preis: 46,- EUR
ISBN-13: 978-3-936741-51-3

Ein Meilenstein für die Geschichte der Mariologie

Nach einer markanten Aussage des Zweiten Vatikanums vereinigt Maria „gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“ (Lumen gentium 65). Das theologische Nachdenken über die Gottesmutter ist darum ein Spiegel für die gesamte Situation der Theologie und der Kirche, in dem Stärken und Schwächen ansichtig werden. Die Doktorarbeit von Peter Görg über die Mariologie bei deutschsprachigen Dogmatikern der letzten beiden Jahrhunderte verspricht demnach einen exemplarischen Einblick in die gesamte Theologiegeschichte, mit ihren Höhen und Tiefen, seit der Zeit der

Aufklärung. In Anschluss an die Forschungen von Anton Ziegenaus, dem Betreuer der Doktorarbeit, richtet sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die Entwicklung der Marienkunde zu einem eigenständigen Traktat innerhalb der Dogmatik. Berücksichtigt werden in der Regel nur Autoren, die eine Darstellung der gesamten Dogmatik verfasst haben. Diese Begrenzung ist verständlich, denn ansonsten gäbe das Thema genügend Stoff für eine ganze Serie von Dissertationen. Bewundernswert ist die Bewältigung eines riesigen Materiales: immerhin werden 36 Dogmatiker gewürdigt (und viele andere nebenbei erwähnt); zu deren Einordnung hat der Verfasser an zahlreichen Stellen sogar ungedruckte Archivadokumente ausgewertet. Die Arbeit von Peter Görg ist ein Meilenstein für die Geschichtsschreibung der deutschsprachigen Mariologie, die Anlass bietet für eine systematische Bestandsaufnahme und für einen Neuaufbruch.

Die Überwindung der „Aufklärung“

Als Ausgangspunkt wählt Görg die Zeit der Aufklärung, die für die Mariologie einen Tiefpunkt darstellt. Dieser geschichtliche Ansatz ist für die Gegenwart besonders interessant, weil es nach dem Zweiten Vatikanum innerhalb der Kirche einen Einbruch rationalistischen Denkens gegeben hat, der manche Ähnlichkeiten aufweist mit der Aufklärung und mit vergleichbaren Entwicklungen im protestantischen Bereich des 19. Jahrhunderts. Rationalismus und liberal-protestantische Auffassungen in der Exegese führten zu einer Art „marianischer Eiszeit“, die vielerorts immer noch nachwirkt. Die Wege, die im 19. Jh. aus den Eiswüsten eines aufklärerischen Rationalismus hinaus geführt haben in einen Frühling der Marienverehrung, sind auch für die heutige Situation bemerkenswert.

Die Mariologie der Aufklärungstheologie wird gekennzeichnet mit den Gestalten von Engelbert Klüpfel, Martin Dobmayer und Patriz Benedikt Zimmer. Klüpfel, der 1767-1805 im badischen Freiburg lehrt, wird von der josephinischen Verwaltung veranlasst, den Umfang der Dogmatik auf 25 % des vorherigen Lehrdeputats herabzusetzen, sehr zum Schaden einer systematischen Gesamtschau (fast wie in manchen gegenwärtigen Curricula, möchte man hinzufügen) (18f). Die Dogmatik soll nur positivistisch mit einem dünnen Gerüst die absolut sicheren Glaubenswahrheiten darbieten, sich aber nicht mit deren geistigen Erschließung aufhalten. Die scholastische Theologie des Mittelalters ist verpönt. Stattdessen möchte man zur Einfachheit der Väterzeit zurückkehren. Die Dogmatik Klüpfels, das 67 Jahre hinweg an allen österreichischen Universitäten als Vorlesebuch dient (1789-1857), ist fast chemisch rein scholastikfrei. Da die Entfaltung der Theologie für Klüpfel mit dem Altertum endet, ist es nicht sicher, ob er die Lehre der unbefleckten Empfängnis Mariens befürwortet, die sich in der universalen Kirche längst durchgesetzt hat (21). Beim Thema der Heiligenverehrung wird Maria nicht einmal erwähnt, und auch die Aufnahme in den Himmel kommt in dem österreichischen Aufklärungslehrbuch nicht vor (23).

Ähnlich dürftig sind die mariologischen Gehalte bei Martin Dobmayer, der 1794-99 in Ingolstadt lehrt. Er bekennt sich immerhin zur Erbsündenfreiheit Mariens als „sententia pia“, zählt sie aber nicht zu den Glaubenswahrheiten (26f). Der Dillinger Dogmatiker Patriz Benedikt Zimmer, der 1783-1820 Dogmatik lehrt, ist anfangs ein begeisterter Kantianer, wandelt sich aber unter dem Einfluss von Johann Michael Sailer zum Gegner des Königsberger Philosophen (31f). Um Kant zu überwinden, wendet sich Zimmer der Philosophie des deutschen

Idealisten Schelling zu, die für die Grundlegung der Theologie aber fast ebenso wenig geeignet ist. Zimmer lehnt zwar die Auflösung des Christentums in eine Moral der praktischen Vernunft ab, schreibt aber so, als ob die Theologie erst mit ihm begonnen hätte, fast ohne Zitate und Literaturverweise. Die Erbsündenfreiheit Mariens wird im Vorübergehen nur ganz kurz erwähnt. Typisch für die damalige Mentalität großer Teile des Klerus ist die Predigt eines Pfarrers Metzger in der Pfarrei Zimmers am Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel: „Metzger predigte von den Leiden dieser Zeit, die, wenn wir sie geduldig ertragen, uns eine ewige Seligkeit bringen“. Die Aufnahme Mariens in den Himmel kommt in der Dogmatik Zimmers nicht vor (36).

Die Überwindung der Aufklärungstheologie im Bereich der Marienkunde geschieht entscheidend durch einen Anstoß aus der Kirche Frankreichs, vertreten durch den Elsässer Franz Leopold Bruno Liebermann. Er „gab als erster Dogmatiker im 19. Jahrhundert der Mariologie wieder einen breiteren Raum“ (37). Gestählt wird er durch die Wirren und Kirchenverfolgungen der Französischen Revolution. 1805-1827 kann er mit großem Erfolg am Priesterseminar in Mainz lehren, wo er einen eigenen Schülerkreis aufbauen kann, die „Mainzer Theologenschule“. Die marianische Prägung der Elsässer Jesuiten, deren Orden vom Papst auf politischen Druck hin aufgehoben worden ist, erlebt in Mainz einen neuen Frühling: der Rosenkranz, Wallfahrten und marianische Vereinigungen werden wieder eingeführt und das Fest der Unbefleckten Empfängnis bildet das Patrozinium des Seminars. In Liebermann vereinen sich biblisch-patristische und scholastische Bildung, verbunden mit einer tiefen Frömmigkeit und mit einer ausgeprägten Distanz zur idealistischen Zeitgeistphilosophie. Die Erbsündenfreiheit Mariens wird ausführlich begründet, aber eine dogmatische Definition nicht für möglich gehalten (41).

Ganz von idealistischer Philosophie gefüttert wird der Studiengang des Bamberger Dogmatikers Friedrich Brenner, der freilich unter dem Einfluss Sailers die extremsten Einflüsse der Aufklärung überwinden kann und sich 1820-1845 auf einen biblisch-patristischen Ansatz konzentriert. Da die zentrale Stellung der Christologie durch einen anachronistischen vorösterlichen Ansatz am Reiche Gottes ersetzt wird, bekommt auch die Gottesmutter keinen nennenswerten Raum in der Dogmatik Brenners. Das Fest der Empfängnis Mariens lehrt nach dem Bamberger Dogmatiker nur, dass der Lebensanfang Mariens wichtig ist. Auch bei Brenner wird die Assumptio nicht behandelt.

Einen negativen Höhepunkt erlebt die idealistische Zeitgeisttheologie im Werk des Bonner Dogmatikers (1820-1831) Georg Hermes, der Schrift und Tradition der „Vernunft“ unterordnet. Zum Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens meint Hermes, die liturgische Feier (der Gesamtkirche!) sei kein Zeugnis für den Glauben an die Erbsündenfreiheit der Gottesmutter, denn die Verehrung betreffe nicht den Titel des Festes, sondern die Tugenden des Heiligen (57). In der Leugnung der „virginitas in partu“ nimmt Hermes bereits die Thesen eines bekannten deutschen Jesuiten aus dem 20. Jh. vorweg (58). Damit ist er freilich eine Ausnahme: auch die von Görg vorgestellten Aufklärungstheologen akzeptieren sonst ohne Ausnahme neben der Gottesmutter auch die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens.

Die Hermes'sche Theologie wird an der gleichen Bonner Universität bekämpft (1829-1839) von Heinrich Klee, der am Mainzer Priesterseminar seine Ausbildung empfangen hat. Mit aller Deutlichkeit tritt er sehr frühzeitig für eine dogmatische

Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens ein (62f). Ebenfalls in Bonn wirkt Franz Xaver Dieringer (1843-1871), der die Neuentdeckung der Scholastik bekämpft und sich gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit wendet, obwohl er sich später dem Dogma unterwirft. Immerhin befürwortet er eindeutig die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, obwohl auch bei ihm (wie bei den meisten Dogmatikern seiner Zeit) ein Hinweis auf die Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit fehlt (70-72).

Ein kräftiger Vitaminstoß aus Frankreich kommt seit 1848 durch die deutsche Übersetzung der Dogmatik des späteren Erzbischof und Kardinals von Reims, Thomas Gousset. Erstmals wird in einem deutschsprachigen Dogmatiklehrbuch des 19. Jahrhunderts die Aufnahme Mariens erwähnt: sie wird allgemein in der Kirche angenommen (als „sententia pia“), ist aber formell noch kein Glaubensartikel (83).

Die Überwindung der Aufklärungstheologie kündigt sich mit aller Deutlichkeit an im Lebenswerk von Anton Berlage, der über 50 Jahre lang in Münster Dogmatik lehrt (1832-1881). Durch sein Bonner Theologiestudium ist er von der Hermes'schen Theologie geprägt, aber durch den Einfluss der Tübinger Schule wandelt er sich zum Kritiker des idealistischen Modetheologen. In den 40er Jahren entdeckt er zunehmend die Kirchenväter und die vergessenen geistigen Schätze der Scholastik. Berlage war „wohl der einzige Dogmatikprofessor im deutschen Sprachraum ... , der ein Votum für die Dogmatisierbarkeit der Unbefleckten Empfängnis abgab“ (86). Die Überwindung der deutschen Beschränkungen gelingt ihm durch die Lektüre theologischer Werke aus Frankreich und aus Italien.

Die Entwicklung einer mariologischen Gesamtdarstellung

Die erste deutschsprachige Mariologie wird 1850 von dem Westfalen Johann Heinrich Oswald veröffentlicht (91-109), der seine interessanten Anliegen freilich durch einige eigenwillige Thesen in Misskredit bringt. Als Schüler Berlages lehrt er jahrzehntelang in Paderborn und im ermländischen Braunsberg (1846-1903). Oswald möchte das gesamte marianische Dogma im Zusammenhang darstellen und damit den Bedürfnissen des christlichen Volkes entgegenkommen, das der Wissenschaft gewissermaßen vorausgeeilt sei (94). Bezüglich der Stellung Mariens vertritt Oswald, als Folge der Unbefleckten Empfängnis, einen „tätigen Anteil ... am objektiven Erlösungswerke“ (96). Die „miterlösende Tätigkeit“ Mariens ist „an das verdienstliche Handeln ihres gesamten Lebens ... geknüpft“. Ihr aktives Mitwirken ist abhängig von Christus, wie der Mond von der Sonne, und gehört zur „Integrität“ des Erlösungswerkes (101). Die Mariologie gelangt freilich auf den Index der verbotenen Bücher, nicht zuletzt wegen der merkwürdigen Lehre von der eucharistischen Gegenwart Mariens unter den heiligen Gestalten (106), die Oswald deswegen annahm, weil das weibliche Geschlecht wegen der Folgen des Sündenfalles eines besonderen Segens bedurft hätte (102f). Obwohl der Paderborner Dogmatiker persönlich die Glaubenslehre von der Unbefleckten Empfängnis befürwortet, hält er ihre Definition noch nicht für spruchreif.

Unter dem Einfluss der Römischen Schule befindet sich der aus dem Bistum Eichstätt stammende Dogmatiker Michael Gloßner (110-117). Dessen magerem mariologischem Beitrag steht das reichhaltige Schaffen Matthias Joseph Scheebens gegenüber, in dessen tiefgründiger Dogmatik auch das Geheimnis der Gottesmutter eine ausführliche Behandlung erfährt, welche die marianischen Glaubenslehren spekulativ in das Ganze

der katholischen Glaubenswelt einordnet (118-136). Als Seminarist erlebt Scheeben 1854 in Rom die dogmatische Definition der Immaculata Conceptio. 1875-1888 lehrt er Dogmatik im Kölner Priesterseminar. Balthasar würdigt ihn 1961 als „bis heute“ größten deutschen Theologen nach der Romantik. Auch die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk und die fürbittende Vermittlung aller Gnaden kommen bei Scheeben zum Zuge.

Mit Scheeben wird ein Höhepunkt erreicht. Aber auch der Blick auf die nächstfolgenden Dogmatiker ist interessant. Behandelt wird zunächst Hugo von Hurter (137-146), der Sohn eines protestantischen Historikers, der 1844 zur katholischen Kirche übertrat. Hurter tritt in den Jesuitenorden an, studiert am römischen Germanikum und wird, ohne fanatische Einseitigkeiten, zu einem Bannerträger der thomistischen Neuscholastik. Über 50 Jahre lang lehrt in Innsbruck Dogmatik (1858-1903). In einer Rezension schreibt er 1882: „Jetzt befasst sich die Dogmatik wieder eingehender mit Maria, die ja einen so großen Anteil an der Erlösung gehabt ...“ (145).

Johannes Katschthaler wird 1862 Professor der Dogmatik in Salzburg. Sein Biograph betont: „Sein Vortrag zeichnete sich durch streng kirchliche Gesinnung, die damals nicht in allen Hörsälen zu finden war, durch Kürze und scholastische Genauigkeit in den Begriffen und Ausdrücken aus“ (147). Im Jahre 1900 wird er Fürsterzbischof von Salzburg und bald darauf Kardinal. 1906 beruft er ein Provinzialkonzil, um die unkirchlichen Tendenzen seiner Zeit zu überwinden. Den Großteil der mariologischen Abhandlung bringt Katschthaler innerhalb der Eschatologie, wobei er die Mittlerschaft Mariens hervorhebt: sie umfasst die Mitwirkung bei der Inkarnation und bei der Erlösung, aber auch die universale Vermittlung aller Gnaden kraft ihrer Fürbitte (153f. 159). Bei der Marienverehrung geht der österreichische Theologie auch ausführlich auf die Verehrung des reinsten Herzens der Gottesmutter ein (156).

Weniger bedeutend für die Mariologie ist Theophil Hubert Simar, Ordinarius für Dogmatik in Bonn (1880-1891) sowie später Bischof von Paderborn und Erzbischof von Köln. Das gleiche gilt für den Münsteraner Joseph Bautz, der Berlage nachfolgt (1892-1917) und der sich durch nicht immer sehr glückliche eschatologische Thesen einen „Namen“ macht. Der durch manche fragwürdige Theorien in der Dogmengeschichte bekannte, in Würzburg wirkende (1888-1906) Herman Schell pflegt persönlich eine innige Marienfrömmigkeit, zeichnet sich aber in seinen mariologischen Äußerungen vor allem durch eine allzu große Sorge vor „Übertreibungen“ aus (172-183). Eher mittelmäßig ist bei Beitrag von Konstantin Gutberlet, der nach einem Studium an der Gregoriana in Fulda lehrt und die Dogmatik von Johann Baptist Heinrich zu Ende führt, ein Werk, das schließlich 10 Bände umfasst (184-197). Ähnliches gilt für den Jesuiten Christian Pesch, der freilich am Ende seines Lebens (1923) durch seine Monographie zur universalen Gnadenmittlerschaft Mariens einen wichtigen Beitrag leistet (198-208). Behandelt werden sodann der Trierer Dogmatiker (1886-1908) Peter Einig (209-218) sowie der franziskanische Scotus-Spezialist Parthenius Minges († 1926), der 1925 in einem Aufsatz zugunsten der Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel Stellung bezieht. In besonderen Corollarien verteidigt er die Titel „Mittlerin“ und „Miterlöserin“ (219-226).

Der an der Gregoriana ausgebildete Trierer Diözesanpriester Joseph Pohle, bis heute bekannt durch ein didaktisch vorbildliches Lehrbuch in drei Bänden (Pohle-Gummersbach), ragt heraus durch die Vielseitigkeit seiner Tätigkeit: „Es wird wohl kei-

nen zeitgenössischen Theologen geben, der so viele Fächer vertrat und an so vielen Fakultäten unterrichtete ...“ (227) (Baar/Schweiz, Leeds/England, Fulda, Washington, Münster und Breslau). Sein mariologischer Beitrag gehört zu den besten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (227-236). Der Paderborner Dogmatiker (1898-1938) Bernhard Bartmann ist eher biblisch-patristisch und dogmengeschichtlich orientiert, während er durch systematisches Talent nicht herausragt (237-245). Leonhard Atzberger, Professor für Dogmatik in München (1888-1918), führt das von Scheeben begonnene Lehrbuch zum Abschluss (246-252). Thomas Specht lehrt in Dillingen (1887-1915) und behandelt, wie auch sonst in aller Regel die deutschsprachigen Theologen seiner Zeit, die leibliche Aufnahme Mariens als frommen und wohlbegründeten Glauben. Das gleiche gilt von der allgemeinen Annahme, dass die Gottesmutter vor ihrer Aufnahme in den Himmel gestorben ist (257). Einen bedeutenden Einfluss gewinnt der Münsteraner Dogmatiker (1902-1933, † 1943) Franz Diekamp durch sein eng an Thomas von Aquin orientiertes dreibändiges Lehrbuch, das zuletzt Anfang der 60er Jahre von Klaudius Jüssen herausgegeben wurde (258-267). Das von Görg beobachtete gesteigerte Interesse Diekamps an der Mittlerschaft Mariens (265) erklärt sich durch ein im Auftrag der deutschen Bischöfe erstelltes Gutachten (siehe dazu meine Beiträge in: Thomistenlexikon, 2006, 142-147 [144f]; Theologisches 2006, 381-392 [389-391]). Diekamp befürwortet die universale Gnadenvermittlung der Gottesmutter, lehnt aber eine unmittelbare Mitwirkung an der objektiven Erlösung ab (265f). Das gleiche gilt für das zumindest im Bereich der Mariologie nicht hervorragende Lehrbuch von Ludwig Ott („Lerne flott mit Ott“), der 1941-1971 in Eichstätt Dogmatik lehrt (268-273).

Einen größeren Einfluss auf die Mariologie hat der Münchener Dogmatiker Michael Schmaus († 1993), dessen Bedeutung durch eine jahrzehntelange Lehrtätigkeit und durch eine riesige Zahl von Schülern (74 Dissertationen und 14 Habilitationen) kaum überschätzt werden kann (274-292). Die dem homiletischen Stil angenäherte Dogmatik möchte die Theologie weiteren Kreisen zugänglich machen. Er bietet eine ausgewogene Position zur Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk und zur allgemeinen Gnadenvermittlung. Als erster deutschsprachiger Dogmatiker in einem Lehrbuch geht er ausdrücklich auf die Bedeutung der Marienerscheinungen ein (290f). Zu den Schwachpunkten der Schmaus'schen Mariologie gehört die Behauptung, die Aufnahme Mariens sei auch möglich, wenn heute irgendwo ihr Leichnam gefunden würde (284, 290, 292). Diese Theorie hat der eschatologischen Irrlehre von der Auferstehung im Tode Vorschub geleistet, die der Münchener Dogmatiker auch selbst zeitweilig vertreten hat.

Der Salzburger Dogmatiker (1933-1946, † 1973) Matthias Premm ist bekannt durch ein vierbändiges Lehrbuch, das durch eine besondere Aufmerksamkeit für die ostkirchliche Theologie hervorsteht (293-301). Besonders signifikant erscheint (wie schon bei seinem österreichischen Landsmann Katschthaler) die Behandlung der Herz-Mariä-Verehrung, aber auch die Beschäftigung mit dem hl. Joseph in einem eigenen Anhang innerhalb der Mariologie (300f).

Der Paderborner Dogmatiker und Nachfolger Bartmanns (1938-1963), Johannes Brinktrine, hinterlässt hervorragend durchgearbeitete Lehrbücher über den Gesamtbereich der Dogmatik (10 Bände!) und bietet dabei, an der Schwelle zum Zweiten Vatikanum, auch eine vorbildliche Darstellung der Mariologie (1959). Im Anschluss an seinen römischen Lehrer Garrigou-

Lagrange ist Brinktrine konsequent an der thomistischen Überlieferung orientiert, zeichnet sich aber auch aus durch die für ein neuscholastisches Lehrbuch ungewöhnlich breite Einarbeitung der biblischen, patristischen und dogmengeschichtlichen Grundlegung. Eine besondere Aufmerksamkeit, die bis heute wohl von keinem anderen deutschsprachigen Dogmatiker erreicht wird, gilt der Liturgie als dogmatischer Erkenntnisquelle. Die zukunftsweisende Bedeutung Brinktrines wird zurecht heute wieder neu entdeckt. Seine herausragende Kenntnis der biblischen Sprachen ist sichtbar in der ausführlichen Behandlung des Protoevangeliums, die auch die schon im jüdischen Bereich bezeugte Deutung der Vulgataübersetzung für möglich hält. Er selbst deutet Genesis 3,15 freilich nach beiden Deutungsmöglichkeiten (*ipse conteret* [Christus zertritt die Schlange] bzw. *ipsa conteret* [Maria]) (314f). Die Mittlerschaft Mariens wird in zwei Phasen dargestellt: die Mitwirkung am Erlösungswerk und die allgemeine Gnadenvermittlung vom Himmel aus (311). Da bereits die Inkarnation zum Erlösungswerk gehört, lässt sich die Mitwirkung Mariens nicht (wie bei Diekamp und Ott) auf das Austeilen der durch Christus erworbenen Gnaden begrenzen. Es ist darum falsch, nur von einer „entfernten“ oder „mittelbaren“ Mitwirkung an der Erlösung zu sprechen. Es gibt eine unmittelbare Mitwirkung an der objektiven Erlösung, die zutreffend in dem von Pius XI. gebrauchten Begriff der „Miterlöserin“ zum Ausdruck kommt (311f).

Vom Zweiten Vatikanum bis zur Gegenwart

Die nachkonziliare Theologie wird in der Behandlung Görgs (abgesehen von zwei der drei Lehrbücher von Schmaus) durch Hermann Lais, Johann Auer, Gerhard Ludwig Müller und Anton Ziegenaus vertreten (317-376). Da diese Autoren der Leserschaft unserer Zeitschrift besser vertraut sind als die zuvor geschilderten, mögen einige globale Hinweise genügen. Auch bei den neueren Dogmatikern besticht die Darstellung des Verfassers durch den Blick auf das Wesentliche und durch die Auswahl treffender Zitate. Interessant ist unter anderem der Hinweis auf einen Gedanken von Hermann Lais: „Der Begriff ‚Kirche im Keim‘ kann, insofern die Kirche die Züge ihres Hauptes Christus trägt und das Weihepriestertum repräsentiert, nicht auf Maria angewendet werden, da sie nicht in das Weihepriestertum eingegliedert ist. Wohl aber verkörpert sie in vollkommener Weise das allgemeine Priestertum“ (321). Johann Auer behandelt einlässlich die Mariologie im Anschluss an die Soteriologie (326f). Die Theorien von Köster und Semmelroth, wonach Maria die Erlösungsgnade nur „annimmt“, nicht aber an der Erlösung selbst mitwirkt, erscheint ihm nicht ausreichend (333). Der früh verstorbene Pallottinerpater Franz Courth († 1998) geht besonders stark auf aktuelle Fragestellungen seiner Zeit ein (Feminismus, Befreiungstheologie, Drewermann). Manche Stellungnahmen zu wichtigen Themen der mariologischen Diskussion, wie zu dem der Jungfräulichkeit, „lassen ihn gegenüber der eindeutigen Lehre und Tradition der Kirche zumindest wanken“ (342). Die Behandlung der Mariologie innerhalb der Dogmatik von Gerhard Ludwig Müller, inzwischen Bischof von Regensburg, bringt einige kritische Anmerkungen (insbesondere bezüglich der „virginitas in partu“, wo Müller Rahner folgt, und der Meinung, es sei offen, ob der Leib Mariens verwest sei oder nicht) (355-357). Die Probleme des stark anthropozentrischen Ansatzes hängen mit dem Einfluss Rahners zusammen. Die letzte Etappe der Untersuchung Görgs widmet sich der Mariologie von Anton Ziegenaus, dem gegenwärtig maßgebenden Lehrbuch im deutschen Sprachraum (360-376).

Der Verfasser bezeichnet dieses Werk zurecht als „Krönung der deutschsprachigen Mariologie des 20. Jahrhunderts“ (362).

Die Ergebnisse der Arbeit

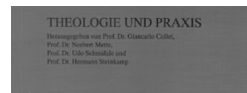
Als „Würdigung und Schluss“ bringt Görg schließlich eine Zusammenfassung der beeindruckenden theologiegeschichtlichen Übersicht (377-395). Als herausragende Gestalten werden Scheeben und Schmaus hervorgehoben. Die Bedeutung von Leo Scheffczyk, eines Schülers von Schmaus sowie Lehrer von Courth und Ziegenaus, wird erwähnt, aber aufgrund der thematisch bedingten Beschränkung (mariologische Traktate innerhalb einer dogmatischen Gesamtdarstellung) nicht näher behandelt. Ähnliches betrifft andere bedeutende Mariologen, wie beispielsweise den elsässischen Redemptoristen Clemens Dillenschneider und den Pallottiner Heinrich Maria Köster, deren wissenschaftliche Beiträge eine eigene Vertiefung verdienen würden. Dies gehört freilich zu den selbstgesteckten Grenzen der Dissertation, die zu weiterem Bemühen bei der geschichtlichen Erschließung der deutschsprachigen Mariologie einladen. Eigens zusammengefasst werden Verbreitung und Rezeption der dogmatischen Werke (379f), aber auch die behandelten Themen und der Ort ihrer Behandlung (380-386). Die kritische Sonde wird vor allem bezüglich der neueren Behandlung der Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt angesetzt (381-383), aber auch im Blick auf die Verwässerung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch die These von der „Auferstehung im Tod“ (384f). Es sind Defekte, die mit dem transzendentaltheologischen Einfluss Karl Rahners zusammenhängen. Fortschritte der dogmatischen Behandlung werden aufgezeigt insbesondere im Blick auf die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk (384f), aber auch beim Verhältnis der Gottesmutter zur Kirche und zum Bild der Frau sowie bei der Behandlung der Marienerscheinungen. Eingegangen wird auch auf die Quellen der Mariologie (386-389).

Sehr hilfreich ist der Blick auf die „Ausbildung eines geschlossenen Traktates und sein Ort im Gesamtgefüge der Dogmatik“ (389-392). Görg plädiert (wie Ziegenaus) für eine eigenständige Behandlung der Mariologie im Anschluss an die Christologie, aber vor der Ekklesiologie und Gnadenlehre. Zu differenzieren wäre die Aussage, wonach die Gottesmutter „Quelle und Ursprung aller weiteren Privilegien“ darstellt (390): nach Scheeben, aber auch beispielsweise gemäß Scheffczyk und Ziegenaus, gehört zum systematischen Ausgangspunkt der Mariologie nicht nur die Gottesmutter, sondern auch die Prägung als Gefährtin des Erlösers (ähnlich bei der Stellung Evas, die Gefährtin Adams und „Mutter aller Lebendigen“ ist). Insofern Maria als Gefährtin des Erlösers auch Urbild der Kirche ist, ließe sich die innere Nähe der Gottesmutter zur Ekklesiologie etwas stärker betonen als in den Konklusionen des Verfassers (392). Als Epochen der mariologischen Forschung ergeben sich nach Görg drei Abschnitte: der Zeitraum bis zur Verkündigung des Immaculata-Dogmas (1854), die Periode von 1854 bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts und der Abschnitt vom Ende der 60er Jahre bis zur Gegenwart (393-395).

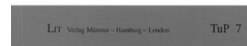
Abschließend kann gesagt werden: Die Bewältigung des riesigen Stoffes ist vorbildlich. Das ausführliche Literaturverzeichnis und vor allem das Personenregister erleichtern die persönliche Vertiefung des Dargebotenen. Für alle mariologisch interessierten deutschsprachigen Theologen bildet das Werk von Peter Görg eine Pflichtlektüre. Es ist empfehlenswert aber

auch für alle, die sich ein Bild machen wollen von der Entwicklung der deutschsprachigen Mariologie sowie der Theologiegeschichte der letzten 200 Jahre.

Manfred Hauke



Christoph Hutter
Psychodrama
als experimentelle Theologie
Rekonstruktion der therapeutischen
Philosophie Morenos
aus praktisch-theologischer Perspektive



Praktische Theologie „im Horizont des Marxismus“ für die „therapeutische Gesellschaft/Weltordnung“

Dr. Christoph Hutter (Dipl.-Theologe und Psychodramatiker) legt im LIT-Verlag Münster-Hamburg London 2002 seine Dissertation innerhalb der kath.-theologischen Fakultät der Universität Münster vor. Sie wird von den Professoren G. Collet (Institut für Missionswissenschaft, Münster), N. Mette (Lehrstuhl für Religionspädagogik, Dortmund), U. Schmalzle (Seminar für Pastoraltheologie, Münster) und H. Steinkamp (Seminar für Pastoraltheologie Münster) herausgegeben und damit verantwortet.

Die Studie trägt den Titel: Psychodrama als experimentelle Theologie – Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive, 416 Seiten, ISBN 3-8258-4666-0.

Dem Autor geht es darum nachzuweisen, daß das Moreno-sche Psychodrama Gesprächspartner und solidarischer Weggefährte der (kath.) Praktischen Theologie ist (21), daß sich „weitgehende Gemeinsamkeiten zwischen therapeutischer Philosophie und Praktischer Theologie“ ergeben (353) und daß das Psychodrama „theologische Erfahrungen zugänglich macht“ (24).

Er will also, kurz gesagt, aus Moreno gewissermaßen einen Fundamental-Theologen der Praktischen Theologie und der Pastoralpsychologie machen (30-31).

Hutters Studie wird von H. Steinkamp als „außergewöhnliche Bereicherung für die Praktische Theologie“ beurteilt, weil sie zum einen ein „interdisziplinäres Modell“, zum anderen ein „pastoralpsychologischer Forschungsbeitrag“ sei, ein „gelungener Versuch,“ Moreno als relevanten Gesprächspartner für die Theologie als Ganze entdeckt und erwiesen zu haben“ (375).

Der Verwalter des geistigen Nachlasses von Moreno, F. Buer, Professor für Moreno-Forschung und Psychodrama-Theorie, der „dankbar die Entstehung dieser Studie begleiten durfte,“ stellt besonders heraus, daß Hutter mit seiner Studie „den verloren geglaubten Schlüssel (zu den Schatzkammern Morenos R.W.) wiedergefunden“ habe und uns zeige, welche Schatztruhen und Schätze darin abgestellt und zum Gebrauch bereitgestellt seien (Vorwort, 6).

CHRISTOPH HUTTER

Psychodrama als experimentelle Theologie

Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive
(Reihe: Theologie und Praxis)

Münster, LIT 2000

416 S., Paperback, Preis: 30,90 EUR
ISBN-13: 978-3-8258-4666-4

Dieser Schlüssel sei ein „religiöser“, der nur von einem Theologen gefunden werden konnte. Die katholische Theologie erweise sich als „weise“, wenn sie dieses Geschenk (von Moreno/Hutter) „freudig aufnimmt und sich folgenreich beglücken läßt,“ denn es seien „Schätze hoher religiöser Potenz“ (Vorwort, 6).

Nicht allein die katholische Theologie, sondern jeder, der Orientierung sucht, wird hier „Schätze entdecken, deren Wert sich schon bald als unschätzbar erweisen könnte ...“ (Vorwort, 7)

Jakob Levy Moreno (1889-1974) ist einer der kreativsten Gestalter der psychotechnischen Methoden und Förderer der weitausgreifenden gruppenspezifischen Bewegung. Die heute einflussreiche Bewegung verdankt ihm vor allem 1. die Soziometrie, 2. das Psychodrama/Bibliodrama, 3. die Gruppenpsychotherapie und 4. das revolutionäre Programm der therapeutischen Umwandlung des Individuums, der Gemeinschaften, der Weltordnung und der Religion: von der „therapeutischen Philosophie“ zur „therapeutischen“ Weltanschauung“ und zum „therapeutischen Weltstaat.“

Die Philosophie Morenos, die ganz im Sinne der marxistischen Philosophie die Welt nicht beschreiben, sondern sie verändern will, wurzelt zum einen in der hebräischen Thora-Schule (Sabbatei Zwi und Bals Schem), die Moreno zu Baruch Spinoza und Martin Buber führte (35), zum anderen (von Hutter mit 260 Anmerkungen auf den Seiten 49-99 belegt), in der Philosophie Fr. Nietzsches, K. Marx, S. Freuds und N. Bergsons, also im Atheismus, Nihilismus, Materialismus der „Wiener Moderne“, der Moreno während seines Studiums der Medizin, Psychologie und Philosophie in Wien von 1909 bis 1917 begegnete. Schon früh marxistischen Theorien „ausgesetzt“, fühlte sich Moreno von Jugend an dem Kommunismus in kritischer Solidarität verbunden (337, FN 18).

Er sah im Marxismus das Urbild einer therapeutischen Weltordnung.

Die experimentelle Theologie Hutters gründet auf dem „nachmetaphysischen Denken“ (J. Habermas) der Ära nach dem „Tode Gottes“ (Fr. Nietzsche, D. Sölle), auf der „Politischen Theologie“ (J.B. Metz, P. Eicher, N. Mette, H. Peukert), der „Christen für den Sozialismus“ (356, 369) sowie von K. Füssel (Rahner-Schüler, Kommunist, DKP, PDS lt. H. Vorgrimler) sowie auf der „Befreiungstheologie“ (L. und C. Boff, E. Arens).

Zwischen dieser (parteilichen) Theologie „im Horizont des Marxismus“ (369) und der Marxismusrezeption durch Moreno bestehen tatsächlich „weitgehende Gemeinsamkeiten“ (353).

Moreno nennt sein Gesamtwerk ein „triadisches System“, das 1. die Soziometrie, 2. das Psychodrama/Bibliodrama 3. die Gruppenpsychotherapie umfaßt.

Soziometrie (1) - Soziogramm - Soziatrie

Die Soziometrie befaßt sich mit der Messung von zwischenmenschlichen Beziehungen. Moreno betrachtet sie nicht als Methodenarsenal, sondern als „solides Fundament seines Denkens,“ als parteiliche Theorie, und er feiert sie als „seinen größten wissenschaftlichen Beitrag“ (263). Durch den soziometrischen Test werden (an der Oberfläche und in der Tiefe) Beziehungsstrukturen innerhalb der Gruppe erkundet, im Soziogramm sichtbar gemacht und durch Psychotechniken verändert, umstrukturiert. Diese Beziehungsstrukturen sind durch „Anziehung und Abstoßung“, durch Sympathie, Vertrauen, Zuneigung und Antipathie, Mißtrauen, Haß geprägt. „Soziometrie beinhaltet

sowohl die Erforschung und Offenlegung sozialer Strukturen als auch deren Veränderung und Heilung“ (270). Bei der „Heilung“ geht es nicht um (organische oder psychische) Wiederherstellung einzelner Personen oder Gruppen, sondern über diese hinaus um Veränderung der Gesellschaft und der „gesamten Menschheit“ bis hin zur „Einheit der Menschheit.“ Heilung der Gesellschaft behandelt Moreno unter dem Begriff „Soziatrie.“

Noch genauer und unmißverständlich: „Ziel des soziometrischen Experiments ist es, die alte soziale Ordnung (der bürgerlichen Gesellschaft R.W.) in eine neue soziale Ordnung (der klassenlosen/kommunistischen Gesellschaft R.W.) umzuwandeln, falls nötig, die Gruppen so umzugestalten, daß ihre formelle Ordnungsstruktur soweit wie möglich der Tiefenstruktur entspricht.“

Für Moreno ist der soziometrische Test nämlich eine „revolutionäre Untersuchungskategorie, denn er stürzt von innen her die Gruppe und ihre Beziehungen zu anderen Gruppen“ um (285), auf der Mikro-Ebene bewirkt er eine soziale Revolution. Sein Leitmotiv ist, die Makro-Revolution auf Millionen Mikro-Revolutionen zu fundieren und dadurch vor weiteren Mißerfolgen zu bewahren.

Man kann ihn gar nicht mißverstehen: „Ziel dieser bereits mehrfach angeklungenen soziometrischen Revolutionen ist, die Menschheit mit einem neuen Wertesystem zu durchdringen, das im Einklang mit soziometrischen und soziatrischen Gesetzen steht“ (289). Diese Kulturrevolution soll die staatlichen Strukturen ebenso wie die der Religionsgemeinschaften (Kirchen) umstürzen.

Während K. Marx die sozio-ökonomische Revolution anstrebte, die eine politische nach sich ziehen sollte, hat Moreno die sozio-psychologische Revolution im Visier, beide nicht auf nationaler, sondern auf internationaler (Welt-)Ebene.

Morenos Parole: Soziometrische Proletarier aller Institutionen vereinigt (emanzipiert) euch !

Das Psychodrama/Bibliodrama (2)

Mit seinem soziometrischen Instrumentarium will Moreno in erster Linie die „soziale Realität,“ die Oberflächen- und Tiefenstruktur von Gruppen und Kollektiven erforschen, mit dem Psychodrama primär die „Heilung dieser Realität“ untersuchen und darstellen (38).

Das analytisch-therapeutische Geschehen bei S. Freud vollzog sich in der Dyade zwischen dem Analytiker und dem Analysanden/Klienten auf der Couch.

Im Stegreiftheater und Psychodrama auf der (improvisierten) Bühne wird Analytikertherapeut durch die Gruppe, die Mehrzahl von „Zuschauern“ vor der Bühne ersetzt.

Ihnen gewährt der Protagonist/Klient durch sein „freies Reden“ und Agieren Einblick in die Tiefenstruktur. Er macht seine Psyche transparent, durchsichtig wie eine brennende Glühbirne.

– Ende Teil I –

*Rudolf Willeke
Flaskkuhl 30
48167 Münster*

DEN ZWEITEN UND ABSCHLIEßENDEN TEIL
LESEN SIE IN DER NÄCHSTEN AUSGABE.

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 Gotteslammes

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,-

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 sacra

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.