

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 38, Nr. 05/06

Mai/Juni 2008

INHALT

David Berger

Zum 80. Geburtstag von Walter Hoeres 138

Avery Cardinal Dulles

Der Bund Gottes mit Israel 139

Impressum

151

Walter Hoeres

Der Katholik und die Kunst 153

Aufgeschlossenheit 155

Seelenfeindschaft? 157

Martin Linner

Die Kirche als Sakrament - Ekklesiologie von Kard. Scheffczyk 161

Peter H. Görg

Ein Lob auf die Schöpfung - Die Theologie des Bildes 181

Josef Spindelböck

Ehe und Familie als spezifische Verwirklichungsform der „Communio personarum“ (Teil II) 197

BUCHBESPRECHUNGEN

Harm Kluetting – Georg May: Drei Priestererzieher aus Schlesien. Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich Kleineidam 201

Alfred Schickel – Walter Brandmüller: Holocaust in der Slowakei und katholische Kirche 205

Zum 80. Geburtstag von Walter Hoeres

Beatus vir qui in sapientia morabitur
(Sir 14,22)

Am 6. Mai konnte Prof. Walter Hoeres seinen 80. Geburtstag feiern. Aus diesem Anlass sei ihm an dieser Stelle Gottes reicher Segen, Gesundheit und für viele weitere Jahre ungebrochene Schaffenskraft gewünscht.

Seit Beginn ihres Bestehens gehört der bedeutende Gelehrte und energische Verteidiger des katholischen Glaubens sowie der überlieferten Liturgie zum engsten Mitarbeiterkreis der Zeitschrift THEOLOGISCHES. Kaum ein Heft ist in den letzten Jahren erschienen, in dem er nicht das Wort ergriffen und damit die Zeitschrift ungemein bereichert hätte. Dabei fasziniert er die Leser nicht nur immer wieder durch sein sowohl klares und prinzipienfestes als auch immer von einem klugen, ausgewogenen *sentire cum ecclesia* getragenes Urteil in den aktuellen philosophisch-theologischen und kirchenpolitischen Fragen. Auch die stilistisch-sprachlich geradezu mitreißende Gestaltung der Beiträge legt die Fundamente dafür, dass man diese - in ihrer Gesamtheit gesehen - ohne Übertreibung bereits jetzt schon mit zu den katholischen Klassikern der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert wird rechnen dürfen. Durch sein im besten Sinne apologetisches Wirken, das sich der großen abendländischen Denktradition ebenso verpflichtet weiß, wie es weit entfernt ist von jedem oberflächlichen, popularistischen Traditionalismus, tritt Hoeres ebenbürtig in eine Reihe mit großen Geistern wie Cornelio Fabro, Romano Amerio, Josef Pieper, Ernest Hello, Julio Meinvielle oder jenem Jacques Maritain, der uns in „Antimoderne“ oder „Le Paysan de la Garonne“ begegnet.

Obgleich sie die unabdingbare Grundlage für dieses viel beachtete Wirken darstellen, stehen dabei die im engeren Sinne fachwissenschaftlichen Publikationen des Jubilars in der breiteren öffentlichen Wahrnehmung in der Gefahr zu sehr in den Hintergrund zu treten: Anfängen von seiner Dissertation über Husserls Phänomenologie bei Adorno über seine weltweites Renommee genießenden, zahlreichen Studien zur mittelalterlichen Philosophie (besonders zu Duns Scotus) bis hin zu den jüngeren großen Werken „Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie“, „Der Weg der Anschauung“ sowie der in Zusammenarbeit mit der Zeitschrift *Theologisches* publizierten Arbeit „Heimatlose Vernunft“, die die einflussreichsten Denker der Neuzeit in ihrem Ringen um Gott und Welt darstellt!

Auch innerhalb der Fördergemeinschaft der Zeitschrift THEOLOGISCHES hat die von kluger Weitsicht, echter edler

Menschlichkeit, Tapferkeit und freundlichem Maß getragene und daher allseits dankbar aufgenommene Stimme des Jubilars seit den Tagen der Herausgeberschaft durch den unvergessenen Prof. Bökmann ein enormes Gewicht. Dass unsere Zeitschrift in den letzten, mitunter auch wirrevollen vier Jahrzehnten einen

klaren und erfolgreichen Kurs bewahrt hat, ist ganz vorzüglich auch Hoeres zu verdanken.

Daher sei ihm an dieser Stelle noch einmal aus ganzem Herzen, wenn auch im Hinblick auf unsere Zeitschrift nicht ganz uneigentlich, ein *Ad multos annos* zugerufen!
David Berger

AVERY CARDINAL DULLES

Der Bund Gottes mit Israel

Avery Cardinal Dulles SJ (geb. 1918, Kardinal seit 2001) ist Inhaber des Laurence J. McGinley Lehrstuhls über Religion und Gesellschaft an der Fordham University der Jesuiten in New York City. Die englische Originalfassung des Beitrags erschien in: First Things, Nr. 157 (November 2005), p.16-21, online http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=256. Die deutsche Übersetzung sowie die Zwischentitel und die Quellennachweise in den Anmerkungen wurden von Dr. theol. habil. Josef Spindelböck erstellt. Die Publikation der deutschsprachigen Version erfolgt mit freundlicher Erlaubnis von „First Things“, wofür wir uns herzlich bedanken.

Zum „status quaestionis“

Die Frage des gegenwärtigen Status des Bundes Gottes mit Israel ist in den jüdisch-christlichen Dialogen seit der Shoah in aller Ausführlichkeit diskutiert worden. Die Katholiken halten Ausschau nach einer Auffassung, welche innerhalb des Rahmens der katholischen Lehre ihren Platz findet, wobei vieles durch das 2. Vatikanische Konzil zusammengefasst worden ist. Bei der Interpretation des Konzils sollte gemäß den nachkonziliaren Dokumenten den vier großen Konstitutionen die Priorität zukommen, dann den Dekreten und schließlich den Erklärungen. Die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ *Nostra aetate*¹ ist, auch wenn sie herausragend ist, dennoch nicht erschöpfend oder ausreichend. Sie muss im weiteren Zusammenhang der ganzen Lehre des Konzils verstanden werden.

Das 2. Vatikanische Konzil lehrte mit großem Nachdruck, es gebe einen einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesus Christus. Jede Erlösung kommt durch Christus, und es gibt keine Rettung in irgendeinem anderen Namen. In Christus, dem fleischgewordenen Sohn Gottes, erreicht die Offenbarung ihre unübertreffliche Fülle. Für jeden ist es prinzipiell nötig, an Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben zu glauben, sowie an die Kirche, die er als Werkzeug für die Rettung aller eingesetzt hat. Ein jeder, der sich dessen bewusst ist und sich dennoch weigert, in die Kirche einzutreten oder in ihr auszuharren, kann nicht gerettet werden.² Anderer-

seits können jene Personen, welche „das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennen, Gott aber aus ehrlichem Herzen suchen und seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachten“, auf eine Weise, die Gott allein bekannt ist, zur ewigen Erlösung gelangen.³

Christus gab den Aposteln und durch sie der Kirche den feierlichen Auftrag, die rettende Wahrheit des Evangeliums sogar bis an die Grenzen der Erde zu verkünden: „Jedem Jünger Christi obliegt die Pflicht, nach seinem Teil den Glauben auszusäen“, wie es *Lumen gentium* formuliert. „So aber betet und arbeitet die Kirche zugleich, dass die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und den Tempel des Heiligen Geistes, und dass in Christus, dem Haupte aller, jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde.“⁴

Im Bestreben, den Glauben auszubreiten, sollen sich die Christen daran erinnern, dass der Glaube seinem eigentlichen Wesen nach eine freie Antwort auf das Wort Gottes ist.⁵ Moralischer oder physischer Zwang muss deshalb vermieden werden. Indem das Konzil dies lehrt, gibt es mit Bedauern zu, dass zu gewissen Zeiten und an bestimmten Orten der Glaube auf eine Art und Weise verbreitet wurde, die nicht im Einklang mit dem Geist des Evangeliums oder sogar im Gegensatz dazu war.⁶

Die christliche Offenbarung kam erst nach einer langen Vorbereitung, beginnend mit unseren Stammeltern Adam und Eva, in die Welt. Durch Abraham, Mose und die Propheten lehrte Gott Israel, „ihn allein als lebendigen und wahren Gott, als fürsorgenden Vater und gerechten Richter anzuerkennen und auf den versprochenen Erlöser zu harren“, wie die Dogmatische Konstitution des Konzils über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* erklärt.⁷ „Er schloss mit Abraham und durch Mose mit dem Volk Israel einen Bund.“⁸ „Gottes Geschichtsplan im Alten

³ Vgl. LG 16.

⁴ LG 17.

⁵ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ (= DH), in: AAS 58 (1966) 929-946, hier Nr. 10 und 11.

⁶ Vgl. DH 12.

⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ (= DV), in: AAS 58 (1966) 817-836, hier Nr. 3.

⁸ DV 14; vgl. Gen 15,8; Ex 24,8.

¹ 2. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ (= NA), in: AAS 58 (1966) 740-744.

² Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ (= LG), in: AAS 57 (1965) 5-75, hier Nr. 14.

Bund zielte vor allem darauf, das Kommen Christi, des Erlösers des Alls, und das Kommen des messianischen Reiches vorzubereiten, prophetisch anzukündigen und in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen.⁹ Ein- und derselbe Gott ist der Inspirator und Urheber sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Er „wollte in Weisheit, dass das Neue im Alten verborgen und das Alte im Neuen erschlossen sei.“¹⁰

Das Volk des Neuen Bundes besitzt eine besondere geistliche Verbindung mit Abrahams Stamm: Darauf besteht das Konzil in *Nostra aetate*. Die Kirche erinnert sich dankbar daran, dass sie die Offenbarung des Alten Testaments durch das Volk Israel empfangen hat. Auch wenn Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannte und die Juden in großer Zahl das Evangelium nicht angenommen haben, ist sie sich dessen bewusst, dass nach Paulus die Juden von Gott wegen ihrer Väter immer noch überaus geliebt bleiben.¹¹

Während das 2. Vatikanische Konzil einen soliden und der Tradition entsprechenden Rahmen für die Diskussion der jüdisch-christlichen Beziehungen bereit stellte, unternahm es nicht den Versuch, alle Fragen zu lösen. Insbesondere ließ es die Frage offen, ob der Alte Bund heute noch in Kraft ist. Gibt es zwei Bünde, einen für Juden und einen anderen für Christen? Wenn ja, stehen die beiden als Phasen eines einzigen sich entwickelnden Bundes, eines einzigen Heilsplans Gottes in Beziehung zueinander? Dürfen Juden, welche sich dem Christentum anschließen, damit fortfahren, den jüdischen Bundespraktiken anzuhängen?

In dem halben Jahrhundert seit dem 2. Vatikanum sind bedeutende Beiträge für die katholische Bundestheologie durch Papst Johannes Paul II., Joseph Kardinal Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI.), Walter Kardinal Kasper, den Katechismus der Katholischen Kirche und die Päpstliche Bibelkommission erbracht worden. Mit diesen Beiträgen und auch mit einigen Schriften von geringerer Autorität können wir einen Weg durch das Dickicht der Kontroverse finden.

Der Bund Gottes als Zusage und als Vertrag

Ein Ausgangspunkt ist der Begriff „Alter Bund“, der manchmal deshalb Kritik erfährt, weil das Adjektiv „alt“ die Vorstellung nahelegt, antiquiert oder gar überholt zu sein. Vielleicht weil ich nicht mehr der Jüngste bin, tue ich mich schwer damit, diese Kritik zu teilen. Wenn Menschen zum Beispiel vom „alten Land“ sprechen, meinen sie damit nicht, dass das alte nicht mehr länger existiert oder der Auflösung nahe ist. Jedenfalls ist der Begriff „Alter Bund“ fest verankert. Er taucht in den Schriften des Apostels Paulus auf und in vielen offiziellen Lehrdokumenten, einschließlich des 2. Vatikanums. Einige Autoren mögen es vorziehen, indem sie dem Brief an die Hebräer folgen, vom „ersten“ oder „früheren“ Bund zu sprechen.¹² All diese Begriffe lassen – wenn sie in sich selbst betrachtet werden – die Frage offen, ob der frühere Bund immer noch in Kraft ist oder nicht.

Dem Urteil der Schrift nach ist der Alte Bund selbst vielgestaltig. In der hebräischen Bibel lesen wir von einer ganzen Abfolge von Bündern, die vor dem Kommen Christi geschlossen

wurden: Bemerkenswert sind jene, die mit Noach, Abraham, Mose und David geschlossen wurden. Im Römerbrief spricht Paulus davon, dass den Juden „Bünde“ in der Mehrzahl gewährt worden seien.¹³ Das Vierte Eucharistische Hochgebet im Römischen Messbuch preist Gott dafür, dass er seinem Volk „immer wieder“ seine Bünde angeboten habe.¹⁴ Der Begriff „Alter Bund“ könnte verwendet werden, um sich auf die ganze Abfolge zu beziehen, aber wenn Paulus den Begriff verwendet¹⁵, bezieht er sich offensichtlich auf das Mosaische Gesetz. Und das ist, so glaube ich, die normale Praxis der Christen. Der Alte Bund par excellence ist jener vom Sinai.

Der Begriff „Bund“ ist die gebräuchliche Übersetzung des hebräischen „b’rith“ und des griechischen „diatheke“. Die Gelehrten unterscheiden im Allgemeinen zwischen zwei Typen des Bundes: der Bundeszusage und dem Bundesvertrag. Die Bundeszusage ist nach dem Vorbild des freien königlichen Dekrets ein göttliches Geschenk ohne jede Bedingung und wird für gewöhnlich als unwiderruflich verstanden. Ein Beispiel wäre der Bund Gottes mit Noach und seinen Nachkommen.¹⁶ Gott macht ein immerwährendes Versprechen, alle lebenden Geschöpfe nicht mehr durch eine weitere Flut zu zerstören, jener gleich, die gerade nachgelassen hatte. Der Bund, welcher Abraham zum Vater vieler Völker machte¹⁷, sowie die Verheißung an David, ihm in seinem Sohn ein immerwährendes Königtum zu verleihen¹⁸, werden ohne vorheriges Verdienst und gleichsam einseitig gewährt. Sie sind ebenso ohne jede Bedingung und unwiderruflich, natürlich nur in ihrer tiefsten Bedeutung.

Das erste Beispiel eines unter Bedingungen gewährten Bundes ist jener vom Sinai, wie er in der deuteronomistischen Tradition interpretiert wird. Er verheißt Segnungen für jene, welche seine Bedingungen einhalten, und droht mit Fluch für jene, die sie verletzen.¹⁹ Die Israeliten brachen fast unmittelbar darauf den Bund, indem sie das goldene Kalb anbeteten. Doch nach der Buße des Volkes errichtete Gott in seinem Erbarmen den Bund wieder neu. Jeremia lehrt, dass Israel den Sinaibund gebrochen hat, aber Gott ihnen einen „neuen Bund“ geben werde, indem er sein Gesetz in ihre Herzen legt und sie zu seinem Volk macht.²⁰

Der Begriff „b’rith“ wird für gewöhnlich mit „Bund“ übersetzt; doch hat diese Übersetzung die Tendenz, den zweiseitigen und an Bedingungen geknüpften Charakter des Angebotes hervorzuheben. Dasselbe Wort kann auch mit „Testament“ übersetzt werden; es wurde auch in der altlateinischen Version so wiedergegeben, bevor Hieronymus seine Vulgata erstellte. Der Begriff „Testament“ vermittelt besser die Vorstellung, dass Gott in freier Weise handelt, also aus reiner Großzügigkeit, und dass sein Geschenk nicht mit Bedingungen verknüpft ist. Das paradoxe Ineinander des Einseitigen und des Gegenseitigen,

¹³ Vgl. Röm 9,4.

¹⁴ „Sed et foedera pluribus hominibus obtulisti ...“, *Prex Eucharistica IV*, in: *Missale Romanum, Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002, p.592. In der geltenden deutschen Fassung des 4. Hochgebets wird der Singular verwendet („Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten“).

¹⁵ Vgl. 2 Kor 3,14; Gal 4,24-25.

¹⁶ Vgl. Gen 9,8-17.

¹⁷ Vgl. Gen 15,5-6 und 17,4-8.

¹⁸ Vgl. 2 Sam 7,8-16.

¹⁹ Siehe z.B. Dtn 30,15-20.

²⁰ Vgl. Jer 31,31-34.

⁹ DV 15; vgl. Lk 24,44; Joh 5,39; 1 Petr 1,10; 1 Kor 10,11.

¹⁰ DV 16.

¹¹ Vgl. NA 4.

¹² Vgl. Hebr 8,7; 9,1.18

des Bedingungsweisen und des Unbedingten, ist eines jener Elemente, welche die Frage verkomplizieren, ob denn der sogenannte „Alte Bund“ immer noch fort dauert.

Der Begriff „Neuer Bund“ wirft eine zusätzliche Reihe von Fragen auf. Die neutestamentlichen Verfasser entlehnen den Begriff aus Jer 31,31 und interpretieren ihn als eine Voraussage der neuen Heilsordnung, welche mit Christus und der Kirche in Kraft treten sollte.²¹ Gemäß den Berichten vom Letzten Abendmahl im Evangelium nach Lukas und im Ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther bezog sich Jesus auf den Kelch als „den neuen Bund in meinem Blut“.²² Die Evangelien nach Matthäus und Markus berichten nur, dass Jesus vom „Blut des Bundes“ gesprochen hat.²³

In beiden Versionen weist die Erwähnung des Blutes zurück auf die feierliche Vollziehung des Sinai-Bundes, als Mose das Volk mit dem Blut der geopfert Tiere besprengte und den Rest auf den Altar leerte.²⁴ Die Eucharistie ist daher das Bundesopfer, welches Gott und seine Kirche jeweils miteinander verbindet. Der „Neue Bund“ ist konstitutiv für das „Neue Volk Gottes“ oder das „Neue Israel“ – es handelt sich um Begriffe, welche das 2. Vatikanum als Bezeichnungen der Kirche Christi verwendet.

Im Römischen Kanon der Messe wird der Bund, welcher durch das Vergießen des Blutes Christi begründet wurde, als „neu“ und „ewig“ beschrieben.²⁵ Das Wort „ewig“ kommt vom Brief an die Hebräer, welcher vom „Blut eines ewigen Bundes“ spricht²⁶, wodurch Jesus die Schafe befähigt, Gottes Willen zu erfüllen. Das 2. Vatikanum spricht in *Dei Verbum* von der christlichen Heilsordnung als „neuem und endgültigen Bund“.²⁷ Die Vorstellung scheint zu sein, dass der frühere Bund bzw. diese Bünde nicht ewig oder endgültig waren, sondern zeitlich und vorbereitend.

Das Neue Testament weist in gewissen Abschnitten darauf hin, dass das Alte Gesetz oder der Alte Bund an ein Ende gekommen sind und ersetzt worden sind. Paulus zeichnet im Zweiten Brief an die Korinther einen Gegensatz zwischen dem Alten Bund, der auf Stein gemeißelt war und seinen früheren Glanz verloren hat, und dem Neuen Bund, welcher – durch den Geist auf menschliche Herzen geschrieben – bleibenden Bestand hat und strahlend leuchtet.²⁸ Im dritten und vierten Kapitel des Galaterbriefs zeichnet er einen scharfen Gegensatz zwischen den Bundesverheißungen, wie sie Abraham geschenkt wurden, und dem Gesetz, das in der Folge durch Mose gegeben wurde. Die zwei Bünde werden in diesem Abschnitt durch die beiden Söhne Abrahams, Ismael und Isaak, repräsentiert. Das Gesetz, so sagt er, war unser Zuchtmeister, bis Christus kam, aber es war nicht in der Lage, die Rechtfertigung zu schenken, und verliert seine Kraft, sobald Christus gekommen ist. Indem Christus die Verheißungen erfüllt, welche an Abraham ergangen sind, setzt er dem Alten Gesetz ein Ende.

Bibeltheologische Unterscheidungen und Klärungen

Im Zweiten Korintherbrief bezieht sich Paulus auf den „alten Bund“ als „Dienst, der zum Tod führt“ und der „verblasst“ ist.²⁹ Im Römerbrief spricht er von Christus als dem „Ende des Gesetzes“³⁰ und meint offensichtlich seine Beendigung, sein Ziel oder beides. Das mosaische Gesetz hört auf zu verpflichten, sobald sein Ziel erreicht worden ist. Die neue Ordnung kann das „Gesetz Christi“³¹ oder das „Gesetz des Geistes“³² genannt werden. Der Hebräerbrief enthält in Kapitel 7-10 eine ausführliche Diskussion der zwei Bünde, welche auf den zwei Priestertümern gründen, nämlich jenem des Levi und dem Christi, des Mittlers des Neuen Bundes. Das Alte Gesetz mit seinem Priestertum und Tempelopfern ist mit dem Kommen des Neuen verdrängt und von diesem abgelöst worden.

All diese Texte, welche die Kirche als Lehraussagen der kanonischen Schrift annimmt, müssen mit anderen versöhnt werden, welche in eine davon verschiedene Richtung zu weisen scheinen. Jesus lehrt in der Bergpredigt, dass er nicht gekommen ist, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern sie zu erfüllen³³, sogar wenn er hier eine Reihe von Antithesen aufgreift, in denen er bestimmte Regelungen im Gesetz des Mose sowohl ergänzt als auch korrigiert. In einem sehr wichtigen Abschnitt bekräftigt Paulus im Römerbrief, dass die Juden nur „gestrauchelt“ sind.³⁴ Sie sind Zweige, welche vom guten Olivenbaum abgebrochen worden sind. Doch sie sind dazu fähig, wieder eingepfropft zu werden, da sie von Gott wegen ihrer Vorfäter immer noch geliebt sind, dessen Geschenke und Berufung unwiderruflich sind.³⁵ Das scheint zu bedeuten, dass das jüdische Volk trotz des Versagens als Gruppe, Christus als Messias anzunehmen, immer noch in einer Art von Bundesbeziehung mit Gott verbleibt.

Die Achtung der Kirche für die Heilige Schrift ist derart, dass katholische Interpreten nicht frei sind, irgendeinen dieser neutestamentlichen Textabschnitte zu verwerfen, so als ob der eine einem anderen widersprechen könnte. Die systematische Theologie muss einen Weg suchen, diese miteinander zu versöhnen und in eine Synthese zu bringen. Die Aufgabe ist, so glaube ich, durchführbar, wenn wir gewisse notwendige Unterscheidungen vornehmen. Thomas von Aquin, der eine Vielzahl von patristischen und mittelalterlichen Autoritäten aufnahm, unterschied die sittlichen, zeremoniellen und rechtlichen Gebote des Alten Gesetzes.³⁶ Teilweise von seinen Reflexionen inspiriert, finde ich es nützlich, drei Aspekte des Alten Bundes zu unterscheiden: als Gesetz, als Verheißung und als interpersonale Beziehung mit Gott. Das Gesetz wiederum kann in das sittliche und in das zeremonielle unterschieden werden.

Das sittliche Gesetz des Alten Testaments ist in seinen Wesenszügen dauerhaft. Der Dekalog, der am Sinai gegeben wurde, ist in seinem Kern eine Neuverlautbarung des Gesetzes der Natur, das in alle menschlichen Herzen noch vor jeder positiven göttlichen Gesetzgebung eingeschrieben ist. Die Gebote, welche das natürliche Sittengesetz widerspiegeln und im Neuen

²¹ Vgl. Hebr 8,8-13; 10,16; siehe auch 2 Kor 3,3.

²² Lk 22,20; 1 Kor 11,25.

²³ Vgl. Mt 26,28; Mk 14,24.

²⁴ Vgl. Ex 24,5-8.

²⁵ Vgl. die Wandlungsworte über den Kelch mit Wein: „Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti ...“ – *Præx Eucharistica I seu Canon Romanus*, in: *Missale Romanum*, a.a.O., p.575.

²⁶ Vgl. Hebr 13,20.

²⁷ Vgl. DV 4.

²⁸ Vgl. 2 Kor 3,3.

²⁹ Vgl. 2 Kor 3,7-10.

³⁰ Röm 10,4.

³¹ 1 Kor 9,21; Gal 6,2.

³² Röm 8,2.

³³ Vgl. Mt 5,17.

³⁴ Röm 11,11.

³⁵ Vgl. Röm 11,13-24.

³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *STh I-II q.98-105*, insbesondere q.99 a.2-4.

Testament wieder bestätigt wurden, sind für Christen bindend. Aber, wie der heilige Thomas in der *Summa Theologiae* erklärt³⁷, enthält das mosaische Gesetz Hinzufügungen im Hinblick auf die besondere Berufung und Situation des jüdischen Volkes. Der Dekalog selbst, so wie er in den Büchern Exodus und Deuteronomium gegeben ist, enthält gemeinsam mit den sittlichen Vorschriften auch einige zeremonielle.

Jene Anordnungen, welche über das natürliche Sittengesetz hinausgingen, konnten modifiziert werden. Indem die Kirche das Gesetz einem neuen Stadium in der Heilsgeschichte anpasste, war sie befähigt, das Sabbatgebot vom letzten Tag der Woche auf den ersten zu übertragen und das mosaische Bilderverbot aufzuheben. Das Neue Gesetz³⁸ ist in seinen sittlichen Weisungen noch viel mehr als eine Wiederverlautbarung des Alten. Das Gesetz wird insofern ausgeweitet, als es nun auf alle Völker und Zeiten ausgedehnt ist und diese einlädt, in eine Bundesbeziehung mit Gott einzutreten. Es ist insofern vertieft, als Christus es verinnerlicht und radikalisiert, indem er Einstellungen und Absichten vorschreibt, welche zuvor keine Angelegenheiten der Gesetzgebung waren.

Und am wichtigsten: Christus schenkt den Heiligen Geist, der das Neue Gesetz in die Herzen aller einschreibt, die ihn empfangen. Das „Gesetz des Geistes und des Lebens“³⁹ verdient gemäß dem heiligen Thomas ein Gesetz genannt zu werden, da der ins menschliche Herz eingegossene Heilige Geist sowohl den Geist erleuchtet als auch die Gemütsbewegungen in Beständigkeit auf Akte der Tugend hinlenkt. Obwohl das Gesetz des Geistes besonders für jene charakteristisch ist, welche in die Kirche eingetreten sind, fügt der heilige Thomas die Bestimmung hinzu, dass zu allen Zeiten einige zum Neuen Bund gehört haben. Es wäre ein Fehler anzunehmen, dass das Gebot der Liebe nur mit dem Kommen Jesu erschienen sei. Sogar im Alten Testament wird die Liebe zu Gott und zum Nächsten als eine grundlegende Verpflichtung angesehen.⁴⁰

Jene, welche den Alten Bund als tot und überholt betrachten, denken im Allgemeinen an seine gesetzmäßigen Vorschriften, besonders an solche, die mit dem Kult zu tun haben, wie dies in den Paulusbriefen und im Brief an die Hebräer behandelt wird. Die Einengungen des Paulus bezüglich des mosaischen Gesetzes finden sich besonders im Zweiten Brief an die Korinther⁴¹ und im Brief an die Galater⁴², wo er die Position einiger Judenchristen heftig zurückweist, die danach trachteten, Mitgliedern der Kirche die Beschneidung aufzuerlegen. Paulus besteht darauf, dass Christen nicht verpflichtet sind, die Riten des Alten Gesetzes zu halten. Der Brief an die Hebräer, welcher wesentlich eine Abhandlung über das Priestertum darstellt, lehrt, dass mit dem Aufhören des levitischen Priestertums und der Tempelopfer der Alte Bund bis zu jenem Umfang ersetzt wurde: „Denn sobald das Priestertum geändert wird, ändert sich notwendig auch das Gesetz.“⁴³ Das frühere Gebot wurde beiseite gestellt, da eine „bessere Hoffnung“⁴⁴ und ein „besserer Bund“⁴⁵ einge-

führt worden sind. „So hebt Christus das erste auf, um das zweite in Kraft zu setzen.“⁴⁶

Fortdauer göttlicher Verheißung

Die Päpstliche Bibelkommission legt im Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“⁴⁷ eine tiefeschürfende Diskussion des Bundes vor und schließt damit, dass Paulus das Bundesgesetz des Sinai für vorläufig und als nicht ausreichend ansieht.⁴⁸ Es erklärt, dass der Hebräerbrief verkündet, die kultischen Einrichtungen des „ersten Bundes“ seien nun „deshalb abgeschafft worden, um dem Opfer und Priestertum Christi Platz zu machen.“⁴⁹

Erst nach einigen Jahrzehnten der erhitzten Kontroverse erreichte die Kirche einen Konsens darüber, dass Christen, besonders jene heidnischer Abstammung nicht an die Beschneidung und die jüdischen Speisegesetze gebunden waren. Jesus selbst war natürlich beschnitten worden und hatte das Gesetz „in vollem Umfang, selbst die geringsten Gebote“, gehalten, wie dies der Katechismus der Katholischen Kirche formuliert⁵⁰, obwohl die Pharisäer ihn als nicht ausreichend gesetzestreu ansahen. Mit der Hilfe der weiteren Offenbarung entschieden die Leiter der Kirche, dass bekehrte Heiden nicht durch jüdische Speisegesetze gebunden seien.⁵¹ Aber sogar nach jener Entscheidung erlaubte Paulus dem Timotheus, sich beschneiden zu lassen, da er aus jüdischem Elternhaus stammte.⁵²

Sogar im Hinblick auf die zeremoniellen Gesetze und Institutionen ist der Neue Bund nicht einfach eine Abschaffung des Alten, sondern vielmehr seine Erfüllung. Gemäß der christlichen Theologie ist Christus der neue Mose, der neue Aaron, der neue David und der neue Tempel. Thomas von Aquin erklärt im Detail, wie die Sakramente des neuen Gesetzes das erfüllen, was in jenen des Alten Gesetzes im Schatten vorausgebildet war. Die Taufe als das Sakrament des Glaubens folgt der Beschneidung.⁵³ Die Eucharistie, so sagt er, wird unter verschiedenen Aspekten durch verschiedene Einrichtungen des Alten Gesetzes vorausgebildet: durch das Opfer des Melchisedek, den Versöhnungstag, das Manna und besonders durch das Paschalamm.⁵⁴ In einem anderen Abschnitt zeigt der heilige Thomas die verschiedenen hohen Feste des Alten Gesetzes und ihre Anti-Typen im Neuen auf.⁵⁵ Das Pascha zum Beispiel wird zum österlichen Triduum. Das jüdische Pfingsten, welches das Geschenk des Alten Gesetzes feierte, gibt dem christlichen Pfingsten Raum, welches das Geschenk des Heiligen Geistes in Erinnerung ruft. Das Neumondfest stellt die Feste der seligen Jungfrau Maria im Voraus dar und gibt ihnen Raum, da Maria das Licht jener Sonne widerspiegelt, welche Christus ist.

Im Hinblick auf das zeremonielle Gesetz können wir darum sagen, dass der Alte Bund in einem gewissen Sinn aufgehoben

³⁷ Vgl. STh I-II q.98 a.5.

³⁸ Vgl. STh I-II q.106-108.

³⁹ Röm 8,2.

⁴⁰ Vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18.34.

⁴¹ Vgl. 2 Kor 3,4-18.

⁴² Vgl. Gal 5,1-12.

⁴³ Hebr 7,12.

⁴⁴ Vgl. Hebr 7,18.

⁴⁵ Vgl. Hebr 7,22.

⁴⁶ Hebr 10,9.

⁴⁷ Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, 24. Mai 2001, dt. als Nr. 152 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

⁴⁸ Vgl. ebd., Nr. 41.

⁴⁹ Vgl. ebd., Nr. 42; vgl. Hebr 7,18-19; 10,9.

⁵⁰ Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München-Vatikan 2003, Nr. 578.

⁵¹ Vgl. Apg 15.

⁵² Vgl. Apg 16,1-3.

⁵³ Vgl. STh III q.66 a.2.

⁵⁴ Vgl. STh III q.73 a.6.

⁵⁵ Vgl. STh I-II q.103 a.3 ad 4.

ist, während er zugleich erfüllt ist. Das Gesetz Christi gibt der Tora des Mose ihre endgültige Interpretation. Doch behalten die alten Riten ihren Wert als Zeichen dessen, was kommen sollte. Das Priestertum, der Tempel und die Opfer sind nicht ausgelöscht; sie leben in Christus und der Kirche auf eine noch vortrefflichere Art und Weise fort.

Der heilige Augustinus und in der Folge Thomas von Aquin und viele mittelalterliche Lehrer stellten in Abrede, dass die jüdischen Riten irgendeine rettende Wirksamkeit besaßen, auch nicht für die Juden.⁵⁶ Das Konzil von Florenz lehrte in seinem Dekret für die Kopten, dass die gesetzlichen Richtlinien des alten Israel, einschließlich der Beschneidung und des Sabbats, nach der Verkündigung des Evangeliums nicht mehr länger beobachtet werden sollten und dass Konvertiten aus dem Judentum ihre jüdischen rituellen Praktiken aufgeben müssten.⁵⁷

In einem Brief an Jean-Marie Cardinal Lustiger, den damaligen Erzbischof von Paris, fragte Michael Wyschogrod in pointierter Weise, was der Kardinal damit meinte, als er geschrieben hatte: Als er ein Christ geworden sei, habe er nicht aufgehört, ein Jude zu sein und sei der jüdischen Tradition nicht entflohen. Für Wyschogrod scheint es, die jüdische Identität würde die Beobachtung der Tora und der jüdischen Tradition verlangen. Indem die Kirche bekehrten Juden die Beobachtung der Tora verboten hat, erklärt er, verfiel die Kirche einem Supersessionismus⁵⁸, von welchem sie sich heute selbst zu lösen sucht.⁵⁹ In einer möglichen Antwort hätte Lustiger aufzeigen können, dass gemäß der Lehre des heiligen Paulus, welche für die Christen normativ ist, die Beschneidung und das mosaische Gesetz zumindest für Christen ihren heilbringenden Wert verloren haben und in diesem Sinn „abgelöst“ worden sind. Aber ich möchte nicht leugnen, dass die Beobachtung einiger dieser Vorschriften durch Juden, welche Christen geworden sind, erlaubt oder sogar empfehlenswert sein könnte als Weg, sich die Verwurzelung des Christentums im Alten Bund in Erinnerung zu rufen.

Unter der zweiten Rücksicht ist der Alte Bund eine Verheißung. In sich selbst ist dies ein Aspekt der Gemeinsamkeit zwischen Christen und Juden, da beide Gruppen sich dessen bewusst sind, die geschichtliche Erfüllung des messianischen Zeitalters zu erwarten. Während die Juden immer noch auf die Ankunft jenes Zeitalters hoffen, verstehen es die Christen als bereits im Gange, obwohl sie die Vollendung in der Endzeit erwarten.

Die Verheißung des Landes an Abraham⁶⁰ bezieht sich wörtlich auf das Territorium von Kanaan, wo er und seine Nachkommen sich ansiedeln sollten, und erfüllte sich geschichtlich in den späteren Jahrhunderten. Das Königtum, welches dem Sohn Davids verheißен wurde⁶¹, ist teilweise im Königtum des

Salomo erfüllt, wurde aber in seinen konditionalen Aspekten wegen der Sünden des Königs und des Volkes außer Kraft gesetzt.

Die Verheißungen haben jedoch eine tiefere geistliche Bedeutung, welche unversehrt bleibt. In den Seligpreisungen deutet Jesus das „Land“, welches dem Abraham verheißен wurde, in einem geistigen Sinn als das Königreich des Himmels, das heißt, als die neue Erde, welche von den Heiligen im ewigen Leben bewohnt werden soll.⁶² Paulus versteht unter der „Nachkommenschaft Abrahams“ all jene, welche am Glauben Abrahams teilhaben.⁶³ Das davidische Königtum wird im Neuen Testament zur glorreichen Herrschaft des auferstandenen Christus, des Sohnes David. Und die neutestamentlichen Verfasser sehen das Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche als Verwirklichung des „Neuen Bundes“, welcher von Jeremia vorhergesagt worden war.⁶⁴

Die Päpstliche Bibelkommission zieht daraus die richtige Schlussfolgerung, „dass die ersten Christen das Bewusstsein besaßen, sich in einer tiefen geschichtlichen Übereinstimmung mit dem Plan eines Bundes zu befinden, den der Gott Israels im Alten Testament geoffenbart und verwirklicht hat. Israel steht weiter zu Gott in einer Bundesbeziehung, denn der Verheißungsbund ist endgültig und kann nicht außer Kraft gesetzt werden. Doch hatten die ersten Christen das Bewusstsein, in einer neuen Phase dieses Planes zu leben, die durch die Propheten angekündigt worden war und durch das Blut Christi heraufgeführt wurde, das ‚Bundesblut‘, das seinen Namen dadurch verdiente, dass es aus Liebe vergossen war.“⁶⁵

Definitive Erfüllung des Bundes in Christus

Man könnte fragen, ob es irgendwelche Verheißungen an Israel gibt, welche noch nicht in Christus erfüllt sind und die darauf harren, auf irgendeine andere Art und Weise erfüllt zu werden. Braucht es immer noch das Judentum, um auf diese weiteren Möglichkeiten hinzuweisen? Paulus antwortet: Jesus Christus „ist das Ja zu allem, was Gott verheißен hat.“⁶⁶ Nichts ist unvollständig in der Erfüllung durch Christus von dem, was im Alten Testament verheißен und vorausgebildet wurde. Es ist natürlich wahr, dass die Menschen immer noch auf volle Weise in jene Erfüllung eintreten müssen. Gott leitet die Auserwählten immer noch hin zur Fülle der Wahrheit und des Lebens in Christus. Die Christen selbst wachsen immer noch auf ihn hin, der das Haupt des Leibes ist⁶⁷, und werden einverleibt in Gottes heiligen Tempel.⁶⁸

In dieser Sichtweise verweist das Judentum nicht auf Möglichkeiten hin, welche Christus nicht zu erfüllen vermochte. Aber das Zeugnis der Juden für ihre Tradition hilft den Christen dabei, die Grundlagen ihres eigenen Glaubens zu verstehen. Indem sie ein lebendiges Zeugnis für die Hoffnung Israels und die alten Verheißungen abgeben, können die gläubigen Juden die Christen inspirieren und stärken, welche Anteil an derselben Hoffnung und denselben Verheißungen haben, allerdings auf neue Art und Weise.

⁵⁶ Vgl. z.B. Augustinus, De mendacio 5,8, in: PL 40,494; Thomas von Aquin, STh I-II q.103 a.2-4.

⁵⁷ Konzil von Florenz, Bulle über die Union mit den Kopten und Äthiopiern „Cantate Domino“, 4. Februar 1442, in: DH 1330-1353, hier: 1348.

⁵⁸ Damit ist offenbar die Auffassung gemeint, der Neue Bund hätte den Alten nicht im Sinne einer Erfüllung und des Bewahrens von Wesentlichem „abgelöst“, sondern im Sinne einer Aufhebung und Negation, was in die Nähe des Markionismus käme.

⁵⁹ Vgl. Michael Wyschogrod, Brief an Jean-Marie Cardinal Lustiger, 28. Juli 1989, in: ders., Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids/Michigan – Cambridge 2004, 203-210.

⁶⁰ Vgl. Gen 13,14-18.

⁶¹ Vgl. 2 Sam 7,21-29.

⁶² Vgl. Mt 5,5.

⁶³ Vgl. Röm 9,8; Gal 3,15-18.29;

⁶⁴ Jer 31,31-34; vgl. Hebr 8,8-12.

⁶⁵ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, a.a.O., Nr. 42; vgl. Offb 1,5b-6.

⁶⁶ 2 Kor 1,20.

⁶⁷ Vgl. Eph 4,15.

⁶⁸ Vgl. Eph 2,21-22.

Der Alte Bund wurde vorherrschend im Begriff des Gesetzes und der Verheißungen, die es enthält, verstanden. Aber im Licht des modernen Personalismus wird eine andere Dimension noch mehr offenkundig: Der Bund ist eine interpersonale Beziehung zwischen Gott und seinem auserwählten Volk. In seinem Buch „Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund“ bemerkte Kardinal Ratzinger: „Denn nach dem Bund fragen, bedeutet ja, fragen, ob und welche Beziehung es denn zwischen Gott und Mensch geben könne.“⁶⁹ All den Gesetzen und Verheißungen liegt eine Liebesbeziehung zugrunde, welche die Heilige Schrift ohne Zögern ganz einfach als eine „Ehe“ beschreibt.⁷⁰ In dieser Ehe bleibt Gott seinem Partner auch angesichts menschlicher Untreue treu.

Dem Bund liegt die Verheißung zugrunde: „Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein.“⁷¹ Im Christentum versteht sich die Kirche selbst in ihrem Sein als das neue Volk Gottes.⁷² Aber dieser Anspruch legt den Streit über den Status des Alten Israel nicht bei, des Volkes des ersten Bundes. Hört Israel auf, das Volk Gottes zu sein?

Der Schlüsseltext für eine Antwort auf diese Frage scheint für Christen in Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefs zu finden zu sein. Der Gedankengang des Paulus in diesen Kapiteln ist außergewöhnlich komplex und hat eine Vielzahl von Interpretationen hervorgerufen. Vielleicht hatte Paulus selber die Absicht, manche Fragen offen zu lassen. Er lässt den Abschnitt mit einem Ausruf ehrfurchterfüllter Demut vor den unbegreiflichen Wegen Gottes enden: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“⁷³

Ohne vorzutäuschen, eine endgültige Lösung geben zu wollen, werde ich versuchen, einige Elemente einer vertretbaren katholischen Position aufzuzeigen. Paulus lehrt in diesem Abschnitt klar, dass Gott sein Volk nicht verworfen hat, denn seine Gaben und Berufung sind unwiderruflich. Was die Erwählung betrifft, so sind sie unaufhörlich geliebt um ihrer Vorväter willen. Ebenso, sagt er, werden die Kinder Israels, „wenn sie nicht am Unglauben festhalten, wieder eingepfropft werden“ in den Ölbaum, von dem sie abgeschnitten worden sind.⁷⁴ Er sagt voraus, dass am Ende „ganz Israel gerettet werden wird“⁷⁵ und dass ihre Versöhnung und ihr voller Einschluss „Leben aus dem Tod“ bedeuten wird.⁷⁶ Gottes fortwährende Liebe und Treue zu seinen Verheißungen zeigen an, dass der Alte Bund in einem seiner wichtigsten Aspekte immer noch in Kraft ist: nämlich in Gottes gnadenhafter erster Liebe für sein erwähltes Volk.

Papst Johannes Paul II., dessen Theologie zutiefst vom Personalismus geprägt war, sprach von den Juden als einem Bundesvolk. In einer Ansprache in Rom erörterte er am 31. Okt. 1997 die Tat der göttlichen Erwählung, welche jenes Volk ins Dasein rief:

„Dieses Volk wird von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, zusammengerufen und geführt. Seine Existenz ist

also nicht eine rein von der Natur oder Kultur bedingte Tatsache in dem Sinne, dass der Mensch die Ressourcen seiner eigenen Natur durch die Kultur entfaltet. Es handelt sich vielmehr um einen übernatürlichen Sachverhalt. Dieses Volk hält gegenüber allem und gegen alles stand, weil es das Volk des Bundes ist und weil Gott – trotz der Untreue der Menschen – seinem Bund treu ist. Diesen Grundsatz zu missachten bedeutet, den Weg des Markionismus einzuschlagen, dem sich die Kirche schon seinerzeit scharf widersetzt hatte im Bewusstsein ihrer lebensnotwendigen Verbindung mit dem Alten Testament, denn ohne es ist das Neue Testament selbst seines Sinnes entleert.“⁷⁷

Das 2. Vatikanische Konzil stellte die tiefe Wahrheit heraus, dass das Mysterium Israels und das Mysterium der Kirche auf Dauer miteinander verbunden sind: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“⁷⁸ Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie ein Zweig ist, welcher dem Ölbaum Israels eingepfropft ist. Papst Johannes Paul II. war sich dieser Verwandtschaft tief bewusst. In seiner Ansprache in der Synagoge von Rom stellte er am 13. April 1986 klar heraus: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“⁷⁹

In Kontinuität mit dem 2. Vatikanum und der früheren katholischen Tradition sah Johannes Paul II. die beiden Bundeschlüsse als innerlich aufeinander bezogen an. Der alte ist eine Vorausschau und Verheißung des neuen; der neue ist die Enthüllung und Erfüllung des alten. Der Neue Bund dient „der Vollendung dessen ...“, was seine Wurzeln in der Berufung Abrahams, in dem mit Israel geschlossenen Bund vom Sinai und in all dem reichen Erbe der durch Gott inspirierten Propheten hat. Bereits Hunderte von Jahren vor der Vollendung wurde in den Heiligen Schriften der gegenwärtig gemacht, den Gott senden würde, sobald die Zeit dafür reif sei: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn ...“ (Gal 4,4)⁸⁰

Ein einziger Heilsweg in Jesus Christus

Einige Christen sprechen in ihrem Eifer, einen unausgegorenen Supersessionismus zu überwinden, dem Alten Testament eine unabhängige Gültigkeit zu. Sie beschreiben den alten und neuen Bund als zwei „voneinander getrennte, aber gleichwertige“ Wege zur Erlösung; der eine sei für Juden vorgesehen, der andere für Heiden. Der Kommentator Roy H. Schoeman merkt richtigerweise an, diese These sei so präsentiert worden, als ob sie die einzige logische Alternative gegenüber einem Supersessionismus wäre, obwohl sie völlig unvereinbar ist mit den wesentlichen Glaubensüberzeugungen der Christenheit und mit

⁶⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, in: Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Bad Tölz 2005⁴, 47-79, hier 77.

⁷⁰ Vgl. Hos 2 und 11; Ez 16.

⁷¹ Vgl. u.a. Ez 36,28; Lev 26,12; Jer 7,23.

⁷² 1 Petr 2,9-10; Offb 21,3.

⁷³ Röm 11,33.

⁷⁴ Röm 11,23.

⁷⁵ Röm 11,26; vgl. 11,12.

⁷⁶ Vgl. Röm 11,15.

⁷⁷ Johannes Paul II., Ansprache beim Kolloquium über „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ vom 31. Oktober 1997, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 28. November 1997, S. 7; orig. franz. in: L'Osservatore Romano, 1. November 1997.

⁷⁸ NA 4.

⁷⁹ Deutsch in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 18. April 1986, S. 9f; italienischer Wortlaut in: AAS 78 (1986) 1117-1123.

⁸⁰ Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, hg. von Vittorio Messori, Hamburg 1994, 128.

den Worten Jesu selbst im Neuen Testament.⁸¹ Auch Joseph Fitzmyer tritt in seinem wissenschaftlichen Kommentar zum Römerbrief der Theorie von zwei getrennten Heilswegen entgegen: Es sei schwerlich einzusehen, wie Paulus sich zwei unterschiedliche Heilswege vorstellen könnte – einen getrennt von Christus durch Gott für die Juden verwirklichten und einen anderen durch Christus für die Heiden und die gläubigen Juden. Das würde seiner ganzen These der Rechtfertigung und Errettung durch die Gnade für all jene, welche an das Evangelium von Jesus dem Christus glauben, widersprechen. Die einzige Grundlage der Mitgliedschaft im neuen Volk Gottes sei für Paulus der Glaube an Christus Jesus.⁸²

Es ist undenkbar, dass Paulus in diesen Kapiteln des Römerbriefs das Heil für die Juden getrennt von Christus vorlegen wollte. Er widmete einen Großteil seines Dienstes dem Bestreben, seine jüdischen Mitgenossen zu evangelisieren. Gerade im Abschnitt, worin er von Gottes bleibender Liebe für Israel spricht, bekennt er seine große Betrübnis und Qual über den Unglauben Israels. Er wäre, wie er sagt, bereit, verflucht zu werden und von Christus abgeschnitten zu werden um seiner Brüder willen, seiner Angehörigen dem Blute nach, die Jesus nicht als Messias angenommen haben.⁸³

Die katholische Kirche lehrt klar, dass niemand wegen Unglaubens oder unvollständigen Glaubens verdammt werden wird, wenn er nicht gegen das Licht gesündigt hat. Jene, die in ihrem eigenen Leben mit gutem Willen den Regungen der Gnade Gottes folgen, sind auf dem Weg zur Erlösung.⁸⁴ Für sie ist es nicht verlangt, den Glauben an Christus zu bekennen, wenn sie nicht oder bis sie nicht in einer Lage sind, ihn als Messias und Herrn anzuerkennen. Die Tatsache, dass Juden und Christen ehrliche Differenzen über diesen Punkt haben, ist ein machtvoller Anreiz für den Dialog zwischen ihnen.

Johannes Paul II. gab sich nicht damit zufrieden, das Judentum und die Christenheit ihre jeweils voneinander getrennten

Wege gehen zu lassen. In einer Ansprache in Mainz rief er zum fortwährenden Dialog „zwischen dem Gottesvolk des von Gott niemals gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes“ auf.⁸⁵ Er drückte Hoffnung für eine schließliche Versöhnung in der Fülle der Wahrheit aus. Im Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“ schrieb er 1994 über das Judentum: „Dieses außergewöhnliche Volk trägt weiterhin die Zeichen der göttlichen Erwählung in sich. ... Ich freue mich, dass mein Diener auf dem Stuhl Petri in die nachkonziliare Zeit fällt, da die Inspiration, durch welche die Konstitution ‚Nostra aetate‘ angeleitet wurde, konkrete Formen annimmt. Auf diese Weise findet eine Annäherung zwischen diesen beiden großen Teilen der göttlichen Erwählung, zwischen dem Alten und dem Neuen Bund, statt. ... Wann sich das Volk des Alten Bundes in dem des Neuen zu erkennen vermag, bleibt natürlich dem Heiligen Geist überlassen. Wir Menschen sind nur darum bemüht, ‚keine Hindernisse in den Weg zu legen.‘“⁸⁶

Das letzte Wort sollte vielleicht Papst Benedikt XVI. überlassen werden. In einer Reihe von Interviews aus den 1990er Jahren, veröffentlicht unter dem Titel „Gott und die Welt“⁸⁷, anerkennt er, dass es „die vielfältigsten Theorien“ über das Ausmaß gibt, in welchem das Judentum seit dem Kommen Christi ein gültiger Lebensweg geblieben ist. „Als Christen sind wir davon überzeugt, dass das Alte Testament inwendig auf Christus hin ausgerichtet ist“ und dass das Christentum, anstatt eine neue Religion zu sein, einfach „das mit Christus neu gelesene Alte Testament“ ist. Wir können sicher sein, dass Israel einen besonderen Platz in Gottes Plänen hat und heute eine besondere Sendung zu erfüllen hat. Die Juden stehen „weiterhin in der Treue Gottes“, und – so glauben wir – sie werden „am Ende mit uns in Christus zusammenfinden“. Wir erwarten „den Augenblick, an dem auch Israel zu Christus Ja sagen wird“, aber bis zu jenem Augenblick müssen wir alle, Juden und Christen, „an der Geduld Gottes teilhaben“, dessen Treue wir versichert sein können.

Weil die Christen daran glauben, dass der Sohn Gottes unter uns gelebt hat, möchten sie ihn bekannt machen, ihn geliebt, gepriesen und bezeugt sehen sowie im Gehorsam von so vielen Menschen wie möglich anerkannt wissen. Sie möchten, dass die ganze Welt aus der Lehre Christi Nutzen zieht und sich der Fülle des sakramentalen Lebens erfreut. Aber sie werden sich auch bemühen, geduldig zu sein in der Erwartung der vorbestimmten Zeit. Alles von uns, Juden und Christen gleicherweise, sind von Gottes Geduld abhängig, wenn wir danach streben, dem Bund treu zu sein und in seine tiefste Bedeutung einzutreten.

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

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

E-mail: b08031968@googlemail.com

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

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

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

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

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

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

Für Auslandsüberweisungen:

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

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

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

ISSN 1612-6165

⁸¹ Vgl. Roy H. Schoeman, *Salvation is From the Jews. The Role of Judaism in Salvation History*, San Francisco 2003, 352f.

⁸² Vgl. Joseph A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, 620; vgl. Röm 1,16.

⁸³ Vgl. Röm 9,3.

⁸⁴ Vgl. LG 16.

⁸⁵ Johannes Paul II., *Ansprache im Rahmen seines Pastoralbesuchs in Deutschland beim Treffen mit Vertretern der jüdischen Gemeinde in Mainz*, 17. November 1980, Nr. 3, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 104; vgl. Röm 11,29.

⁸⁶ Johannes Paul II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, a.a.O., 127.

⁸⁷ Vgl. im folgenden: Joseph Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 2000, 127-128.

Der Katholik und die Kunst*Antwort an einige Kritiker*

Suum cuique pulchrum est:
Das Eigene gefällt jedem besser.
 CICERO, Tusculanae disputationes, 5, 63

Es sind zwar nur wenige Stimmen gewesen, die sich mit unserem Artikel über „die Anbetung der Kunst“¹ kritisch befaßt haben. Doch waren sie typisch für den Integralismus, der offenbar immer noch in gewissen Kreisen der Kirche vorhanden ist. Bekanntlich spielte der Begriff „Integralismus“ schon in dem berühmten Gewerkschaftsstreit zwischen der Kölner und Berliner Richtung vor dem ersten Weltkrieg eine große Rolle. Die einen wollten den katholischen Arbeitern nur das Recht konzederieren, in katholischen Gewerkvereinen für ihre Interessen zu kämpfen, während die anderen – naheliegenderweise – sich nur vom Zusammenschluß der katholischen und evangelischen Seite zu christlich-sozialen Gewerkschaften Seite eine durchschlagende Wirkung für die Interessen der nicht sozialistischen Arbeiterschaft versprachen.² Im weiteren Sinne gebraucht man den Begriff, um jene Gruppierung zu bezeichnen, die nicht bereit ist, die Eigenständigkeit der einzelnen Lebensbereiche anzuerkennen. Vielmehr würde sie diese alle am liebsten im Sinne einer umgreifenden Theokratie der Herrschaft der Theologie unterwerfen. Manche werden hier sogleich an die Piusbruderschaft denken. Doch sie lehnt zwar die Religionsfreiheit ab, betont aber andererseits durchaus den Unterschied der einzelnen Sachbereiche, der auch für sie darin zum Ausdruck kommt, daß der Staat für den weltlichen Bereich, die Kirche jedoch für den geistlichen zuständig sei.

Im Sinne eines solchen Integralismus haben sich nun einige, Gottseidank allerdings nur wenige Stimmen gegen unseren Artikel gewandt und betont, die Kunst müsse doch in jedem Falle katholisch sein und bleiben. Gegen diese Forderung hat sich schon Karl Muth (1867-1944) immer wieder im „Hochland“ ausgesprochen, doch offenbar ohne durchschlagenden Erfolg. Denn trotz einer ganzen Reihe hervorragender katholischer Schriftsteller, die unsere Zeit hervorgebracht hat, begegnet man der Kirche heute immer noch in literarischen und Künstlerkreisen mit größtem Mißtrauen, sodaß man mit gewissen Einschränkungen, die logischerweise für alle soziologischen Pauschalurteile gelten, sagen kann, daß die Kirche nach der Arbeiterschaft auch die Welt der Literatur und Kunst weitgehend verloren hat!

Damit wollen wir keineswegs für einen Absolutheitsanspruch der Kunst eintreten und sie zu einem von Gesellschaft und Religion losgelösten Abstraktum machen, wie eine Leserin schrieb. Wer unseren Artikel gelesen hat, sieht sofort, daß genau das Gegenteil der Fall ist und wir uns vehement gegen jene Fülle von Schamlosigkeiten und Blasphemien gewandt haben, die heute im Namen der Freiheit der Kunst aus allen Kübeln über unser armes Haupt ausgegossen werden.

Auf der anderen Seite ist die Forderung nach katholischer Kunst durchaus kritisch zu hinterfragen. Auch heute registrieren wir es immer wieder mit Vergnügen, daß dezidiert katholische Freunde uns an Festtagen mit Eichendorff-Ausgaben beschenken, denn *er* war katholisch, während Eduard Mörike, der nach unserem unmaßgeblichen Urteil uns ebenfalls Lyrik von beispielloser Schönheit und Ausdruckskraft geschenkt hat, hintansteht. *Er* war ja nun einmal evangelisch, ja zeitweise sogar evangelischer Pastor! Es verhält sich mit der katholischen Kunst ähnlich wie mit der christlichen oder katholischen Philosophie. Auf der einen Seite ist sie zwar durchaus ancilla theologiae (Magd der Theologie): helfen uns doch die philosophischen Begriffe und Überlegungen, die Geheimnisse der Offenbarung bis zu einem gewissen Grade zu erfassen und uns verständlich zu machen. Auf der anderen Seite aber stützt sich die Philosophie gerade nicht auf die göttliche Offenbarung, sondern allein auf unsere natürliche Erkenntniskraft und es war gerade der hl. Thomas von Aquin, den die Leserbriefschreiberin sonderbarerweise gegen uns anführt, der den Unterschied der beiden Disziplinen und Erkenntnisquellen, Vernunft und Offenbarung, deutlich herausgestellt hat, ohne sie in ungueter Weise zu trennen.

In diesem Sinne definiert das I. Vatikanum, daß jeder denkende Mensch grundsätzlich bereits mit seiner natürlichen Erkenntniskraft zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, des Schöpfers kommen kann und man sieht leicht, welche ungeheure Bedeutung diese Feststellung gerade heute in unserer säkularen und kirchenfernen Gesellschaft hat! Ganz ähnlich verhält es sich mit der Kunst. Auf der einen Seite hat sie im Bereich der kirchlichen Verkündigung durchaus eine dienende Funktion. Sie veranschaulicht in gewaltigen Allegorien und herrlichen Bildern die Geheimnisse der Offenbarung und Heilsgeschichte und kommt so auf wunderbare Weise unserer menschlichen Erkenntniskraft entgegen, die auf das Zusammenspiel von Sinnen und Verstand, sinnfälliger Erscheinung und ihrer geistigen Durchdringung angewiesen ist. Aus diesem Grunde hat ja auch der nachkonziliare Bildersturm die Kirche bis in Mark getroffen.³ Aber das ist auch hier nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite kann *die* Kunst, die sich auch heute noch der Schönheit verpflichtet weiß, gerade in unserer völlig säkularisierten Welt ähnlich wie eine gesunde Philosophie die Funktion haben, die Menschen zu einer ersten Besinnung zu führen und durch den Anblick dieser Schönheit in ihnen wieder die Ahnung wecken, daß letzten Endes eben doch Wirklichkeit, Güte und Schönheit in letzter Instanz im Sinne des thomistischen: „ens et bonum convertuntur“ zusammenfallen.

Gerade Immanuel Kant, der große Alleszertrümmerer der abendländischen Metaphysik, weist unsere modernen Agnostiker auf diesen Weg hin, wenn er in seiner „Kritik der Urteilskraft“ auf den erstaunlichen, ja wunderbaren Umstand hinweist,

¹ THEOLOGISCHES März/April 2008

² Vgl. dazu u. a. Heinz Hürten: Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960. Mainz 1960 S. 180 ff.

³ Vgl. dazu Walter Hoeres: Nachkonziliärer Bildersturm? Alfred Lorenzers Bilanz. In: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14). Siegburg 2001 S. 80 ff.

daß die Welt so geordnet ist, daß sie sich unserer Erkenntnis-kraft nicht nur als wohlgeordnet, sondern auch immer wieder als schön präsentiert. Daß er diesen Versuch, auf dem Umweg über die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Dinge das Geheimnis der Wirklichkeit wiederzufinden, mit unzureichenden Mitteln unternommen hat, steht auf einem anderen Blatt.

Wir wollen uns an dieser Stelle nicht wiederholen, sondern unsere Kritiker vielmehr auf unseren vorhergehenden Artikel über Landschaftsästhetik in THEOLOGISCHES⁴ hinweisen, in dem wir den Zauber der Landschaft zu erschließen suchten, der in ihren Stimmungen beschlossen liegt und uns ebenfalls mit unerhörter Überzeugungskraft darauf hin stößt, daß sich die Welt nicht in Zahlen, Gewichten, Atomen und Molekülen erschöpft, sondern uns in der Heiterkeit eines Frühlingsmorgens, der Melancholie eines Novembertages, dem Schweigen des Waldes immer wieder mit dem Geheimnis des Seins konfrontiert und so zu jenem Staunen einlädt, das schon nach Aristoteles der Anfang der Weisheit ist. Hier überall gleich mit der Tür ins Haus zu fallen und dem zum Staunen und zur Besinnung kommenden Betrachter allsogleich zu versichern, wir wüßten ja, daß Gott dies alles so wunderbar geschaffen habe und Christus uns erlöst habe, wäre genau so widersinnig wie einen Gottesbeweis damit zu beginnen, wir wüßten ja schon aus der Hl.

4 Theologisches, November / Dezember 2007.

Schrift und dem kirchlichen Lehramt, daß Gott die Welt erschaffen habe.

Doch das alles sind immer noch eher pragmatische Bemerkungen, die im Vorhof des eigentlichen Problems stehen bleiben. Entscheidend ist, daß jedes Kunstwerk ein einzigartiger, sozusagen individueller Organismus ist, in dem Form und Inhalt, Erscheinung und Aussage zu einer einzigen unteilbaren Einheit verschmelzen. In dieser Hinsicht und nur in dieser läßt sich sagen, daß jedes Kunstwerk sich selbst genügt und sich gerade damit von aller Konfektion, von jeder Tendenz- und Gebrauchsliteratur unterscheidet: mögen dieser Gebrauch und die Zwecke, denen man das Ganze unterordnet, auch noch so nützlich und erbaulich sein. Gewiß wird kein wirklich gläubiger Mensch etwas gegen jene Geschichten haben, die man früher so oft in den Kirchenzeitungen las und in denen – in offensichtlichem Kontrast zur Wirklichkeit – dann am Ende immer das Gute siegt. Aber von Kunst wird man nicht sprechen wollen. Vielmehr gilt hier überall das Wort: „man merkt die Absicht und ist verstimmt!“

Wer in diesen Bemerkungen einen Angriff auf die religiöse oder gar katholische Kunst sieht, muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er eine einzige Kunstgattung, die Allegorie mit der Kunst schlechthin gleichsetzt und die schöne, bunte Welt in die Kirchen einschließen will: eine Art ästhetisches Sakristei-christentum, das nun wirklich nicht mehr katholisch ist.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

WALTER HOERES

Aufgeschlossenheit

Voluptas non habet ullam cum virtute commercium.

Die Sinneslust hat keinen Umgang mit der Tugend.

CICERO, De senectute 42

Es ist ganz sicher eine verharmlosende Beschönigung der Krise, wenn man sagt, daß die Kirche nach dem Konzil bei uns aus dem Tritt gekommen sei. Sie hat die ersehnte Versöhnung mit der Welt nicht erreicht, weil es diese als an und für sich bestehende, sozusagen zeitlose Größe und mithin als „Welt an und für sich“ gar nicht gibt und die Angleichung an die Welt von heute unmöglich ist. Die geistigen Verrenkungen, die das bemüht verkrampfte aggiornamento hervorgebracht hat, beruhen nicht nur auf zeitweiligen Anpassungsschwierigkeiten, wie uns die immer noch vom konziliaren Aufbruch begeisterten Berufsoptimisten auch heute noch vierzig Jahre post festum glauben machen wollen, sondern auf der prinzipiellen Unmöglichkeit, der frohen Botschaft alle Ecken und Kanten zu nehmen, um sie so den Zeitgenossen endlich schmackhaft zu machen. Gewiß kann man sie solange entschärfen, bis sie alles Anstößige verliert. Man kann das Kreuzesopfer zur gesellschaftlichen Befreiungstat machen, die Gottheit Jesu zu einer Anzahl von Hoheitstiteln verflüchtigen, die ihm die Jünger vor lauter Begeisterung zulegten, das Altarsakrament zum heiligen oder geweihten Brot verharmlosen und die Jungfrauengeburt, wie schon lange üb-

lich, zum bloßen spirituellen Ausdruck jungfräulicher Hingabe und Gesinnung werden lassen. Oder den Taufbefehl und damit den Missionsauftrag „humanistisch“ in jenen interkulturellen Austausch verwandeln, in dem sich heute schon so oft erklärtermaßen missionarische Aktivität erschöpft.

Aus dem Tritt gekommen ist aber nicht nur die Glaubensverkündigung selber, sondern infolgedessen auch die Morallehre und entsprechende kirchliche Praxis. Oft genug schon haben wir in diesen Spalten darauf hingewiesen, daß die voreheliche Keuschheit in der Kirche heute zu den vergessenen oder geflüchteten Tugenden gehört. Daß die Beichte allgemein als das „verlorene Sakrament“ bezeichnet wird, ist nur eine der Folgeerscheinungen. Unglaublich ist die kirchliche Verkündigung nicht deshalb geworden, weil sie etwa eine neue Morallehre predigt, die im Widerspruch zu den vorher stets für unantastbar gehaltenen Prinzipien stünde. Die Sache ist viel schlimmer! Die Unglaublichkeit besteht einfach darin, daß man gewisse Dinge, die mit dem sechsten Gebot zusammenhängen, geflüchtlich totschweigt, also ganz einfach nicht mehr oder so wenig wie möglich von ihnen spricht und statt dessen penetrant auf das weit ungefährlichere Terrain des Sozialen ausweicht, wo die Kirche und vor allem das Zentralkomitee der deutschen Katholiken plötzlich eine Kompetenz bean-

spruchen, die bis in die wirtschafts- und sozialpolitischen Details hinein zu reichen scheint.

Hand in Hand mit dieser tiefgreifenden Ratlosigkeit, die darin besteht, daß man es am liebsten immer wieder und so weit wie möglich mit dem permissiven Zeitgeist versuchen will und dies andererseits von der eigenen Weltanschauung her doch nicht darf, geht die ebenso tiefe Unsicherheit der Kirche in Geschmacksfragen, die rein optisch -und damit eben auch missionarisch betrachtet – der Kirche zumindest „auf den ersten Blick“ noch mehr schadet als die Neuinterpretation des Glaubens selber. Was wir meinen, zeigt sich an den verunglückten Eucharistiefiern, bei denen der fehlende ästhetische Sinn der Zelebranten oder der anderen „Gestalter“ für die innere Einheit von Form und Inhalt Pate gestanden hat und die daher in peinlicher Weise die alte Spruchweisheit bestätigen, daß Erhabenes und Lächerliches nahe bei einander wohnen. Schon mehrfach haben wir in diesen Spalten diese neue Peinlichkeit glossiert, die hier weniger darin besteht, daß man die unpassenden Ideen der Gegenwart dem widerständigen Glauben amalgamiert, sondern darin, daß man in grellem Auftreten und Habitus sich so locker, so anbiedernd vertraulich zu geben sucht wie einst die inzwischen ergrauten 68er, die sich zu nicht geringen Teilen schon längst wieder in Schale geworfen haben. Wir erinnern an die Sexpapiere der katholischen Jugend, über die wir seinerzeit im Anschluß an Christa Meves in diesen Spalten berichtet haben oder an die ebenso peinlichen, „körpernahen“ gruppendynamischen Spielchen, mit denen man „ausgebrannte“ Priester wieder seelisch aufzurichten versucht.¹

In diese Kategorie von Geschmacksverirrungen im Raum der Kirche, für deren oft überbordende Peinlichkeiten das Wort

¹ Walter Hoeres: Ohne Würde, Scham und Distanz. Zum Abbruch der letzten Bastionen. In: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14). Siegburg 2001 S.226ff. und: W.Hoeres: Sehnsucht nach Intimitäten. A.a.O. S. 234.

Hegels gilt, daß hier die Quantität sehr rasch in die Qualität umschlägt, gehört auch die Diskussionsveranstaltung der katholischen Hochschulgemeinde Frankfurt, die unter der Leitung von Pater. Martin Löwenstein SJ steht. Die Lokalausgabe der FAZ berichtete jetzt unter dem ironischen Titel: „Gut ist, was Spaß macht“ darüber, der selber spaßig gemeint doch ein tiefes Schlaglicht auf die Mentalität gewisser Pastoralstrategen wirft, die den Hedonismus und Utilitarismus unserer Tage vom Schläge eines Jeremy Bentham sozusagen links zu überholen suchen und überdies eine unfreiwillige Travestie des alten scholastischen Grundsatzes ist: „bonum et ens convertuntur“. Sinnigerweise hatte die Studentengemeinde einen der erfolgreichsten deutschen Pornoregisseure und Produzenten eingeladen, dem diese ehrwürdige Runde Gelegenheit gab, lt. Bericht „mehr als zwei Stunden lang“ über die wirtschaftliche Entwicklung des Pornofilms in Deutschland zu plaudern. Dabei ist es der seriösen Zeitung hoch anzurechnen, daß sie die „deftigeren Äußerungen“ des Referenten „hier nicht“ zitieren wollte, obwohl sie ausdrücklich bemerkt, daß an ihnen „niemand im Raum, auch Hochschulpfarrer Martin Löwenstein“ Anstoß genommen habe, obwohl dieser –immerhin – von „Verständnischwierigkeiten bei manchen Teilen des Abends“ sprach.

Früher und das heißt vor dem Konzil wurde die „Weltoffenheit“ und „Aufgeschlossenheit“ unserer Kapläne, unserer Jugend- und auch Studentenpfarrer regelmäßig daran gemessen, ob sie auch sportlich seien und gegebenenfalls auch mit ihren Schutzbefohlenen Fußball spielen könnten. Heute reicht das offenbar nicht mehr ganz und da muß es schon ein wenig mondäner und immer noch zeitnaher sein. Liest man solche Berichte wie den über den Pornofilm und seine Hörer, dann muß man sich fragen, ob zwar nicht die Kirche Gottes selber, wohl aber manche ihrer Funktionäre tatsächlich von allen guten Geistern verlassen sind. Und warum wir nicht diesem unserem Bericht ganz einfach das Motto vorangestellt haben: „De gustibus non est disputandum“: Über Geschmacksfragen läßt sich nicht streiten.

WALTER HOERES

Seelenfeindschaft

Anima rationalis ceteris omnibus occupari potest,
repleri non potest.

*Die vernünftige Seele kann von den Geschöpfen
wohl beschäftigt, nicht aber gesättigt werden.*

HL. BERNARD VON CLAIRVAUX (Super Matth. 19,27)

Eine der erschreckendsten Erscheinungen der Glaubenskrise ist die Tatsache, daß die Seelsorge weitgehend auf die Seele verzichtet hat und in Verkündigung und Pastoral kaum einer mehr so recht zu sagen weiß, was nach dem Tode eigentlich von uns bleibt. Statt für die Seelen der Abgeschiedenen wird nunmehr für die Toten gebetet und vielerorts wurden die Seelenmessen durch Auferstehungsämter verdrängt. Schon bald nach

dem Konzil setzte der Kampf gegen die Seele ein. Der Dualismus von Leib und Seele, so wurde uns versichert, sei helleinisches Gedankengut und passe nicht zum biblischen Menschenbild. Auch bei dieser kühnen Neuinterpretation setzte man sich leichtfertig – oder sollen wir sagen: „leichtfüßig“ – über den Glauben der Kirche hinweg und so ist dem verstorbenen Dogmatiker Ferdinand Holböck zuzustimmen, der schon 1977 bemerkte: „Es gehört viel Kühnheit dazu, solches zu behaupten. Denn die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele steht in klarem Widerspruch zu einem definierten Dogma und die Behauptung von der im Tod und mit dem Tod sofort erfolgenden Auferstehung eines jeden verstorbenen Menschen steht im Widerspruch zur traditionellen Lehre und Verkündigung der Kirche“¹

Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang u.a. an die Apostolische Konstitution „Benedictus Deus“ Papst Benedikts XII. vom 29. Januar 1336, wo „mit Apostolischer Autorität“ definiert wird, daß „die Seelen aller Heiligen ... auch vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib und vor dem allgemeinen Gericht“ im Himmel sind. Wie man heute mit solchen Definitionen des Lehramtes umgeht, zeigt das Lehrbuch der Eschatologie des Frankfurter Dogmatikers Medard Kehl SJ, das wir seinerzeit in diesen Spalten besprochen haben. Er wirft der feierlichen dogmatischen Definition schlicht und einfach „theologische Ratlosigkeit“ vor.² Doch bleiben wir lieber bei den neueren, nachkonziliaren Äußerungen des Lehramtes, damit uns die progressiven Theologen nicht „rückwärtsgewandten, vorkonziliaren Tridentinismus“ vorwerfen können! In seinem „Credo des Gottesvolkes“ läßt uns Papst Paul VI. im 21. Artikel bekennen: „Wir glauben, daß die Seelen aller, die in der Gnade Christi sterben ... das Volk Gottes bilden nach dem Tod, der am Tag der Auferstehung, da die Seelen mit ihren Leibern wieder vereinigt werden, endgültig besiegt wird“. Gleichermäßen sagt der Katechismus der Katholischen Kirche: „Die Kirche lehrt, daß jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist ... und daß sie unsterblich ist; sie geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen“ (KKK Nr. 366).

Unbeeindruckt von dem allen zieht nunmehr auch der Jesuitenpater Edmund Runggaldier, Professor am Guardini-Lehrstuhl der Humboldt Universität in Berlin, gegen den Dualismus der klassischen Leib-Seele-Lehre vom Leder.³ Ist es Zufall oder lange, leidvolle Erfahrung? Als wir das Thema des neuen Informationsheftes der deutschen Jesuiten: „Tod und Auferstehung“ sahen, wußten wir sogleich, was die Stunde geschlagen hat und daß es einmal wieder gegen die Unsterblichkeit der getrennten Seele geht! Der Verfasser spricht von „Hardcore-Dualisten“, die sich mit dem Unsterblichkeitsglauben leichter täten. Ihrer Auffassung nach werde im Tode das Selbst oder die Seele getrennt, existiere aber weiter und überdauere so den Leib. Und dann geniert sich Pater Runggaldier nicht, mit allen Zeichen des Erstaunens hinzuzufügen: „Im Laufe der Jahrhunderte dürften viele Christen diese Auffassung gehabt haben“. Mit dieser seltsamen Formel, die man kaum noch als blauäugig bezeichnen kann, wird also der Glaube der ganzen Kirche, an dem sie durch die Jahrhunderte festgehalten hat, als eine Art Privatmeinung hingestellt, die „offenbar“ viele Christen geteilt hätten und die Verwunderung darüber wird noch durch die hypothetische Formulierung „dürften viele Christen“ bekräftigt. So also geht man heute mit der Mahnung des II. Vatikanums um, Schrift und Tradition unversehrt und mit der gleichen Kindesgesinnung zu bewahren.

¹ Ferdinand Holböck: Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. In: Hans Pfeil (Hrsg.): Unwandelbares im Wandel der Zeit. II. Bd., Aschaffenburg 1977, S. 31.

² Medard Kehl SJ: Eschatologie. Würzburg 1986. Cf. dazu unsere Ausführungen: Angepaßte Eschatologie. In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12), Siegburg 2001 S. 13 ff.

³ Edmund Runggaldier SJ: Bin ich bei meiner Auferstehung noch ich selbst? Biologischer Tod und personale Identität. In: Jesuiten 2008/1 S.14 f.

⁴ Thomas v. Aquin S.theol. I, q.4. art 5 ad 2. Vgl. neben vielen anderen Stellen u.a. auch S.theol. I q. 76 art 2 ad 2: Manifestum est autem, quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma: et tamen, destructo corpore remanet anima intellectualis in suo esse“.

Nun sind wir ja manches an Neuinterpretation gewöhnt und hier schon gewissermaßen abgehärtet. Daß aber der gelehrte Verfasser ausgerechnet den hl. Thomas von Aquin, der genau das Gegenteil sagt, für seine inzwischen nicht mehr neue Auferstehungslehre in Anspruch nimmt, schlägt nun doch dem Faß den Boden aus: „Wer aber das biblische Menschenbild teilt, wird annehmen müssen, daß das Subjekt der Unsterblichkeit weder die getrennte Seele noch ein Aspekt an ihr, sondern die ganze menschliche Person ist. Er wird somit mit Thomas von Aquin auf die leibliche Auferstehung verweisen und die These vertreten, daß der ganze Mensch zur Vollendung in Gott berufen ist. Die beglückende Gottesschau kann der Mensch erst durch die Auferstehung desselben Leibes, der gestorben ist, erlangen. Ohne Körper kann die Seele nichts empfinden und somit auch nicht in vollem Ausmaß glücklich sein“. Der Verfasser bedient sich hier eines Tricks, den man noch nicht einmal als „logisch“ bezeichnen kann, um von der entscheidenden Frage abzulenken. Selbstverständlich lehren alle Theologen, daß zur umfassenden Seligkeit schlußendlich auch die Verklärung des Leibes gehört, in den die Herrlichkeit der Seele dann überfließt und der am jüngsten Tage auferweckt wird. Aber *das* ist ja nicht der in Frage stehende und entscheidende Punkt! Thema, von dem der Verfasser ausgegangen ist und für das er nun fälschlich den hl. Thomas in Anspruch nimmt, ist doch, ob nach dem Tode zunächst und vor der Auferstehung allen Fleisches die getrennte Seele bleibt und hier lehrt der engelgleiche Lehrer ganz unmißverständlich und klar von der Geistseele: „unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam“: daher bleibt zu sagen, daß die Seele nach der Trennung vom Körper ein vollkommenes Sein besitzt und eine vollkommene Tätigkeit ausüben kann, wenn sie auch (wegen der Trennung vom Körper: unsere Anmerkung) keine vollkommene Natur besitzt.⁴

Nach allem kann man nur noch staunen, wenn der Verfasser abschließend nochmals „die klassische thomistisch-aristotelische Seelenauffassung“ beschwört, „die weder dualistisch noch materialistisch“ und damit ungemein „hilfreich“ sei. Denn wenn etwas im besten Sinne des Wortes *dualistisch* ist, dann die Lehre von der Seele als Form des Leibes, wie sie der hl. Thomas in Weiterführung des Aristoteles so großartig entwickelt hat. Dabei geht er von der Auffassung aus, daß der Mensch kein monolithischer Klotz ist, sondern ein gegliedertes Ganzes, das aus zwei wesensverschiedenen Teilen besteht, die sich dennoch zur Einheit des einen Wesens „Mensch“ integrieren. *Das* aber ist nur möglich, wenn der eine Teil beseelende Formkraft ist und der andere Teil von ihr seine Prägung, ja sein ganzes Sein als organischer Leib empfängt. Aristoteles macht uns das anhand des Gleichnisses vom Töpfer oder Bildhauer klar, der einen gegebenen Stoff solange formt, bis dieser die Form einer Statue zeigt und – um im Bilde zu bleiben – so von innen her beseelt erscheint. Und auf diese Weise sind alle Organismen zusammengesetzt aus der sie beseelenden Form oder dem Lebensprinzip „Seele“ genannt und der Materie, die erst durch diese prägende Formkraft zum organischen Leibe wird.

Im Unterschied zu Pflanzen und Tieren jedoch geht die Seele des Menschen nicht darin auf, den Leib zu formen und zu beseelen und in Einheit mit ihm jene vegetativen und sensitiven Tätigkeiten hervorzubringen, die den übrigen Organismen eigen sind.. Sie ist hier nicht nur Seele und mithin Formkraft des Leibes, sondern sie ist auch imstande zu jenen geistigen Tätigkeiten, die eine weitgehende Unabhängigkeit vom Leib und all

seinen Organen besitzen. Richten wir uns doch in unserem geistigen Leben nicht nach der Befindlichkeit unseres Leibes und den chemisch-physikalischen Gesetzen, nach denen unser Gehirn funktioniert, sondern ganz offensichtlich nach logischen, ästhetischen und moralischen Gesetzen, die wir draußen in rerum natura entdecken. Daher ist unsere Geistseele nicht wie die Pflanzen- und Tierseelen völlig eingetaucht in den Leib und auf ihn angewiesen, sondern sie „überragt“ ihn mit ihrer geistigen Spitze und hat insofern nicht nur eine gewisse Unabhängigkeit vom Leibe, sondern damit auch die Möglichkeit zu entsprechenden Tätigkeiten, zu denen sie mit Gottes Hilfe auch noch nach dem Tode imstande ist.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Einzelheiten dieser grandiosen Zusammenschau von Leib und geistiger Seele,

die im übrigen kein Sondergut des Thomismus ist, sondern mutatis mutandis von der ganzen „immerwährenden Philosophie“ der Scholastik gelehrt wird, zu entfalten. Soviel aber ist klar, daß auch hier eine Zusammenschau der scheinbaren Gegensätze geleistet wird, an denen die profane Wirklichkeit wie auch die göttliche Offenbarung so reich ist und die von der progressiven Theologie unserer Tage immer wieder holzschnittartig verkürzt wird. Weder ist die Seele eine erratische Kraft, die im Sinne eines schlechten „Dualismus“ dem „Körper“ wie einem fremden Gehäuse innewohnt noch bildet sie mit ihm eine monolithische Einheit, die ihn in keiner Weise überragt. Das hätte uns Pater Runggaldier nicht vorenthalten dürfen, wenn er, ja wenn er sich schon seltsamerweise auf den hl. Thomas beruft.

MARTIN LINNER

Die Kirche als Sakrament

Die Ekklesiologie von Leo Kardinal Scheffczyk

Leo Kardinal Scheffczyk ist den Lesern von THEOLOGISCHES durch viele Beiträge in dieser Schrift wohl bekannt. Nach seiner Erhebung zum Kardinal wurde das theologische Werk Scheffczyks in einem weiten Sinn „kirchenöffentlich“, kam noch „stärker ins Licht der Öffentlichkeit“, wie Papst Benedikt XVI. nicht zu unrecht festhält. Deshalb begrüßt der Heilige Vater nach wie vor seine Aufnahme in das ‘Sacrum Collegium’, sofern nun seine Theologie „als eine von der Kirche, vom Papst und dem Lehramt als wahrhaft katholisch und zugleich gegenwärtig anerkannt“¹ gelten darf.

Der folgende Artikel hat die Ekklesiologie Scheffczyks zum Gegenstand. In vielen Beiträgen fasst er die Lehre von der Kirche unter der Rücksicht des Sakramentalen. Wenn wir hier dem Gedankengang des Münchner Dogmatikers nachgehen, wollen wir bei der Wichtigkeit von den Symbolen für die Theologie, der Bedeutung des Wortgeschehens und dem Begriff des *mysterion-sacramentum* anheben. Dann lässt sich aus der Ursakramentalität Christi die Ganzsakramentalität der Kirche herleiten.²

Die Ausführungen werden zeigen, dass sein Schaffen als Theologe der ‘Catholica’ auf zwei Pfeilern basiert: Theologie der aktuellen Gegenwart und der lebendigen Tradition.³

1. Symbole in der Theologie

Scheffczyk ist nüchtern genug zu erkennen, dass „aufs Ganze gesehen und zumal in unseren Breiten das Verständnis für die Sakramente schwindet“, ein Phänomen, das er „gegenwärtig als Verfall des sakramentalen Lebens bezeichnen“ möchte.⁴ Ob ein Schwinden des Eheverständnisses, das verlorene Sakrament der Beichte, gedankenloser oder ungläubiger Umgang und Empfang der Eucharistie oder die Firmung als Sakrament des Abschieds der Jugendlichen aus der Kirche – ohne dass pauschalisiert werden darf –, so sind all das wachrüttelnde Alarmzeichen zur Aktualität der sakramentalen Symbole.⁵ „Liturgie und sakramentale Zeichen sind unaufgebbarer Bestandteil der Wirklichkeit der Kirche“, deren großer Bedeutungsgehalt wiedererweckt werden kann und muss. Dabei hebt der Münchner Dogmatiker bei der anthropologischen Begründung der Symbole an. Das Wort ‘Symbol’ besagt in seiner realistischen griechischen Grundbedeutung soviel wie ‘Zusammenfallen’ oder ‘Zusammenfügen’ von zwei verschiedenen Wirklichkeiten. „Das Niedere, Materielle fällt mit dem Höheren, Geisti-

¹ BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Kardinal Leo Scheffczyk von Papst Benedikt XVI.*, Interview vom 11.11.2006 v. J. Nebel, in: *FKTh* 23 (2007) 243.

² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*. Siegburg 1992, 7f. Oder vgl. Gliederung bei A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche – Sakramentenlehre*, Bd. VII, in: L. SCHEFFCZYK u. A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Katholische Dogmatik*, Aachen 2003, 1. E. NAAB, *Rezension: Herausforderungen des Kirchenverständnisses. Zu einem neuen Buch von Leo Scheffczyk*, zu: L. SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise ...*, in: *KIBI* 74 (1994) 275f.

³ Vgl. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk*, Buttenwiesen 2003, 24ff. Vgl. A. ZIEGENAUS, *Der Tradition verleiht Leo Scheffczyk Leben*, in: *DT* Nr. 22 (20.02.1990) 4.

⁴ L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch und die sakramentalen Symbole*, in: M. SCHMIDT (Hrsg.), *Von der Suche nach Gott*, Fs. H. Riedlinger, Stuttgart 1998, 547f.

⁵ Vgl. ders., *Die Heilswirkung der Buße*, in: *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 332. Ders., *Leben der Kirche aus der Eucharistie*, in: *DT* Nr. 46 (19.04.2003) 3.

⁶ L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch und die sakramentalen Symbole...*, 549.

gen zusammen, es weist auf das Höhere hin und wird zu seinem Symbol.⁴⁷ Geschichte und Soziologie zeigen, dass nicht nur der primitive Mensch und die Naturreligionen, sondern genauso der moderne Mensch auf Symbole angewiesen ist. Fahnen, Hymnen und Zeremonielle zeigen den Zusammenhalt der Gemeinschaft, die bildenden Künste sowie die Musik eröffnen den Blick auf eine höhere geistige Welt und eine geistig vollendete Natur und auch die Modelle der Physik oder Zahlenverhältnisse der Mathematik verweisen auf den tiefen Zusammenhang zwischen dem Denken und den Strukturen der Wirklichkeit.⁸ So spricht Scheffczyk vom Menschen als *'animal symbolicum'* überhaupt. Er ist „das geistige Wesen, das sich sowohl als einzelnes wie als gemeinschaftliches in Symbolen ausdrückt und verwirklicht, in äußeren materiellen Zeichen, die auf etwas Höheres, Geistiges, ihn Übersteigendes – Transzendentes – hinweisen“⁴⁹. Das Christentum beantwortet das *Warum* dieser Bindung des Menschen an die Symbole. „Die ganze Schöpfung [hat] einen Hinweischarakter auf etwas über ihr stehendes, auf etwas Geistiges und etwas Absolutes an sich [...] und] das Endliche [ist] ein Gleichnis für das Unendliche [...], wie es Goethe in dem Wort aussprach: 'Alles Vergängliche ist nur Gleichnis'“⁴⁰

Auch wenn der kurz skizzierte anthropologische Zugang den Glauben an die Sakramente nicht ersetzt, so zeigt er doch, dass „der Mensch schon von Natur aus bei seiner Daseinsverwirklichung auf den Gebrauch von Symbolen angewiesen ist“⁴¹. Diese Gesetzmäßigkeit bestätigt sich auch bei seiner Heilsverwirklichung, die in ihrer spezifischen – sakramentalen Form nichts anderes tut, als Natur und Sein des Menschen zutiefst ernst zu nehmen.

Das „Einzigartige“ und „Geheimnishaft“ der sakramentalen Symbole lässt sich mit drei Grundbestimmungen erfassen: Glaubenszeichen, wirksames Symbol und Christussymbol. Die neue Dimension des Sakramentes als Glaubenssymbol „erschließt sich nur dem über das bloße Vernunftdenken und über die Natur hinausgehenden übernatürlichen Glauben“⁴² und verlangt damit die personale Entscheidung und Einstellung des Glaubens.

Während die natürlichen Zeichen niemals das schon in sich enthalten, was sie bezeichnen, sondern nur darauf hinweisen, ist das „bei den sakramentalen Symbolen wesentlich anders, insofern sie die Gnade und das Leben Christi, das sie bezeichnen, auch wirklich in sich enthalten. Es sind sogenannte Realsymbole.“⁴³ Dieser Gedanke wird noch vertieft, wenn man die Sakramente als spezifische Christussymbole versteht. Christus selbst begegnet dem Menschen, teilt sich ihm mit, und der Mensch wird Christus angeglichen und gleichgestaltet.⁴⁴

2. Das Wort in der Theologie

2.1 Die Heilskraft des Wortes

In den Studien Scheffczyks zu Christus, Kirche und Sakramente nimmt das 'Wort' keine unbedeutende Stellung ein. Will

man eine kurze Zusammenfassung seiner Untersuchungen geben, ist bei den „schöpfungsmäßigen Voraussetzungen“⁴⁵ anzusetzen. Die Welt ist durch das schöpferische Sprechen Gottes, sein Wort, ins Dasein gesetzt worden. Dadurch und darin besteht eine „Responsorialität der Schöpfung und besonders des Menschen auf Gott hin“⁴⁶. Das Wort Gottes im Alten Testament erfüllt sich in „Jesus Christus als Wort im Neuen Testament“⁴⁷. Er, das „Wort in Person ist die Vergegenwärtigung des sich offenbarenden Gottes in der Menschheit, das vollendete 'Wort Gottes' an die Welt“⁴⁸. Hier ist einem weiteren Gedanken Raum zu geben, „vom Wort Gottes, das immer im Menschenwort ergeht, als der *bewegenden Kraft der Heilsgeschichte* [zu] sprechen“⁴⁹. In der Tat ist die Heilsgeschichte in ihrer ganzen Erstreckung ein von Gott gewirktes Wortgeschehen, dessen Höhepunkt, die Fleischwerdung des Wortes, „in der Kirche weiter erklingt und gegenwärtig“ bleibt.²⁰ Durch Christus und fortführend in der Kirche wirken „Wort' und Sakrament als Weisen der Heilserkündigung“²¹. Wie aber sind Wort und Sakrament einander zuzuordnen?

2.2 Die Ähnlichkeit von Wort und Sakrament

Insofern Wort und Sakrament in der Kirche das Heilswirken Gottes bekunden, besteht durchaus Ähnlichkeit. Schon Augustinus sprach vom Wort als *sacramentum audibile* und vom Sakrament als *verbum visibile*.²² Thomas v. Kempen geht sogar soweit, von „zwei Tischen“ zu sprechen, die „in der Schatzkammer der Kirche Gottes aufgestellt sind“.²³ Nach Scheffczyk kann einerseits das Wort als 'Bild' bezeichnet werden, insofern in ihm eine geistige Gestalt gefasst wird. Andererseits kann in umgekehrter Blickrichtung auch vom Sakrament gesagt werden, es habe Verkündigungscharakter, da dieses nicht ohne das geisterfüllte Wort auskommt. Darum spricht auch die Tradition von einem 'quasi-sakramentalen' Charakter des Wortes und von der Hl. Schrift als *scriptura sacramentalis*²⁴ bzw. Scheffczyk von der „Sakramentalität des Wortes und [...] der] Worthaftigkeit des Sakramentes“²⁵.

Schwierigkeiten bei der gegenseitigen Zuordnung treten insofern auf, als zugegebenermaßen das Wort in der Verkündigung der Kirche und der Predigt nicht in allem mit dem Wort der Schrift oder mit dem Wort, das Jesus Christus ist, gleichgesetzt werden darf. So hatten die mittelalterlichen Theologen eine mehr gnadenvorbereitende Auffassung von der Wirkung des Wortes und der Verkündigung nicht zuletzt aufgrund der nüchternen Betrachtung von Mitwirken und Disposition des

⁷ Ebd. 550.

⁸ Vgl. ebd. 551. Vgl. Ders., *Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs* ..., 125f.

⁹ Ders., *Der Mensch und die sakramentalen Symbole* ..., 550.

¹⁰ Ebd. 551.

¹¹ Ebd. 553.

¹² Ebd. 554.

¹³ Ebd. 555. Vgl. ders., *Symbol und Sakrament*, 126f.

¹⁴ Vgl. ders., *Der Mensch und die sakramentalen Symbole* ..., 555.

¹⁵ Ders., *Die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche*, in: A. SCHEUERMANN u. G. MAY (Hrsg.), *Ius Sacrum*, Fs. K. Mörsdorf, München 1969, 328.

¹⁶ Ebd. 329.

¹⁷ Ebd. 379.

¹⁸ Ebd. 380.

¹⁹ Ebd. 331.

²⁰ Ebd. 334.

²¹ Ders., *Das Wort und die Sakramente in der Kirche*, in: *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien 1991, 383.

²² Vgl. ders., *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, 264. Scheffczyk verweist auf AUGUSTINUS, *Sermo* 228, 3 [PL 38, 1102]; ders., *Tract. in Io.* 80, 3 [CCL 36, 529 / PL 35, 1840]

²³ Vgl. THOMAS V. KEMPEN, *Die Nachfolge Christi*, IV, 11, zit. n. L. SCHEFFCZYK, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche* ..., 390.

²⁴ L. SCHEFFCZYK, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche* ..., 391.

²⁵ Ders., *Von der Heilsmacht des Wortes* ..., 264.

Predigers (und auch des Hörers) am Zustandekommen des Wortgeschehens.²⁶

2.3 Die theologische Zuordnung von Wort und Sakrament

Bislang bietet das kirchliche Lehramt keine genaue Bestimmung der Zuordnung. Allein die Texte des Vatikanum II und in seinem Gefolge die pastorale Einführung in das Messlektionar greifen nach Scheffczyk zwei wesentliche Punkte heraus: a) Zwischen Wort und Sakrament besteht ein – bereits im *NT* angedeutetes – Verhältnis der Vertiefung und Intensivierung. b) Jedes der beiden Heilsmedien besitzt seine Eigentümlichkeit und Unterschiedenheit. Das Sakrament „ist die höchste Stufe des ereignishaften Wortes, bei dem sich die Kirche selbst mit höchstem Einsatz beteiligt“²⁷. Dem Sakrament wird die höchstmögliche Konkretisierung des Wortes zugesprochen, und es vollzieht zugleich die stärkste Intensivierung der Gnadenhaftigkeit des Wortes.

*Insgesamt stellen die Sakramente die Höchsthöhe des Wortgeschehens in der Kirche dar; sie bedeuten die vollendete und vollkommene Weise der Verkündigung. Das Wort besitzt also eine Ausrichtung auf das Sakrament. Dies aber bringt das Wort zu seiner höchstmöglichen Verwirklichung.*²⁸

Die Zuordnung von Menschwerdung als ‘Urwort’ der neuen Heilsordnung und Kreuz und Auferstehung als gipfelnde Erlösung überträgt Scheffczyk auf die Wortverkündigung und Sakramentspendung in der Kirche. „Das Verhältnis zwischen Menschwerdung und der in Kreuz und Leiden vollendeten Erlösung findet demnach eine gewisse Entsprechung in der Beziehung von Wort und Sakrament.“²⁹ Besonders ausdrucksvoll zeigt sich diese Zuordnung in der Feier der Eucharistie, wo beide Phasen des Heilsgeschehens miteinander in Verbindung stehen und ineinander übergehen. Die Verbindung von Wort und Sakrament bestätigt auch, dass der persönliche und individuelle Heilsweg des Menschen „ein dialogisches Geschehen in Wort und Antwort, göttlicher Anrede und menschlicher Erwiderung ist“³⁰.

2.4 Das Unterscheidende bei Wort und Sakrament

Unbeschadet der Würde des belehrenden, offenbarenden und energetischen Charakters des Wortes übersteigt das von Christus eingesetzte Zeichen dieses. Es schließt ja selbst das Wort immer in sich ein, fügt ihm aber noch etwas Bedeutsames hinzu. Als nicht in sich ruhendes, sondern „dramatisch kultisches Geschehen“³¹ umgreift es das leib-geistige Sein des Menschen in seiner Sinnhaftigkeit und Körperlichkeit ganzheitlicher.

*Im Symbol spricht nämlich etwas Leib-Geistiges zum Menschen, der selbst in seiner leib-geistigen Verfassung das erste Symbol (oder Bild) Gottes in der Schöpfung ist. [...] Darum entspricht das aus Wort und Zeichen bestehende Sakrament dem Selbstvollzug des Menschen. Es kann ihn so auch direkt und gänzlich betreffen.*³²

Weiter sind Sakramente heilige Handlungen, in denen sich in symbolischen Formen eine lebenserfüllte Abbildung der Heilstaten Christi vollzieht. Christus ist immer der Erstakteur, aber

der Mensch wird in diese Handlung Christi einbezogen.³³ Diese Mitteilnahme vollzieht sich tiefer, als bei der Verkündigung, wo es mehr um ein Empfangen und Bestätigen des Wortes geht.³⁴

Wort und Sakrament können auch in ihrer eher allgemeinen bzw. spezifischen Wirkung unterschieden werden. Während die Spendung des Sakramentes sehr persönlich und individuell ausgerichtet ist, gelangt das Wort der Verkündigung zum Gläubigen eher als Glied des ganzen Leibes.³⁵ Die Sakramente stellen gleichsam einen Organismus dar und begleiten den Menschen besonders in den Knotenpunkten seines Lebens und schenken ihm die dafür geeignete spezifische Sakramentsgnade. Die Verkündigung kann wohl bestimmte Themengebiete aufgreifen, doch sie „kennt keinen solchen ausdrücklichen Bezug auf bestimmte Heilssituationen des Menschen“.³⁶

Während bisweilen dem Wort nur die Gewährung der helfenden Gnade und dem Sakrament dagegen die Vermittlung der heiligmachenden Gnade zugeschrieben wird, erkennt Scheffczyk dem Wort „in allen seinen Gestalten auch die Heiligungskraft“³⁷ zu. Allerdings unterscheidet sich die Gnade oder Christusverähnlichung nach der Gegenwart Christi selbst, die vom Vatikanum II angedeutet wird: Eucharistie, übrige Sakramente, Wort der Schrift, Gebet der Kirche.³⁸

Der Vergleich von Wort und Sakrament zeigt nicht nur, dass deren gegenseitige Zuordnung nicht aufgehoben werden darf, sondern auch, dass in der Wirksamkeit und Vollendung beider das Sakrament der bloßen Wortverkündigung übergeordnet ist.

3. Mysterion und sacramentum

Scheffczyk bestimmt den Begriff des „Mysterion als Strukturelement des katholischen Christentums“³⁹. Aus den Untersuchungen zum Mysteriengedanken schließt er auf „die sakramentale Struktur des Katholischen“. In diesem Abschnitt soll dargestellt werden, inwiefern in der Theologie und besonders Ekklesiologie von Scheffczyk Mysterion und Sakrament zusammenhängen, synonym gebraucht werden und wo die Spezifika der beiden Begriffe liegen.

3.1 Der Begriff mysterion

Sofern der katholische Glaube einen Heilsrealismus vertritt, d. h. dass Gott in die Kategorien von Raum, Zeit und Materie einwirkt, ist die Anerkennung des Geheimnishaften notwendig.⁴⁰ Dieser Grundsatz macht aber auch deutlich, dass das Geheimnis, das zunächst einmal Gott ausmacht, der sich durch die Offenbarung den Menschen kundtut, in einer gewissen Weise begreifbar wird. Daher nennt das katholische Denken die Erkenntnis des Unerkennbaren, das Begreifen des Unbegreiflichen nicht ‘Paradox’, sondern ‘Mysterium’, gleichsam ein

³³ Vgl. ders., *Das menschliche Mitwirken im Sakramentsgeschehen*, in: W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Christus in den Sakramenten der Kirche*, Aachen 1998, 33f, 44ff.

³⁴ Vgl. ders., *Von der Heilsmacht des Wortes...*, 273.

³⁵ Vgl. ebd. 274.

³⁶ Vgl. ders., *Das Wort und die Sakramente in der Kirche...*, 399f.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. ebd. 400f. Vgl. SC 7.

³⁹ L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978², 124.

⁴⁰ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd. 392.

²⁷ Ders., *Das Wort und die Sakramente in der Kirche...*, 393.

²⁸ Ebd. 394.

²⁹ Ebd. 395.

³⁰ Ebd. 396.

³¹ Ebd. 397.

³² Ebd. 397f.

‘Hell-Dunkel’.⁴¹ Das Geheimnis kann nie ganz in die Grenzen der Vernunftbegriffe eingefangen werden, besitzt aber doch immer eine der Vernunft zugewandte Seite. „D. h., dass das Geheimnis nicht irrational oder unvernünftig ist, sonst könnten die Menschen daran nicht verantwortet glauben, sondern dass es übervernünftig ist“⁴². Dieses Übernatürlich-Übervernünftige des Mysteriums fällt bei Scheffczyk mit dem Übernatürlichen der Gnade zusammen, der Lebensfülle Gottes.⁴³ Überall, wo etwas Göttliches gegenwärtig, im geschöpflichen Bereich erfahrbar und wirksam wird, darf von Mysterium gesprochen werden.

Der Heilsrealismus verlangt das Heilmysterium, Gott wird in der Welt wirksam, und diese Heilstat Gottes vollzieht sich vornehmlich im „Geheimnis des Gottesmenschen“⁴⁴, Inkarnation, Tod und Auferstehung sowie Offenbarung, nicht zu vergessen die alles vollendende und heiligende Sendung des Geistes durch Christus. Das Geheimnis Christi setzt sich in der Kirche wirksam fort, weil die Kirche mit Christus untrennbar verbunden ist; sie ist die Vermittlerin seines Geheimnisses. Deshalb ist auch sie Geheimnis.⁴⁵ Ihr „Mysterium liegt näher hin in der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in der Kirche. Deshalb ist sie nach dem Zweiten Vatikanum eine ‘*realitas complexa*’, eine ‘komplexe Wirklichkeit’, die ‘aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst’ [LG 8]“⁴⁶. So ist die Kirche „unter intertrinitarischem Aspekt ein lebenserfülltes Abbild der Trinität“⁴⁷, alle Gnade Gottes, Gott selbst ist ihr gegeben. In der Kirche leuchtet das Christusgeheimnis auf, seine Menschwerdung, seine Einheit mit den Gliedern, aber auch die Inkorporation der Gläubigen. Ja „Christus selbst ist hier als ‘kollektive Persönlichkeit’ verstanden und mit der Kirche in gewisser Weise gleichgesetzt“⁴⁸. Geheimnis ist auch das Sakrament der Eucharistie⁴⁹, das ja gerade diese Einheit des mystischen Leibes bewirkt und es bewirkt sie unaufhörlich und vervollkommnend, weil wir durch die Existenz der Eucharistie sagen können: „‘Er verlässt uns nicht’, er ist eben in diesem Sakrament bei uns.“⁵⁰ Unbeschadet der Sünde und Sünder in der Kirche, wird zu Recht von der ‘Gemeinschaft der Heiligen’ gesprochen. Auch sie ist ein Geheimnis, weil Gott in ihr und jeder einzelnen Person mit seiner Gnade und Person gegenwärtig wird.

In einem weiteren Sinn können daher auch die Offenbarungsworte der Schrift, deren Schützerin und Interpretin die

Kirche ist, ihre Dogmen, die Sakramente, die hierarchische Verfassung und dergleichen als Mysterium bezeichnet werden.⁵¹ Mysterium ist schließlich auch die Spiritualität des Christen, der sich im Gebet in der Verbindung und Vereinigung mit Gott weiß.⁵²

Festzuhalten bleibt, dass daher im eigentlichen das Göttliche an der Kirche Mysterium ist, und auch sie nur deshalb so bezeichnet wird. In diesem Sinne kann von der Kirche und den Gütern, die sie verwaltet, vom ‘unwandelbar Katholischen’ und zugleich vom ‘zeitlosen Geheimnis’⁵³ gesprochen werden.

*Die bisher erörterten Gedanken über die Existenz des Mysteriums im ganzen und seinen Teilen stellen bereits einen Denkprozess dar, der beweist, dass man vor dem Mysterium tatsächlich das Denken nicht dispensieren oder das sogenannte ‘Opfer des Verstandes’ bringen muss, ja nicht einmal bringen darf.*⁵⁴

3.2 Der Sakramentenbegriff

Während bislang Existenz und Bedeutung des Mysteriengedankens in der Theologie Scheffczyks angerissen wurde, nämlich dass sich Gott als Geheimnis geheimnisvoll der Kirche mit all ihren Elementen mitgeteilt hat und damit auch sie selbst zum Geheimnis gemacht hat, soll nun das *Wie* näher bestimmt werden, die Form, die Gott zur Realisierung der Heilmysterien wählt. Scheffczyk nennt dieses *Wie* „die sakramentale Struktur des Katholischen [...], die sich] in gerader Konsequenz aus der realistischen Erfassung des Heils wie auch aus seinem Mysteriencharakter ergibt“⁵⁵.

„Ein realistisch für die menschliche Wirklichkeit im Ganzen bestimmtes Heil muss in der Geschichte seine Konkretion, seine Greifbarkeit und seine Sichtbarkeit bewahren.“⁵⁶ Mysterium, Gnade und Vereinigung mit Christus dürfen nicht zu einer bloßen ‘Episode’ verblassen, wofür die Realgegenwart Christi und seines Heilswerkes im Zeichen, im Symbol oder Sakrament der Kirche grundlegend ist.

*Hier lässt sich der Sinn der Sakramente erfassen und ihre innere Begründung verstehen. Sie ist darin gelegen, dass Christus und sein Heilswerk nicht bloße Erinnerung und menschliches Andenken bleiben, sondern echte Gegenwart gewinnen sollten, wie es einer gottmenschlichen Person und einem eschatologischen Ereignis, das in der Geschichte nicht mehr zu überbieten ist, allein geziemt.*⁵⁷

Hier ziehen sich nach Scheffczyk die Begriffe Mysterium und Sakrament inhaltlich zusammen. „Dieses Mysterion = Geheimnis bedeutet immer eine Wirkung Gottes in der Geschichte. [...] Das Mysterion ist nicht ein bloßer Gedanke, sondern eine in die Geschichte der Menschen eingreifende Gottestat.“⁵⁸

Obgleich die Begriffe *mysterion* und *sacramentum*, wie gezeigt wurde, sehr ähnlich sind, besteht doch keine Deckungsgleichheit. Mysterium bezeichnet mehr das Geheimnis Gottes selbst bzw. den geheimnisvollen und verborgenen Gehalt, der im sakramentalen Symbol angelegt ist. „Das Wort ‘sacramen-

⁴¹ Ebd. 129f.

⁴² Ebd. 132.

⁴³ Vgl. ebd. Vgl. ders., *Einen Kompromiss zwischen Glauben und Irrglauben kann es nicht geben. Geschwisterlichkeit – Demokratisierung – Säkularismus*, in: G. PLETTENBERG (Hrsg.), *Die Saat geht auf. Ist die Kirche mit ihrer Moral am Ende?*, Aachen 1995, 223f.

⁴⁴ Ders., *Das Wandelbare und das Unwandelbare in der Kirche*, in: *Theol(S)* (1996) 290.

⁴⁵ Vgl. ders., *Kirche als Weinstock und Leib Christi. Die Wurzel des Mysteriums*, in: W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Mysterium Kirche. Sozialkonzern oder Stiftung Christi*, Aachen 1996, 92f.

⁴⁶ Ders., *Die Kirche als Geheimnis Christi*, in: A. V. BRANDENSTEIN-ZEPPELIN u. A. V. STOCKHAUSEN (Hrsg.), *Die Kirche als Corpus Christi mysticum. Zur Geschichte der Kirche im Hinblick auf Wissenschaft, Staat und Gesellschaft*, Weilheim-Bierbrunn 2002, 9f.

⁴⁷ Ebd. 11. Scheffczyk verweist auf LG 4, 6, 7, 8, 13.

⁴⁸ Ebd. Vgl. ders., *Das Geheimnis der Kirche nach ‘Dominus Iesus’*, in: *Theol(S)* 31 (2001) 140.

⁴⁹ Vgl. ders., *Die Eucharistie – das innerste Geheimnis der Kirche. Predigt am 11. Juni 2005*, in: *Fels* 36 (2005) 227-229.

⁵⁰ Ders., *Eucharistie – Mysterium des Lebens*, in: *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 358.

⁵¹ Vgl. ders., *Das Wandelbare und das Unwandelbare in der Kirche...*, 289f.

⁵² Vgl. ders., *Die Kirche als Hort des Religiösen*, in: K. BECKER u. J. EBERLE (Hrsg.), *Religion – mit oder ohne Kirche?*, St. Ottilien 1992, 95ff.

⁵³ Vgl. ders., *Das Wandelbare und das Unwandelbare in der Kirche...*, 292. Vgl. ders., *Das Geheimnis der Berufung der Völker*, in: *PrV* 107 (2002) 28.

⁵⁴ Ders., *Eucharistie – Mysterium des Lebens...*, 362.

⁵⁵ Ders., *Katholische Glaubenswelt...*, 143.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd. 145.

⁵⁸ Ebd. 150f.

tum' [hingegen bringt ...] präziser zum Ausdruck, dass das Mysterium des Gottmenschen in Form eines kultischen Ritus, eines zeichenhaften Geschehens Gegenwart gewinnt.⁵⁹ So bleibt hier festzuhalten, dass auch „das Sakrament [...] etwas 'Geheimnishaft[s]'⁶⁰ ist. Es stellt sich allerdings die Frage, wie denn dieses Geheimnis der personalen Christusbegegnung möglich ist. „Die jetzt beim Vater in Verklärung lebende menschliche Natur Christi vermag, über Raum und Zeit hinaus, diese Zeichen als Werkzeuge ihres Handelns zu beanspruchen, sich sozusagen in sie hinein auszuweiten.“⁶¹

Die sakramentale Grundstruktur des Katholischen erschöpft sich nicht in den sieben Einzelsakramenten. Wie die Ausführungen zum Begriff des Mysteriums bereits nahe legen, lässt sich der Sakramentenbegriff ausweiten. So spricht Scheffczyk von einer sakramentalen Struktur der Hl. Schrift oder des Amtes.⁶² Schließlich bezeichnet er die Kirche als 'Ganzsakrament'.⁶³ Die ganze Heilsrealisierung in der Kirche und die durch sie entfalteten sakramentalen Zweige des Heiles finden ihren Grund in Christus selbst. So kann fundamental das „Gott-Menschliche als Urstruktur des Katholischen“⁶⁴ ausgemacht werden.

Entsprechend soll dieser sakramentale Lebensbaum angefangen von Christus, dem Ursakrament über die Kirche, dem Ganzsakrament bis hin zu Brechung des Gnadenlichtes in die Einzelsakramente in den folgenden Abschnitten dargestellt werden.

4. Christus als Ursakrament

4.1 Der Sinn der Bezeichnung 'Ursakrament'

Der christliche Glaube, der zunächst den Heilsplan Gottes selbst als das alles übergreifende *mysterium* und *sacramentum* versteht, anerkennt in Jesus Christus die Erfüllung dieses Planes, ja das Zentrum und das Ziel der ganzen sakramentalen Heilsgeschichte.⁶⁵ Ein derart erleuchteter Glaube wird Christus als 'Ursakrament' verstehen, sofern er zeigt, „dass alle Sakramente in Christus in eminentem Sinn zusammengefasst und konzentriert sind, noch bevor sie als einzelne heilige, gnadenvermittelnde Zeichen in der Liturgie zur Ausfaltung gelangen“⁶⁶. Freilich ist nach dem genauen Sinn dieser Bezeichnung zu fragen: Sie erklärt einmal gut die Verknüpfung der Einzelsakramente mit dem Erlöser selbst. Zum anderen verdeutlicht sie die Einsetzung durch Christus, die sich organisch aus seinem Sein und Tun ergibt. Wie kann aber eine Person Sakrament sein vor allem in Bezug auf die Einzelsakramente? Ist Christus nur in einem bildlichen oder entfernt-uneigentlichen Sinn Sakrament? Scheffczyk hält fest, „dass Christus in einem wahren und hervorgehobenen Sinn 'Sakrament' und 'Ursakrament' ist, dass er aber auch eine einzigartige Verwirklichungsform des sakra-

mentalens Mysteriums darstellt, die *so* in den einzelnen Sakramenten nicht gegeben sein kann“⁶⁷.

Aus dem Offenbarungs- und Traditionsbefund erschließt Scheffczyk, dass der Mysteriencharakter Christi einmal statisch aus seiner *unio hypostatica* ausgesagt werden kann, zum anderen Christus selbst auch als ereignishaftes Mysterium ernst genommen werden muss, d. h. „als Geheimnis des Geschehens, des Handelns und des Sprechens, das nicht nur 'in sich' vor dem Menschen steht, sondern das den Menschen als Tat und Handlung betrifft und ihn in diese Handlung einbezieht“⁶⁸.

So soll nun das Sakramentale am Gottmenschen sowohl an seinem Leben und Werk, wie an seinen Worten und seinem Gottmenschentum dargestellt werden.⁶⁹

4.2 Die sakramentale Bedeutung des Lebens und der Werke Christi

Ziel der Menschwerdung Gottes war die heilserlöserische Absicht. Die Erlösung aber, die durch die gottmenschlichen Taten bewirkt wurde, gipfelte im Kreuzesgeschehen und der leiblichen Auferstehung. Indessen tragen aber „alle Werke und Geschehnisse im Leben Jesu erlöserischen Charakter“⁷⁰. Ohne Ausnahme hatten alle *mysteria vitae Jesu* soteriologische Bedeutung, die sich zwar in der schlichten Form gemeinmenschlicher Ereignisse verbargen, aber doch aus dieser Verborgenheit gnadenhafte Wirkung entließen. Deshalb „musste man sie auch sakramental verstehen, d. h. als unter dem Schleier schlichter menschlicher Geschehnisse erfolgende Gnaden- und Heilswirkungen“⁷¹. Solange sie nicht den Anspruch auf Ausschließlichkeit erheben, darf hier auch dem 'historischen Jesus' seine wichtige Bedeutung zugewiesen werden, „weil im sakramentalen Denken alles Menschliche und Äußerlich-Zeichenhafte wesentliche Bedeutung besitzt“⁷².

Daher gewinnen die Mysterien des Lebens Jesus Bedeutung für die Sakramentalität des Lebens des Christen. Das sakramentale Denken vermag den tiefen und sakramentalen Sinn der geschichtlichen Werke Jesu und deren Verbindlichkeit für uns näher auszuloten. Die Sakramente sind Handlungen Christi an der Welt und am Menschen und verbinden daher notwendig den Menschen mit dem handelnden Christus. So sind Sakramente Orte der personalen Christusbegegnung.⁷³

4.3 Die sakramentale Bedeutung des Wortes Jesu

Eine kulminierende Stellung im Wortgeschehen nimmt Christi Sprechen selbst ein, dem in allen Phasen erlösende Bedeutung zukam. Scheffczyk bezieht sich dabei auf das Vatikanum II, welches eine tiefe Einheit von Wort und Tat im Erlösungshandeln Jesu ausmacht.⁷⁴ Mehrmals zeigt der Offenbarungsbefund den „Machtcharakter der Worte Jesu“⁷⁵. In Heilungen, Dä-

⁵⁹ Ebd. 151.

⁶⁰ Ders., *Der Mensch und die sakramentalen Symbole ...*, 554.

⁶¹ Ders., *Katholische Glaubenswelt ...*, 153.

⁶² Vgl. ebd. 160ff; 163ff.

⁶³ Ders., *Strukturen katholischen Glaubensdenkens*, in: W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, 25.

⁶⁴ Ders., *Katholische Glaubenswelt ...*, 169.

⁶⁵ Ders., *Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung*, in: H. LUTHE (Hrsg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer 1981, 38.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 40.

⁶⁸ Ebd. 42.

⁶⁹ Vgl. ders., *Christus – Kirche – Sakramente: Die Vergegenwärtigung des Heils in der Welt*, in: W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Christus in den Sakramenten der Kirche*, Aachen 1998, 18.

⁷⁰ Ders., *Jesus Christus...*, 44.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. 45.

⁷³ Vgl. ebd. 48.

⁷⁴ Vgl. ebd. 49. Vgl. DV 2; 4.

⁷⁵ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus ...*, 50. Scheffczyk verweist auf *Mt* 8-9; *Mt* 15, 12; *Mk* 2, 7; *Lk* 24, 44 u. a.

monenaustreibungen oder Naturwundern – es ist immer das krafterefüllte Wort Christi, das die Wandlung bewirkt. Sein Wort belebt und durchseelt das Materielle an den Handlungen, „so dass sie den Charakter von staunenerregenden Neuschöpfungen annehmen“⁷⁶.

Dieser schöpferische, umgestaltende und belebende Faktor wird besonders bei den Konsekrationsworten des eucharistischen Opfersakramentes deutlich. Gerade bei der Eucharistie wird aber auch die dialogische Struktur der Sakramente überhaupt augenscheinlich. Die Akklamation nach der Wandlung gibt ein beredtes Zeugnis davon: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Aber auch der passive Empfang selbst darf nicht in einer subjektivistisch-anthropozentrischen Sicht als Erfüllung des Heilsvorgangs betrachtet werden. „In Wirklichkeit ist jedes Werk oder Wort Gottes erst dann am Ziel, wenn es Gott ‘zurückgegeben’ wird.“⁷⁷ Die Sakramente zeigen gerade in ihrer Wort-Antwort-Struktur, dass der „Empfang des Heiles durch den Menschen und die Verherrlichung Gottes [...] eine einzige, in sich geschlossene Bewegung“⁷⁸ sind. Christus selbst ist das Wort und zugleich als Zurückgekehrter unsere Verherrlichung an den Vater.

4.4 Der Grund im Geheimnis der gottmenschlichen Einheit

„Christus ist ‘Sakrament’, und zwar das Urbild aller Sakramentalität, in seiner Konstitution als Gottmensch.“ Das chalzedonische Dogma bringt klar zum Ausdruck, dass in der Person Christi Gotteskraft und Sinneszeichen geeint sind.⁷⁹ „Wenn nämlich ein Sakrament Gabe eines unsichtbaren Heils in einer geschichtlich greifbaren, äußerlich wahrnehmbaren und anschaulichen Gestalt bedeutet, dann ist diese Bedeutung des Sakramentes in erster Linie bei Christus erfüllt.“⁸⁰ Die Erlöserliebe, die sich uns in den Sakramenten schenkt, wurde bereits personal durch die Menschwerdung des Sohnes in irdisch-sichtbarer Erscheinungsform offenbar. Auch hier kann Scheffczyk auf das Zweite Vatikanum zurückgreifen, das vom Mysterium Christi sagt, dass „nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient“⁸¹. Dies steht nicht im geringsten Widerspruch zur Schrift, die Christus zwar nicht Heilsorgan oder Sakrament nennt, wo er aber als die sichtbare Epiphane des unsichtbaren Wesens Gottes aufstrahlt, wie eindrucksvoll die Anfänge von Hebräer- und erstem Johannesbrief zeigen.⁸²

Nach Scheffczyk kommt den angeführten Schriftstellen für den Erweis der sakramentalen Konstitution des Gottmenschens hohe Beweiskraft zu.

*[Sie legen vor, dass] das Gottheitliche, das Übernatürliche, Gnadenhafte, das hier an die menschlich sichtbare und geschichtlich greifbare Erscheinung Jesu Christi geknüpft ist, wirklich im Sinne einer Realität verstanden wird und nicht etwa im Sinne einer bloßen Beziehung bzw. einer Intention auf das Göttliche hin erklärt wird.*⁸³

Wer in der Gottheit Christi nur eine besondere Bedeutsamkeit von Begnadung eines Menschen oder einen ‘einzigartigen Sachverwalter Gottes’ ausmacht, zerstört nicht nur das Christusgeheimnis, sondern hat auch seine Sakramentalität verfehlt. Das würde dann auch für die Einzelsakramente gelten, die zu bloßen Erinnerungszeichen an den ‘Mann von Nazaret’ verblasen würden, die gewisse humane Impulse leisten könnten, aber kein übernatürliches Geheimnis vermitteln würden. Deshalb fällt die „Entscheidung über die Sakramente im Bereich der Christologie“⁸⁴.

5. Kirche als Ganzsakrament

5.1 Vom Ursakrament Christi zum Ganzsakrament Kirche

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ [LG 1]. Mit dem Wort ‘gleichsam’ ist bereits drauf hingewiesen, dass die Kirche selbst in einem anderen Sinn als die Einzelsakramente und auch Christus Sakrament ist, ja sie nimmt eine gewisse Mittelstellung zwischen Christus und den Sakramenten ein: „Sie ist einerseits (als Sakrament) dem ‘Ursakrament’ Christus verbunden und geeint; andererseits ist sie die umfassende Wirklichkeit, welche die Einzelsakramente in sich birgt und aus sich entlässt.“⁸⁵ Die Betrachtungsweise der Kirche als Ganzsakrament bewahrt somit nicht nur ihren Geheimnischarakter, den sie zwischen Christus und den Einzelsakramenten einnimmt, sondern schützt sie auch vor der weltlich-profanen Betrachtungsweise, die sie nur als Gebilde soziologischer Maßstäbe und gesellschaftlicher Normen erfassen kann.⁸⁶ Dem hält Scheffczyk einen den Vätern und Scholastikern gleichermaßen teuren Gedanken entgegen: „Aus dem am Kreuz entschlafenen Christus sind die Sakramente hervorgegangen, mit denen die Kirche gebaut wurde.“⁸⁷ Dieser zutiefst mysteriale Charakter der Kirche als Ganzsakrament zeigt, dass nicht nur irgendeine ‘Sache Jesu’ weitergehe, nicht nur ein ‘Gedächtnis’ bewahrt wird, sondern dass es bezüglich dem Wesen der Kirche in der Welt keine wirkliche Analogie gibt: „Aufgrund dieser Verbindung ist sie ein Geheimnis, das mit dem Geheimnis Christi, mit ihm als ‘Sakrament’, in Verbindung steht und das so einen ‘sakramentalen’ Zug an sich trägt.“⁸⁸

Da dieser Geheimnischarakter der Kirche nicht einfachhin begrifflich gefasst werden kann, bedienen sich Schrift und Theologie bei ihrer Wesensbeschreibung der ekklesiologischen Bilder, die bevorzugt aus dem lebendig-organischen Bereich genommen sind: Herde und Schafstall, Pflanzung und Weinberg, Bauwerk und Haus. Besondere Berücksichtigung verdienen die drei „personalen Bilder“, mit denen das NT die „menschlich-personale Wirklichkeit der Kirche“⁸⁹ als Braut, Leib Christi und Volk Gottes umgreift. „Während das Braut- und Ehemotiv Ausdruck des Geheimnisses der Kirche in einem mehr persönlich-individuellen Sinne ist, ist das Bild vom Volk Gottes dazu angetan, den Blick auf den gemeinschaftlichen, sozialen und uni-

⁷⁶ L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus ...*, 50.

⁷⁷ Ebd. 51f.

⁷⁸ Ebd. 52.

⁷⁹ Vgl. ebd. 53.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ LG 8. Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Christus – Kirche – Sakramente ...*, 17.

⁸² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus ...*, 54f.

⁸³ Ebd. 55f.

⁸⁴ Ebd. 56.

⁸⁵ Ders., *Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi*, in: H. LUTHE (Hrsg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer 1981, 68.

⁸⁶ Vgl. ebd. 69.

⁸⁷ Vgl. ebd. Zitat aus *Sent. IV*, 18 q. 1 a. 1 qc. 1 co.

⁸⁸ L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche – das Ganzsakrament...*, 70.

⁸⁹ Ebd. 74.

versalen Aspekt des Geheimnisses der Kirche zu lenken.⁹⁰ Den Leib-Christi-Gedanken betrachtet Scheffczyk – und mit ihm viele andere Theologen wie Papst Pius XII. oder R. Schnackenburg – als die reifste Frucht der neutestamentlichen Kirchenbilder. In ihm klingt der Bezug der Kirche zu Christus und seinem eucharistischen Leib an.⁹¹ Die Einheit der vielen Glieder in einem Leib und unter dem einen Haupt Christus verweisen auf eine gewisse Identität und zugleich auf die durch Verschiedenheit begründete Unterordnung.⁹² Gerade in der Bezeichnung der Kirche als Sakrament Christi wird der gegebenen Einheit und Verschiedenheit entsprochen.⁹³

Niemals ist ja das äußere Zeichen eines Sakramentes [...] mit der geheimnishaften Wirklichkeit der Gnade identisch. Es ist eben nur das wirklichkeitserfüllte Zeichen der Gnade oder des göttlichen Lebens. [...] Christus war und ist das eigentliche 'Sakrament Gottes' als des letzten Grundes [...] allen Heils und aller Gnade. Die Kirche dagegen ist als Leib Christi das 'Sakrament Jesu Christi', d. h.: sie ist das wirklichkeitserfüllte Zeichen und Symbol für die weiterwährende Gegenwart und Wirksamkeit des Gottmenschen in der Welt.⁹⁴

Scheffczyk sieht die Kirche genuin aus dem Ursakrament Christus hervorgehen. Christi Sakramentalität war „durch die geschichtliche und naturhafte Bindung an einen Menschen begrenzt“⁹⁵ und hätte sich damit nicht räumlich- und zeitlich-universal in der Geschichte als Sakrament entfalten können.

So ist sie [die Kirche] tatsächlich erst das wirklich universale Organ und Zeichen der göttlichen Gnade und des gottmenschlichen Lebens Christi. Sie erst ist das Sakrament der ganzen Menschheit [...], weil in ihr die sakramentale Gegenwart des Gottmenschen prinzipiell auf die ganze Menschheit ausgedehnt erscheint. Sie ist die umfassendste Vergegenwärtigung des in der Welt weiterwirkenden Lebens Christi.⁹⁶

Daher verwendet Scheffczyk unter den vielfältigen Bezeichnungen für die Sakramentalität der Kirche zutreffend den Begriff 'Ganzsakrament'.

5.2 Die sakramentale Struktur der Kirche

a) Die Einsetzung

Scheffczyk zeigt bei eingehenden exegetisch-dogmatischen Untersuchungen, dass eine punktuelle Stiftung der Kirche weder einfach aufgezeigt, noch notwendig ist. Vielmehr tragen die ganze Heilsgeschichte vom Reich Gottes und besonders die Taten insgesamt 'kirchenbildenden Charakter'. „Jesus ist als der Messias mit einer messianischen Heilsgemeinde verbunden und ohne sie gar nicht zu denken.“⁹⁷ Die zahlreichen neutestamentlichen Schriftstellen, die von Christus als 'Bild Gottes' sprechen, deutet Scheffczyk als Hinweis auf die Sakramentalität Christi, zu der er in Analogie Worte über die Kirche als 'Tempel Gottes', 'Wohnung Gottes' und dergleichen ausmacht. Das Geheimnis Christi weitet sich notwendig in die Kirche hinein. „Wenn Christus Ursakrament ist in dem Sinne des ursprünglichen, sich in der konkreten, geschichtlichen Menschheit verwirklichenden, bleibenden Heilszeichens, dann ist die

Gründung 'seiner Kirche' (vgl. Mt 16,19) ein in der Heilsgeschichte angelegter, gleichsam organischer Vorgang.“⁹⁸

b) Das äußere Zeichen

Zu jedem Sakrament gehört die Einheit von sichtbarem äußeren Zeichen und unsichtbarer innerer Gnade. Ihr sakramentales äußeres Zeichen ist ihre Sichtbarkeit. So deutet Scheffczyk das Wort des Vatikanum I von der Kirche „als dem unter den Völkern aufgerichteten Zeichen“⁹⁹. Unbeschadet der großen Bedeutung der Sichtbarkeit der Kirche wäre es zu wenig, würde diese nur allein Zeichen sein. Vielmehr ist ihr Symbolcharakter „zugleich immer wirksames *Mittel* des Heils, Instrument und Werkzeug, durch welches das von Christus her kommende Heil in der Welt wirksam entfaltet, ausgebreitet und missionarisch weitergegeben wird“¹⁰⁰ und übt als Zeichen daher 'Signalfunktion' aus.

„Das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dient dem Geist Christi“¹⁰¹, und somit ist das ganze „gläubige Volk der Getauften selbst Zeichen und Werkzeug der Verwirklichung des Heils [...] und zwar] in allem, was die kirchliche Gemeinschaft zur Entfaltung des Erlösungswirkens Christi vollzieht“¹⁰², wie Gebet, Verkündigung, Liebesdienste, Liturgie, Sakramentenspendung u. a.

Als besonderes Zeichen ragt das Amt in der kirchlichen Sichtbarkeit heraus. Es offenbart nicht nur die gegliederte Einheit des Organismus, sondern in ihm verdichtet sich in bestimmter Weise ihr Wesen als sakramentales Heilszeichen. Es ist dazu gegeben, „damit Jesus gegenwärtig bleibt“¹⁰³, sichtbar in der sichtbaren Kirche. „Denn das Amt, das eine seiner wesentlichen Funktionen ja gerade in der Verwaltung der Sakramente hat, zeigt an, dass Christus als letzter und eigentlicher Spender der Sakramente in der Kirche und durch sie sichtbar bleibt.“¹⁰⁴ Dies bewahrt den objektiv-sakramentalen Vollzug vor der Auflösung ins bloß Subjektiv-Private und schließt die Gefahr der persönlichen Ungewissheit bezüglich der Gültigkeit weitestgehend aus.¹⁰⁵

c) Die innere Gnade

In ihrer Sakramentalität ist die Kirche ein gnadenerfülltes Zeichen, denn der verklärte Christus selbst ist ihr Gehalt. Der ehemalige Tübinger Professor verweist erklärend auf Möhler: „Die Kirche ist [...] auf eine abbildliche lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Tätigkeit sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt.“¹⁰⁶ Deshalb ist für Scheffczyk die Kirche nicht nur „Sakrament Jesu Christi“, sondern in einem volleren Sinn das 'Sakrament des Erlösungswerkes'¹⁰⁷ überhaupt.

Die besondere Rolle des Hl. Geistes kann hier nur angerissen werden. „Christus erlangte seine verklärte Existenzweise, [in der er in der Kirche gegenwärtig ist und] in die das Ergebnis und die Frucht seiner Erlösung einbezogen ist, in der Kraft

⁹⁰ Ebd. 75.

⁹¹ Vgl. ders., *Die Kirche als Geheimnis Christi...*, 13.

⁹² Vgl. ebd. 14.

⁹³ Vgl. ebd. 15.

⁹⁴ Ders., *Die Kirche – das Ganzsakrament...*, 82f.

⁹⁵ Ebd. 84.

⁹⁶ Ebd. 84.

⁹⁷ Ebd. 89.

⁹⁸ Ebd. 91.

⁹⁹ Vgl. ebd. 92 mit Verweis auf *Dogmatische Konstitution 'Dei Filius'* 3, in: DH 3014.

¹⁰⁰ L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 92f.

¹⁰¹ LG 8.

¹⁰² L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 93.

¹⁰³ Ders., *Das Amt in der Kirche. Friedliche Erwägungen zu einem umstrittenen Thema*, Freiburg 1986, 5.

¹⁰⁴ Ders., *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 94.

¹⁰⁵ Vgl. ders., *Das Amt in der Kirche...*, 3.

¹⁰⁶ Ders., *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 95f.

¹⁰⁷ Ebd. 97.

des *Heiligen Geistes*.¹⁰⁸ Schließlich macht die klassische Bezeichnung vom Hl. Geist als ‘Seele der Kirche’ deutlich, dass „die Kirche zuletzt aus der Kraft des Geistes lebt und wächst, welcher der Geist Christi ist“¹⁰⁹.

Es bleibt noch zu klären, *wie* die Kirche das Heil vermittelt. Es ist festzuhalten – und da unterscheidet sich die Sakramentalität der Kirche noch einmal von Christus und den Einzelsakramenten –, dass sie als Ganzsakrament und Sakrament der Menschheit als solches weder einem einzelnen gespendet, noch von ihm empfangen werden kann. „Die für den *einzelnen* und sein Heil bestimmte Gnade kann diesem nur durch *einzelne Sakramente* vermittelt werden, die aus dem Ganzsakrament der Kirche wie Zweige aus einem Stamm hervorgehen.“¹¹⁰ Allenfalls kann man sagen, sofern die Kirche für die ganze Menschheit da ist, ‘spendet sie sich’ in gewisser Weise der Gesamtmenschheit, bzw. wird dieser von Christus gespendet, ohne dass damit die eschatologische Dimension aufgehoben oder eine faktische Allerlösung ausgesagt wäre.¹¹¹

d) Ganzsakrament und Einzelsakramente

Die Einzelsakramente haben im Ganzsakrament Kirche sachlich und wesentlich ihre Voraussetzung und ihren Grund.¹¹² Sie darf deshalb nicht als Fundstelle für die Einzelsakramente, gleichsam als fündige Goldadern in einem sonst tauben Gestein gesehen werden, als bloße Verwalterin, bei der man sich in Einzelfällen etwas Lebensnotwendiges beschaffen kann.

*Da das Heil für ein auf Gemeinschaft angelegtes Wesen gar nicht anders zu verwirklichen ist als durch das Eingehen und Aufgehen in einer Gemeinschaft und da das vollendete Heil des Menschen ja zeitlich in einer intensiven Gemeinschaft mit Gott und den Menschen besteht, hätten von der Kirche isolierte Sakramente eigentlich gar keine Heilsbedeutung für den Menschen.*¹¹³

Neben der Dimension der Gemeinschaft werden die Sakramente nur richtig als Lebensvollzüge des Gesamtorganismus, des ganzen Seins der Kirche verstehbar.¹¹⁴

Die Tatsache, dass die Sakramente objektiv, d. h. kraft des rechten Vollzugs des äußeren Zeichens wirken, hat mitunter zum Vorwurf eines magischen Verständnisses geführt, wonach der Kultdiener mechanisch die Kraft der Gottheit herabzwingt. Mit der Einsicht in die Sakramente als Lebensvollzüge der Kirche wird ein derartiges Missverständnis unmöglich. „Die Anwesenheit des heilschaffenden Gottes erklärt sich dann aus dem Wesen der Kirche als Gegenwärtigsetzung des Heiles, die sich in einem solchen Akt nur in besonderer Weise verwirklicht.“¹¹⁵ Damit wird deutlich, dass die Sakramente immer zugleich und zusammen mit dem Wesen der Kirche gestiftet sind. Die Siebenzahl der Sakramente ist ein Hinweis auf den alle Etappen und Elemente des Lebens durchwirkenden Lebensvollzug der Kirche.

5.3 Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

In der Bestimmung der Kirche als ein unter den Völkern hoch aufgerichtetes Zeichen¹¹⁶ liegt die Allgemeinheit oder Ka-

tholizität des Ganzsakramentes Kirche beschrieben. Ähnlich dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl (vgl. *Mt 22,9*) lädt auch das sakramentale Zeichen der Kirche die Menschen ein und wirbt um sie. Dabei geht es um kein unverbindliches Angebot, sondern dieses Zeichen tritt zugleich fordernd und verpflichtend an den Menschen heran. Er muss sich für die Kirche entscheiden, wenn er sein Heil erlangen will.¹¹⁷ Sowohl Schrift als auch Tradition halten die Heilsnotwendigkeit der Kirche fest, wie das Gleichnis vom Weinstock oder das Dogma ‘*Extra Ecclesiam nulla salus*’ belegen. Eingehend hat das Vatikanum II die Heilsnotwendigkeit beschrieben.

*Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, dass diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. *Mk 16,16; Joh 3,5*), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.*¹¹⁸

Herausforderung und Anspruch der Kirche finden sich in ihrem Bezug zum Christus- und Erlösungsgeheimnis begründet, das in ihr weitergeht, d. h. in ihrem Charakter als Sakrament Jesu Christi. Damit sieht sich die Kirche auch zu diesem Anspruch verpflichtet.

*Was allgemein von Christus gilt, dass er nämlich einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 *Tim 2,5*) ist, [...] das gilt insbesondere auch von dem im ‘Sakrament Kirche’ anwesenden Herrn. Da er sein Mittlertum sakramental in der Kirche fortsetzt, wird diese zum einzigen ‘ordentlichen’ Mittel des Heils, an das sich die Menschen halten müssen.*¹¹⁹

Einen gewissen Spannungsbogen bilden Heilsexklusivität der Kirche einerseits und allgemeiner Heilswille Gottes andererseits, der keinen Menschen schuldlos vom Heil ausschließen will. Eine Abstimmung dieser beiden Wahrheiten aufeinander bietet bereits die Tradition. Die Einordnung des Cyprianwortes in den historisch-ekklesiologischen Kontext zeigt, dass der afrikanische Bischof sich zunächst gegen Christen richtet, die die bestehende Einheit der Universalkirche bewusst brechen wollen. Ebenso wendet sich das lateranensische Dogma gegen glaubens- und kirchenspaltende Sekten wie die Katharer.¹²⁰ In der Neuzeit zeigen Pius IX., Pius XII. und das II. Vatikanum, dass die Gnade nicht an „die Grenzen der sichtbaren Kirche gebunden [... ist], doch werden nicht die Religionen als solche, sondern nur das von der Gnade gestützte gewissenhafte Bemühen des einzelnen als Heilsweg anerkannt“¹²¹.

Scheffczyk fasst zusammen:

*Das Verlangen nach der Kirche muss nicht ausdrücklich und direkt auf die sichtbare Erscheinung der Kirche – die oftmals gar nicht wahrgenommen wird – gerichtet sein. Es genügt, dass die betreffenden Menschen die Bereitschaft in sich tragen, die von Gott ihnen gegebenen Mittel, um das Heil zu erlangen, zu gebrauchen und sich so in der Frage nach dem Heil grundsätzlich der Ordnung Gottes unterstellen.*¹²²

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd. 99.

¹¹¹ Vgl. ders., *Die Kirche als Geheimnis Christi...*, 16f.

¹¹² Ders., *Die Kirche – das Ganzsakrament...*, 99.

¹¹³ Ebd. 101.

¹¹⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁵ Ebd. 103.

¹¹⁶ Vgl. *Dogmatische Konstitution ‘Dei Filius’ 3*, in: DH 3014.

¹¹⁷ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 110.

¹¹⁸ Vgl. ebd. mit Verweis auf LG 14.

¹¹⁹ Ebd. 112.

¹²⁰ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgewalt in der Kirche ...*, 58.

¹²¹ Ebd. 58f.

¹²² L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 116.

Neben der Lehre vom *votum Ecclesiae* ist ein Schlüsselwort der Kirchenkonstitution die 'verschiedene Hinordnung auf das Volk Gottes'¹²³. Die Betonung der Beziehung zur Kirche zeigt, dass auch die außerhalb der Kirche Stehenden „die Gnade des Heils letztendlich aus einer seinshaften Beziehung zur Kirche und aus einer inneren Verbundenheit mit ihr“¹²⁴ erhalten. „Überall, wo sich Heil vollzieht, geschieht es durch Jesus Christus, der in seiner Kirche fortwirkt. Damit geschieht alles Heil heute in der Welt immer auch *durch* die Kirche.“¹²⁵ So ist die Kirche das universale Ganzsakrament, das die Gläubigen heiligt und darüber hinaus als Sakrament der Menschheit auch die außerhalb Stehenden erlösend auf Christus hinzuordnen vermag. Freilich gewährt nur die volle Zugehörigkeit zur katholischen Kirche die Fülle der Gnaden, die derjenige nicht erhält, dem die volle Eingliederung fehlt. Da die Gnaden Geschenk sind, kann aus ihnen keine Überheblichkeit abgeleitet werden, vielmehr sind sie *Aufgabe*. Alle Gläubigen gehören zum äußeren Zeichen des Ganzsakramentes und Pius XII. erinnert, „dass nämlich das Heil vieler abhängig ist [...] von der Mitwirkung, welche die Hirten und Gläubigen [...] unserem göttlichen Erlöser zu leisten haben“¹²⁶.

6. Der christologisch-ekklesiologische Bezug der Einzelsakramente

Wie das Ganzsakrament Kirche aus dem Ursakrament Christus seinen Ursprung hat, so bestimmt Scheffczyk auch „die Einzelsakramente [primär] als Ausfaltungen des Ursakramentes“¹²⁷. Hier wird einmal mehr der sein ganzes Werk durchziehende christologische Ansatz deutlich.

[D. h.,] dass sich in allen Sakramenten eine besondere Ausprägung des Seins und des Lebens des gottmenschlichen Erlösers findet, dass sich in allen Sakramenten eine je verschiedene Verähnlichung und Gleichgestaltung mit Christus vollzieht, dass sie den Menschen in je besonderer Weise dem gottmenschlichen Erlöser angleichen.¹²⁸

So wirkt die Taufe ein höheres Sein in Christus, die Firmung macht dem Kämpfer und Sieger Christus ähnlich. Buße und Krankensalbung verbinden mit dem Gottesknecht und Christus im Tod.¹²⁹ Die Eucharistie macht auch aus dem Menschen eine Gott wohlgefällige Opfergabe, die Priesterweihe gestaltet den Amtsträger zu einem analogen Haupt der Menschheit und zum Mittler, der zu einem 'alter Christus' wird und 'in persona Christi' handelt.¹³⁰ Die Ehe verähnlicht mit dem Christus, der sein Leben für die Kirche hingibt.¹³¹ „Das von Christus abgeleitete Geheimnis der Sakramente lässt den Christen im Glauben erkennen, dass er auf Christus nicht wie auf ein fernes Ziel schaut, sondern dass er ein 'zweiter Christus' werden soll und werden kann.“¹³²

Sofern die Kirche Fülle und Sakrament Christi ist und die Einzelsakramente Lebensvollzüge des Ganzsakramentes sind¹³³, eignet den Sakramenten auch ein ekklesiologischer Bezug. So gliedert die Taufe den Einzelnen in den Leib Christi ein und schenkt ihm darin eine bestimmte Gliedaufgabe und einmalige Stellung innerhalb des Leibes.¹³⁴ Die Firmung als Vollendung der Taufe vervollkommnet die Einheit mit dem mystischen Leib der Kirche, wie auch *LG* festhält: „Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden.“¹³⁵

Besonders deutlich stellt Scheffczyk den Ort der Beichte in das kirchliche Geschehen: das Bußsakrament ist personal und zugleich ekklesial.¹³⁶ Er bezieht sich auf Augustinus, der erklärt, „dass die Buße nur wirksam sein könne, weil allein die Kirche wirksam vor Gott für den Sünder eintreten könne. Das ist der Sinn der von ihm erhobenen Forderung: 'Tut Buße, wie sie in der Kirche getan wird, damit die Kirche für euch bete'“¹³⁷. Deshalb war es ein schon den Vätern wertvoller Gedanke, dass die Gläubigen mit den Sündern mitsühnen, mitopfern und mitbeten.¹³⁸ Sünde und Vergebung sind beim sozialen Wesen Mensch stets Akte mit Gemeinschaftsbezug. „Wie die Rechtfertigung des Sünders nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich ist (innerhalb der Kirche oder in Bezug zu ihr), so ist sie auch auf die Auswirkung der Gemeinschaft angelegt.“¹³⁹ Das Bußsakrament ist also immer eine Versöhnung des Sünders mit Gott, aber zugleich durch die Kirche und in der Kirche und deshalb auch mit der Kirche.

Der gnadenvolle Empfang der Krankensalbung „ermöglicht auch die gläubige Sicht der Krankheit als Chance zur Sühne und Miterlösung zum Wohl des Gottesvolkes“¹⁴⁰.

Die Priesterweihe als Christusverähnlichung und Christusrepräsentation stellt nach Scheffczyk in der Kirche, dem Sakrament Christi, eine Dienst- und Amtsgnade dar. Amt und Sendung sind nicht eine Funktion des Priesters, sondern vielmehr „eine von Christus (mittels der Kirche) gewirkte Anteilgabe an seinem Sein und seiner Vollmacht, die aus der Tiefe einer spezifischen Christusvereinigung kommt“¹⁴¹. Vorzügliche Aufgabe des Priestertums in der Kirche ist es, „in sichtbarer Stellvertretung Christi, des Hauptes der Glieder der Kirche, die sein Leib ist, die Opfertat Christi lebendig [zu] erhalten und sie den Menschen [zu]zuwenden“¹⁴². Deshalb gehört das Priestertum zum „Wesen der Kirche selbst“¹⁴³.

Der Bezug von Ehe und Kirche tritt schon in der Schrift deutlich zutage. Vor allem der Epheserbrief zeigt die Überhöhung der christlichen Ehe im Sakrament.¹⁴⁴ Ein Sakrament ist immer eine Christusverähnlichung und Christusgleichgestal-

¹²³ Vgl. *LG* 16.

¹²⁴ L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 117.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd. 118 mit Verweis auf: PIUS XII., *Enzyklika 'Mystici corporis'*.

¹²⁷ L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus ...*, 56.

¹²⁸ Ebd. 57.

¹²⁹ Vgl. ebd. 59.

¹³⁰ Vgl. ders., *In persona Christi. Zur Theologie und Spiritualität des Priestertums*, in: E. KLEINDIENST u. G. SCHMUTTERMAYR (Hrsg.), *Kirche im Kommen*. Fs. Josef Stimpfle, Frankfurt/Main 1991, 506f.

¹³¹ Vgl. ders., *Zur Theologie der Ehe*, Abensberg 1986, 39.

¹³² Ders., *Jesus Christus ...*, 60.

¹³³ Vgl. ders., *Die Kirche – das Ganzsakrament ...*, 82f; 102.

¹³⁴ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche ...*, 31.

¹³⁵ Vgl. ebd. 244 mit Verweis auf *LG* 11.

¹³⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilswirkung der Buße ...*, 342.

¹³⁷ Ebd. 345 mit Verweis auf AUGUSTINUS, *Sermo* 392, 3.

¹³⁸ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilswirkung der Buße...*, 344.

¹³⁹ Ders., *Die Kirche auf dem Weg in die Vollendung. Rezension zu: M. SCHMAUS, Der Glaube der Kirche*, München 1970, in: *MThZ* 21 (1970) 358.

¹⁴⁰ A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche...*, 461.

¹⁴¹ L. SCHEFFCZYK, *In persona Christi...*, 508.

¹⁴² Ders., *Das Priestertum Jesu Christi – sein Fortgang in der Kirche*, in: *PrV* 105 (2000) 571.

¹⁴³ Ebd. 569.

¹⁴⁴ Vgl. Ders., *Die Ehe – Abbild des Bundes Christi mit der Kirche*, in: *PrV* 105 (2000) 449ff.

tung. „In diesem Bund, in dem sich das Band, das Christus mit der Kirche verbindet, in verkleinerter Form um die Eheleute schlingt, werden diese in die Christusgemeinschaft der Kirche einbezogen.“¹⁴⁵ „‘Kirche’ und ‘Ehe’ sind beides ‘Gemeinschaftssakramente’ in Christus.“¹⁴⁶ Als wirklichkeitserfülltes Abbild der Christus-Kirche-Beziehung formt sie „das ‘Ganzsakrament’, das die Kirche als Leib Christi darstellt, in einem Teilbereich des Lebens aus [... und besitzt deshalb] den Charakter einer ‘Hauskirche’“¹⁴⁷.

Die für alle Sakramente geltende Christusverähnlichung und Christusrepräsentation gilt in übersteigendem Maße für die Eucharistie. Mehrmals bemerkt Scheffczyk nach dem Vatikanum II, „dass die Eucharistie ‘Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens’ ist“¹⁴⁸. Mit Papst Johannes Paul II. sieht Scheffczyk den Grund des einzigartigen Reichtums und der Erhabenheit dieses Geheimnisses in der wahren, wirklichen und substanzhaften Gegenwart des ganzen Christus.¹⁴⁹ Aus der realen Gegenwart Christi ergeben sich Folgen für die Kirche:

*Indem die Eucharistie die Einheit des Leibes Christi bezeichnet, baut sie diesen Leib [der Kirche] weiter auf, stärkt und befestigt ihn. Die Einigung vollzieht sich aber nicht nur synchronisch im gegenwärtigen Einssein der irdischen und himmlischen Kirche; sie erstreckt sich auch diachronisch in die Vergangenheit und baut auf dem Fundament der Apostel auf.*¹⁵⁰

Das kann geschehen, da der eigentliche Opferpriester der Eucharistie Christus selbst ist als Haupt der ganzen irdischen wie himmlischen Kirche.¹⁵¹

Dieses Geheimnis vollzieht sich im vergegenwärtigten sakramentalen Opfer Christi, das immer auch das Opfer der Kirche ist. Auch für die Eucharistie als Opfer-Sakrament gilt, dass sie ein Lebensakt der Kirche ist. „Von daher ist es zu verstehen, dass die Kirche *auch selbst* in das Opfergeschehen *eingeht* und in der Eucharistie, wie das Tridentinum erklärt, auch ein ‘wirkliches und eigentliches Opfer’ setzt. Die Eucharistie ist somit *nicht nur* Opfer Christi, *sondern auch* das Opfer der Kirche.“¹⁵² D. h., dass die Kirche zusammen mit Christus und durch ihn opfert. Christus legt seinen Leib in die Hände der Kirche, damit sie sein Opfer darbringe und zugleich bringt sich auch die ganze Kirche mit Christus dem Vater dar. „Der Opferakt der Kirche und jedes Gläubigen ist dann genauer so zu bestimmen, dass sich die Kirche der Bewegung Christi, die von Gott zu den Menschen, aber auch wieder zum Vater zurückging, anschließt.“¹⁵³ Die Kirche bringt dann in Christus auch sich selbst dem Vater als Opfer dar.

Der ganze Christus ist in den eucharistischen Gestalten real präsent, so dass in der Anbetung und besonders in der Kommunion die Begegnung mit dem persönlich gegenwärtigen Chri-

stus gegeben ist. „Dieser höchste Gemeinschaftscharakter findet seinen Ausdruck in dem Charakter der Eucharistie als Mahlgemeinschaft, als Herrenmahl, in dem Christus der Mahlherr ist und den Seinen sich selbst unter den Gestalten von Brot und Wein reicht.“¹⁵⁴

Während die Eucharistie ein Konstitutivum für die irdische Kirche ist, in der ihre Glieder inniger zusammengefügt werden, so ist sie auch Sakrament des Weges für die vollendete *communio* beim Vater.¹⁵⁵ In der Darstellung der Kirche als Reflex der Auferstehungswirklichkeit und der Verbindung von Auferstehung und Eucharistie wird einmal mehr die sakramental und zugleich eschatologische Dimension der Kirche deutlich.¹⁵⁶

Abschließend lässt sich zusammenfassen:

Vom Ursakrament Christus her über das Ganzsakrament seines geistigen Leibes der Kirche bis hin zu den Einzelsakramenten folgt das Katholische, konkret die Kirche, dem Gesetz des Sakramentalen, so dass dieses ebenfalls als wesentliches und bleibendes Prinzip des Katholischen anerkannt werden muss. Das Sakramentale ist deshalb als wesentlich und bleibend katholisch zu erachten, weil in ihm der universale Christus sein Heilswerk gegenwärtig setzt, zuhächst im Sakrament der Eucharistie, in dem er selbst auf geheimnishaft Weise leiblich präsent wird.¹⁵⁷

Mit einem Wort Joseph Kardinal Ratzingers zur Präsentation der italienischen Übersetzung von Scheffczyks ekklesiologischem Sammelband *Aspekte der Kirche in der Krise* soll eine zusammenfassende Würdigung seiner Kirchenlehre und Deutung in der Zeit gegeben werden.

Die gegenwärtige Abhandlung von Leo Scheffczyk, emeritierter Professor der dogmatischen Theologie [...] und einer der bekanntesten Theologen in Deutschland, stellt sich mit Klarheit in die nachkonziliare Situation und beabsichtigt eine Wiederaufnahme und Wiederfindung des wahren und tiefen Sinnes der Kirche. Vor allem zeigt der Autor die volle Kontinuität der Lehre des Zweiten Vatikanums mit der vorausgegangenen Ekklesiologie. Zugleich zeigt er die Entwicklung und den Fortschritt im Verständnis des Geheimnisses der Kirche. Weiter beweist er, dass die Divergenzen zwischen dem Vorschlag der konziliaren Erneuerung und der nachkonziliaren Krise auf Konsequenzen der einseitigen, selektiven und letztlich irreführenden Interpretation des Konzilsgeistes beruhen. [...] Die Abhandlung zeigt] das profunde Wissen, das der Autor von den Zeugnissen der Tradition, der Lehre des Magisteriums und der systematischen Reflexion der Theologie besitzt, im Kontext der realistischen Darstellung der aktuellen Situation, in der die Kirche lebt und wirkt. [...] Scheffczyk hat uns viel zu sagen aufgrund seiner außerordentlichen Kenntnis der Quellen, seines scharfen Blicks für die Probleme und Aufgaben der Gegenwart wie auch der profunden, im Glauben verwurzelten Treue zum Lehramt.¹⁵⁸

P. Dr. Martin Linner SJM
Auhofstr. 22
3372 Blindenmarkt
Österreich

¹⁴⁵ Ebd. 451.

¹⁴⁶ Ders., *Zur Theologie der Ehe* ..., 40.

¹⁴⁷ Ders., *Die sakramentale Ehe als Abbild der Christus-Kirche-Verbindung*, in: J. STÖHR (Hrsg.), *Die Familie: ein Herzensanliegen*, St. Ottilien 1988, 135 mit Verweis auf LG 11.

¹⁴⁸ Ders., *Eucharistie – Mysterium des Lebens* ..., 349 mit Verweis auf LG 11.

¹⁴⁹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Leben der Kirche aus der Eucharistie* ..., 3.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. ders., *Mahl und Opfer, Gedächtnis und Realpräsenz*, in: *DT* Nr. 36 (26.03.2005) 27.

¹⁵² Ders., *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 92.

¹⁵³ Ebd. 93f.

¹⁵⁴ Ders., *Mahl und Opfer* ..., 27.

¹⁵⁵ Vgl. ders., *Der endzeitliche Charakter der Eucharistiefeier und seine biblische Begründung*, in: *KöBl* 8 (1962) 73f.

¹⁵⁶ Vgl. ders., *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 282.

¹⁵⁷ Ders., *Das wesentlich und bleibend Katholische*, in: F. BREID (Hrsg.), *Die Kirchenkrise*, Steyr 1996, 79f.

¹⁵⁸ J. RATZINGER, *Presentazione dell'edizione italiana*, in: L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano 1998, 9-11.

Ein Lob auf die Schöpfung und die Inkarnation – *Die Theologie des Bildes in der Kirche*¹

Einleitung

Bilder von Christus, der Gottesmutter, von den Heiligen und aus der biblischen Geschichte gehören für uns selbstverständlich in jede katholische Kirche. Besonders in Deutschland stellen sie gewissermaßen ein Unterscheidungsmerkmal zu den protestantischen Gotteshäusern dar. Doch das Bild in der Kirche musste sich auch zahlreicher Angriffe erwehren, bevor es den ihm gebührenden Platz wirklich erlangte. In einer etwas pauschalen Weise könnte man von drei großen Bilderstürmen sprechen, die die Kirche im Laufe ihrer 2000jährigen Geschichte abwehren musste. Der erste und bedeutendste Bildersturm ereignete sich im 8./9. Jahrhundert im byzantinischen Reich. Ein zweiter Bildersturm erfolgte im Rahmen der so genannten Reformation.² Besonders die Bilder der Heiligen mussten weichen, da man ihre Mitwirkung am Erlösungswerk und vor allem ihre Fürbittekräftigkeit negierte. Die kalvinistischen Kirchen wurden zum Synonym eines jeder bildlichen Darstellung entkleideten Bethauses. Und auch im Zuge der letzten nachkonziliaren Liturgiereform gebärdete sich manch Priester in bilderstürmischer Weise, obgleich das Konzil keinerlei Veranlassung dazu gab. Vielmehr stellte das II. Vatikanum in der Konstitution über die heilige Liturgie selbstverständlich fest:

*„Die Heiligen werden in der Kirche gemäß der Überlieferung verehrt, ihre echten Reliquien und ihre Bilder in Ehren gehalten.“*³

Und an einer weiteren Stelle betonen die Konzilsväter sogar:

*„Der Brauch, in den Kirchen den Gläubigen heilige Bilder zur Verehrung darzubieten, werde nicht angetastet.“*⁴

Einschränkend wird lediglich angeführt, dass man auf eine mäßige Zahl und eine rechte Ordnung der Bilder achten soll, was ja durchaus der Ehre des einzelnen Bildes entspricht.

Bereits im Vorfeld soll angemerkt werden, dass das Bild und besonders die bildliche Darstellung Christi seine tiefste Rechtfertigung findet in der Güte der Schöpfung und in der Inkarna-

tion, der wahren Fleischwerdung Gottes. Zudem bejaht es die Sinnhaftigkeit des Menschen, der nicht nur Ohren zum Hören, sondern auch Augen zum Sehen hat. Die Verteidiger der christlichen Bilder sahen somit auch immer einen impliziten Angriff auf die genannte Güte der Schöpfung und auf die wahre Inkarnation Gottes, wenn sie die bildliche Darstellung angegriffen sahen.

Um die Bedeutung des Bildes in der Kirche herauszustellen, was ja Sinn dieses Beitrags ist, sind zwei Wege möglich. Man könnte in theoretischer Weise die Argumente zusammentragen und ausführen, die für das christliche Kultbild sprechen.⁵ Ich habe mich für einen zweiten Weg entschieden und möchte anhand des historischen Bilderstreits im 8./9. Jahrhundert und seiner Klärung durch das Zweite Konzil von Nizäa aufzeigen, wie sich die bilderfreundliche Haltung in der Kirche durchgesetzt hat. Dieser Weg scheint mir anschaulicher zu sein und damit leichter nachvollziehbar als eine rein theoretische Abhandlung. Zudem werden dabei einige Besonderheiten ins Auge fallen, auf die ich bereits hier aufmerksam machen möchte: der Bilderstreit war vor allem ein byzantinisches Phänomen, während Rom mit einer großen Selbstverständlichkeit die Bilder anerkannte und förderte. Zugleich entwickelten sich zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen in Ost und Westkirche. Die lateinische Kirche sah in den Bildern immer stärker den Aspekt der Belehrung, des moralischen Appells und der Erinnerung. Die Bilder gehörten zu jener „Bibel der Armen“, die nicht lesen und schreiben konnten.

Währenddessen kristallisierte sich im Osten stärker der Kultcharakter der Ikone heraus. Die Ikone stellt eine Vergegenwärtigung des Dargestellten dar und in ihr erfährt der Dargestellte selbst eine kultische Verehrung. Der Heilige ist zwar nicht seinsmäßig gegenwärtig in der Ikone, wie Christus in der Eucharistie zugegen ist, aber wirkmächtig. Daher entstehen im Osten auch feste Formen des Ikonenschreibens, das synonym zum Niederschreiben des Evangeliums verstanden wird. Die Ikone selbst stellt ein Fenster zur Transzendenz dar. Somit wird die Ikonostase, also die prächtige Bilderwand in der Kirche, auch nicht als absperrende Mauer verstanden, die den Laien die Sicht auf das Opfergeschehen am Altar versperrt. Die Ikonostase hat vielmehr die gegenteilige Bedeutung, dass sie die Transzendenz des sakramentalen Geschehens versinnbildlicht und den Gläubigen den mystischen Blick in den Himmel gewährt. Sie haben zugleich Anteil an der Gemeinschaft der Heiligen, die wiederum in fest umrissener Form auf der Ikonostase präsent sind. Diese Sichtweise verhinderte im Osten die Entsakralisierung des heiligen Bildes, wie sie zum Teil im Westen feststellbar ist und sich seit der Renaissance bis zur Gegenwart ereignet hat.

¹ Der folgende Beitrag wurde als Vortrag anlässlich der 11. Kölner Liturgischen Tagung am 29. Februar 2008 gehalten, die unter dem Thema „Die Künste im Dienst der Liturgie“ stand. Der große Umfang des hier behandelten Gegenstandes erforderte eine klare Eingrenzung, weshalb viele Aspekte nur angedeutet werden konnten. In dieser schriftlichen Fassung wird daher immer wieder auf weiterführende Literatur verwiesen. Eine Sammlung von Aufsätzen ist zu finden unter www.uni-koeln.de/ew-fak/Bildtheologie/AS-Byzanz.htm.

² Vgl. B. Scribner (Hrsg.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. (= Wolfenbütteler Forschungen 46), Wiesbaden 1990; H. Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens* (= Studies in the History of Christian Thought 41), Leiden 1990; N. Schnitzler: *Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts*, München 1996; P. Blickle u.a. (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002; D. Burkhard, *Bildersturm? Die Reformation(en) und die Bilder*: E. Garhammer (Hrsg.), *BilderStreit – Theologie auf Augenhöhe*, Würzburg 2007, 115-140.

³ SC 111.

⁴ SC 125.

⁵ Vgl. M. Schneider, *Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst – Eine theologische Standortbestimmung* (= Edition Cardo, Band CXV), Köln 2004.

Geschichtliche Entwicklung

Mit diesen kurzen Anmerkungen zu Beginn wende ich mich nun der geschichtlichen Entwicklung zu.⁶ Angelehnt an das alttestamentliche Bilderverbot und in der bewussten Abhebung vom heidnischen Kult wandten sich wohl auch die ersten Christengenerationen gegen die bildliche Darstellung Christi und der Heiligen. Dies muss uns insofern verständlich erscheinen, da die junge Gemeinschaft sich mitten im Schmelztiegel der heidnischen Religionen der Griechen und Römer ausbreitete, in der der Bilder- und Statuenkult selbstverständlich war. Daher sind es auch die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die sich gegen die Bilder wenden aufgrund ihres Abscheus gegenüber den heidnischen Götzenbildern.⁷ Die Gefahr, zurück ins Heidentum zu fallen, ist noch zu groß und die Undarstellbarkeit des Unsichtbaren und Geistigen wird betont.

Doch bereits seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert sind uns bildliche Darstellungen der Heilsgeschichte bekannt, auch wenn deren genaue Datierung noch Probleme bereitet.⁸ Zu nennen seien hier zuvorderst die Malereien und Stuckarbeiten in den christlichen Katakomben in Rom⁹ oder im Baptisterium von Dura Europos in Mesopotamien¹⁰. Die Bilder haben jeweils katechetischen Charakter und verweisen entsprechend auf das christliche Verständnis des Todes bzw. der Taufe. Noch Origenes verteidigt das Verbot der Darstellung Gottes und Christi, da Gott Geist ist und nicht dargestellt werden kann, vielmehr allein der Logos das Bild des Vaters sei und Christus einen vergöttlichten Leib besaß, der daher ebenfalls nicht darstellbar sei.¹¹ Zu Beginn des vierten Jahrhunderts nahm erstmals eine Regionalsynode Stellung zur angesprochenen Problematik. Im spanischen Elvira¹² formulierten die tagenden Bischöfe den Verbotskanon 36:

„Es dürfen in der Kirche keine Gemälde sein; es soll nichts auf die Wände gemalt werden, was verehrt und angebetet wird.“¹³

Wenn dieser Kanon sich auch eindeutig gegen die bildliche Darstellung in der Kirche richtet, ist zugleich anzunehmen, dass er wegen konkreter Fälle formuliert wurde und es in der spanischen Kirche zu ersten Ausmalungen an Kirchen kam. Zeitgleich schreitet die Grabkunst in ihrer Darstellung heilsgeschichtlicher Zyklen voran, die vor allem in der Form des Sarkophagreliefs¹⁴ bis in unsere Zeit erhalten geblieben sind. Auch in der Theologie kommt es nach und nach zu einer Wende in der Beurteilung der Bilder. So kann etwa Basilius der Große¹⁵ (+ 379) die erzieherischen Werte des Bildes mit den Worten hervorheben:

„Was man beim Anhören des Berichtes mit dem Ohr aufnimmt, das bringt das Gemälde zur Anschauung und stellt es ohne Worte dar.“¹⁶

Besonders das vierte Jahrhundert wird zu einer Blütezeit der christlichen Malerei und Mosaikkunst, in der Christus in verschiedenen Motiven mit Bart oder bartlos oder auch als Lamm dargestellt wird.¹⁷ Die Motive aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments werden immer zahlreicher. Nun, nach dem Fall des Heidentums, dehnt sich die christliche Kunst auch auf die Kirchengebäude selbst aus und Christus erscheint in königlicher Haltung in der Apsis. So kann ein Spezialist der Konziliengeschichte schreiben:

„Im Westen wie in den Randgebieten des Orients waren somit die großen bildlichen Darstellungen beim christlichen Volk heimisch geworden.“¹⁸

Auch wenn sich noch verschiedene Theologen, wie etwa Epiphanius von Salamis¹⁹, vehement gegen die Verbreitung der Bilder richteten, so setzte sich deren Auffassung in der Kirche nicht durch und zu Beginn des fünften Jahrhunderts waren praktisch überall Bilder zu finden und deren pädagogischer Wert wurde etwa vom Chrysostomus-Schüler Nilus von Ancyra betont.²⁰ Erste philosophische Gedanken zu der Frage der Bilderverehrung finden wir bei Makarius von Magnesia²¹, der auf das Portrait eines Freundes verweist. Jeder der ein solches Portrait besitzt, weiß, dass es nur ein Bild ist. Doch die Verehrung, die er dem Freund entgegenbringt, kommt in dem Bild zum Ausdruck.²² Der syrische Bischof Severian von Gabala²³ erklärt, warum Moses in der Wüste zweimal in Kreuzesform auf den Felsen schlug:

„Das Bild des Kaisers steht für ihn, wenn er abwesend ist...; die Leute erweisen ihm ihre Referenz. Dabei meinen sie nicht

⁶ Die Ausführungen basieren v. a. auf den Werken: G. Dumeige, Nizäa II (= G. Dumeige / H. Bacht (Hrsg.), Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. 4), Mainz 1985; J. B. Uphus, Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787 – Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage, Paderborn 2004; H. G. Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit – Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 40), Würzburg 1991; G. Lange, Bild und Wort – Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts, Paderborn 1999. Mit der Vorgeschichte beschäftigt sich ausführlich: H. G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre – Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, Berlin 1992. Desweiteren sei verwiesen auf: F. Dünzel, Bilderstreit im ersten Jahrtausend: E. Garhammer (Hrsg.), BilderStreit – Theologie auf Augenhöhe, Würzburg 2007, 47-76; P. Schreiner, Der byzantinische Bilderstreit: Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute: Bisanzio, Roma e l’Italia nell’alto medioevo, 3-9 aprile 1986 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’alto medioevo, XXXIV), Spoleto 1988, 319-407; D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980.

⁷ Vgl. Dumeige, 22-24.

⁸ Vgl. ebd., 26-28.

⁹ Vgl. etwa H. A. Stütze, Die Kunst der römischen Katakomben, Ostfildern 1983; A. Baruffa, Die Katakomben von San Callisto - Geschichte, Archäologie, Glaube, Vatikanstadt 1996.

¹⁰ Vgl. M. Rostovtzeff, Dura-Europos and its Art, Oxford 1938; C. Hopkins, The Discovery of Dura-Europos, New Haven/Conn. 1979. V. Manfredi, Petra und andere berühmte Totenstädte. Deutsch von Elisabeth Stiefenhofer (= Reihe: Klassische Reiseziele / Vorderer Orient), 1989; M. Sommer, Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra - Edessa - Dura-Europos - Hatra. eine Kulturgesch. von Pompeius bis Diocletian (=Oriens et occident, Bd. 9), Stuttgart 2005.

¹¹ Vgl. Dumeige, 28f.

¹² Zu den Texten der Synode vgl. E. Reichert, Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar, Hamburg 1990.

¹³ Zitiert nach Dumeige, Nizäa II, 30.

¹⁴ Vgl. etwa Z. Klauser, Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort (= 3. Beiheft zur Halbjahresschrift Antike Kunst), Olten 1966.

¹⁵ Vgl. Lange, Bild und Wort, 13-38

¹⁶ Basilius, Homilie auf die 40 Martyrer: PG 31, 508f.

¹⁷ Vgl. Dumeige, Nizäa II, 41-43.

¹⁸ Dumeige, Nizäa II, 43.

¹⁹ Vgl. Dumeige, 43-46

²⁰ Vgl. Dumeige, 49f. Zu Nilus von Ancyra vgl. G. Fatouros, Neilos von Ankyra: BBKL VI (1993) 577-579.

²¹ Vgl. U. Volp, Makarios Magnes: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG4) 5, Tübingen 2002, 699.

²² Vgl. Dumeige, 50.

²³ Vgl. K.-H. Uthemann, Severian von Gabala: BBKL IX (1995) 1487-1504.

das Bildwerk, sondern die Person des Kaisers. Um wie viel mehr kann das Bild des unsterblichen Königs nicht nur den Felsen, sondern den Himmel und die ganze Erde aufbrechen.“²⁴

Derselbe Bischof verweist darauf, dass bereits Moses Abbilder in Form der ehernen Schlange und der Cherubim schuf, die auf das Kreuz des Herrn verweisen. Auch im fünften Jahrhundert setzte sich das Bild mehr und mehr in der gesamten christlichen Welt durch. Im oberen Seitenregister von Sant' Apollinare Nuovo entstanden 26 Szenen, die Christus als Verkündiger des Wortes und Wundertäter darstellen; in der Apsis der Kirche Sankt Kosmas und Damian in Rom²⁵ werden nicht nur die beiden Ärzte sondern auch der Martyrer Theodor und der noch lebende Papst Felix im Bild festgehalten. Das Zentrum des Bildes stellt Christus als Pantokrator dar, vor einem gewaltigen, von Wolken gesäumten, blauen Hintergrund.²⁶ Weiterhin seien von den bedeutenderen Bauwerken nur die Basilika San Vitale in Ravenna oder Sant' Apollinare in Classe genannt.²⁷ Auch in syrischen Kirchen sind es vor allem Reliefs, die Engel, Styliten, die Gottesmutter und den triumphierenden Christus zeigen, während das Katharinenkloster am Sinai²⁸ durch ein Apsismosaik des verklärten Christus gekrönt wird.²⁹

Diese Beispiele mögen genügen, um dem Urteil zuzustimmen:

„Es hat nur wenige Jahrhunderte gebraucht, bis die Christen ihren Abscheu vor den heidnischen Götzenbildern überstiegen und zur Freiheit kamen, den in Christus menschengewordenen Gott, die Heiligen, in denen er sein Geheimnis offenbarte, die Propheten, die ihn vorausverkündigten, und die Apostel, die sein Wort weitergaben, im Bild darzustellen.“³⁰

Die theologische Beurteilung, von der wir nur wenige Zeugnisse haben, fallen unterschiedlich aus, so dass die einen den pädagogischen Wert der Bilder rühmen oder selbst durch ein Bild tief ergriffen wurden oder sich sogar zu einem heiligen Leben aufgerufen fühlten, während andere neutral oder zurückhaltend bleiben.

Mit dem weiteren Vordringen der Bilder in der christlichen Welt im 6. und 7. Jahrhundert³¹ setzte auch ein eigener Kult ein. Man brachte vor allem den Bildern Christi und Mariens Ehrerweisungen in Form von Prozessionen, Kerzen, Weihrauch und

der Verehrungsgebärde der Proskynesis dar. Hinzu kam das Aufkommen so genannter „Acheiropoieten“, „nicht von Menschenhand gemachten Bildern“ die man auf göttlichen Ursprung zurückführte und die als Schutzheiligtümer galten und etwa zum Schutz ganzer Städte eingesetzt wurden. Man kann heute davon ausgehen, dass sich diese Überlieferungen wie etwa das Edessabild, zum Teil auf das Grabtuch von Turin oder den Schleier von Manoppello beziehen.³² Die Wirkkraft der Bilder zeigt sich weiter in den mannigfaltigen Erzählungen von Heilungen und Bekehrungen beim Anblick eines Bildes.

Besonders im Westen scheinen die Bilder keine Probleme bereitet zu haben. So tadelte etwa Papst Gregor der Große den Bischof Serenus von Marseille mit den Worten:

„Daß du verboten hast, die Bilder anzubeten, loben wir voll und ganz; daß du sie hast entfernen lassen, dafür erteilen wir dir einen Verweis. Denn etwas anderes ist es, die Gemälde anzubeten, und etwas anderes, zu begreifen, was man anbeten soll, indem man sich das, was das Gemälde erzählt, zunutze macht.“³³

Auch hier erscheint wieder die pädagogische Bedeutung des Bildes, die besonders jenen zugute kommt, die nicht lesen können und so durch das Bild das Evangelium kennen lernen.

Selbst das zum Teil ungültige Konzil, das 692 in Konstantinopel tagte und als Trullanum II bezeichnet wird, setzte sich klar für die bildliche Darstellung Christi ein. Es wendete sich nur gegen die Darstellung Christi als Lamm, da es noch auf Christus verweist und fordert im Kanon 82:

„Damit also das, was vollkommener ist, den Augen aller (Gläubigen) in Form und Farbe vor Augen dargestellt wird, geben wir die Weisung, daß Christus unser Gott, der ‚die Sünden der Welt hinwegnimmt‘ (vgl. Joh 1,29), künftig in seiner menschlichen Gestalt anstelle der alten Symbolgestalt des Lammes auf den Bildern dargestellt wird. Auf solche Weise erkennen wir in ihm die Herablassung des Logos und werden dazu geführt, uns seines irdischen Lebens, seines Leidens und heilbringenden Todes und der von ihm vollzogenen Erlösung der Welt zu erinnern.“³⁴

Am Ende des 7. Jahrhunderts gehörten die Bilder zum festen Bestandteil der christlichen Welt und der Frömmigkeit. Sie waren in den Kirchen ebenso anzutreffen, wie bei Privatleuten. Sie reichten von prachtvollen Apsismosaiken und –mosaiken bis hin zu tragbaren Kleinbildern. Wenn auch nur wenige amtliche Stellungnahmen zur Herstellung und Verehrung der Bilder

²⁴ Severian von Gabala, Über das heilige Kreuz, zitiert nach Dumeiges, 51.

²⁵ Vgl. W. Buchwiecki, Handbuch der Kirchen Roms. Der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. 1. Bd., Wien 1967, S. 586 – 603; The Church of Ss. Cosma e Damiano in Rome: American Journal of Archaeology, Vol. 31, No. 1 (Jan. Mar. 1927), p118.

²⁶ Vgl. Dumeige, 54f.

²⁷ Zu Ravenna vgl. F. X. Bartl / J. Boehringer, Ravenna. S. Apollinare Nuovo. Baptisterien des Domes und der Arianer. Mausoleum der Galla Placidia und erzbischöfliche Kapelle, Mausoleum des Theoderich, Baden-Baden 1959; E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe, Köln 1964; S. Bottari, Ravenna - Die Basiliken von S. Apollinare Nuovo und von S. Apollinare in Classe, Bologna 1965; G. Bovini, Die Mosaiken von Ravenna, Wiesbaden 1977; K. Schwaderer, Ravenna - Die Basilika Sant Apollinare Nuovo, Selbstverlag 1982.

²⁸ Vgl. J. Galey / K. Weitzmann, Das Katharinenkloster auf dem Sinai, Stuttgart 2003; H. C. Evans, Trésors du Monastère de Sainte-Catherine, Mont Sinai, Egypte, Martigny 2004.

²⁹ Vgl. Dumeige, 57.

³⁰ Ebd., 60.

³¹ Vgl. ebd., 62-78.

³² Vgl. W. Bulst / H. Pfeiffer, Das Turiner Grabtuch und das Christusbild, Bd. 1: W. Bulst, Das Grabtuch: Forschungsberichte und Untersuchungen, Frankfurt/M. 1987; Bd. 2: H. Pfeiffer, Das echte Christusbild: Das Grabtuch, der Schleier von Manoppello und ihre Wirkungsgeschichte in der Kunst, Frankfurt/M. 1991; B. Schlömer, Der Schleier von Manoppello und das Grabtuch von Turin, Innsbruck 1999; P. Badde, Das göttliche Gesicht – Die abenteuerliche Suche nach dem wahren Antlitz Jesu, München 2006.

³³ Gregor der Große, Brief an Serenus von Marseilles, XI, 13: PL 77, 1128 C. Zu Gregor und der Auseinandersetzung vgl. F. W. Bautz, Gregor I.: BBKL II (1990) 296-304; P. Riché, Gregor der Große. Leben und Werk, München 1996; K. Greschat, Gregors des Großen Auseinandersetzung mit Serenus von Marseille um die Frage der Bilder: A. Wagner/ V. Hörner / G. Geisthardt (Hrsg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingungslosigkeit des Monotheismus?, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 59-74.

³⁴ Zitiert nach Dumeige, 280f.

auszumachen sind, so erweist es sich doch, dass die Kirche das Bild durch das Gott, Christus und die Heiligen Verehrung erfahren, angenommen hat und gutheißt. Besonders in Rom werden die Basiliken immer kunstvoller ausgeschmückt und selbst in Konstantinopel wird die Hagia Sophia mit prächtigen Mosaiken ausgestattet.

Leo III. und der Beginn des Bilderstreits

Im Jahre 717 begann sich im byzantinischen Reich eine Wende abzuzeichnen. Nach dem Tod Kaiser Theodosius III. bestieg Leo III. den Kaiserstuhl.³⁵ Dieser aus der heutigen Türkei stammende Herrscher hatte eine vorbildliche Militärkarriere durchlaufen und sollte auch Byzanz wieder stärken, vor allem gegen die einfallenden Araber. Doch auch um religiöse Belange kümmerte sich der neue Herrscher: er verpflichtete die Juden, sich taufen zu lassen und ging gegen christliche Sekten vor. Das Rechtswesen wurde zum Teil auf christlichen Grundsätzen beruhend reformiert und Strafen gemildert. Doch bezüglich der Bildtheologie war der Kaiser wohl durch jüdische und/oder muslimische Einstellungen beeinflusst. Zunächst wandten sich jedoch phrygische Bischöfe mit bilderfeindlichen Bestrebungen an Konstantinopel. Der dortige Patriarch Germanus³⁶ verteidigte die überlieferte Verehrung der Bilder, konnte jedoch die Besucher nicht überzeugen.³⁷ Germanus betont bereits in seiner Apologie der Bilder, dass Christus die menschliche Natur in Wirklichkeit und nicht nur zum Schein angenommen hat und uns die Bilder eben an jene Menschwerdung erinnern. Dabei unterscheidet er auch klar das Maß der Verehrung, das Christus einerseits und Maria und den Heiligen andererseits zu erweisen ist. Die Ehrung der Diener Gottes dient selbst der Verherrlichung Gottes und wenn man den Christen Götzendienst vorwirft, muss man bedenken, dass mit dem Kommen Christi die Götzen vernichtet wurden. Ein weiteres Argument des Germanus hat ekklesiologischen Charakter und bleibende Gültigkeit: Christus wird nicht zulassen, dass die große Zahl der Gläubigen dem Irrtum erliegt. Der *sensus fidelium*, der Glaubenssinn der Gläubigen, stellt ein theologisches Kriterium dar.

Patriarch Germanus wiederum erhielt Zuspruch und Dank von höchster Stelle. Papst Gregor II. richtete ein Glückwunschsreiben an den Bischof von Konstantinopel, in dem er ihn als Vorkämpfer der Kirche hervorhob und die Bilder Christi und

seiner Mutter als „*Labarum im Feldlager des Reiches Gottes*“ bezeichnet.³⁸ Auch der Papst führt das Geheimnis der Menschwerdung als Begründung an, wenn er schreibt:

„*Es ist durchaus in der Ordnung, die menschliche Gestalt (des Herrn) darzustellen, da sie uns an seine Herablassung erinnert und uns gleichsam an die Hand nimmt, um uns an das Geheimnis der Erlösung heranzuführen.*“³⁹

Der Götzendienst ist klar davon zu unterscheiden, da man dort anbetet, was nicht existiert.

In den Jahren 724/25 ließ Kaiser Leo erstmals seine ikonoklastische Gesinnung erkennen. Bereits seine erste bilderfeindliche Propaganda stieß jedoch auf den Unmut und Widerspruch der Bevölkerung. Erst nach einem Vulkanausbruch im Jahre 726 sah sich der Monarch aufgefordert, gegen die Bilderverehrung vorzugehen, da er in dem Naturgeschehen ein Zeichen des göttlichen Zornes sah. Unterstützung erhielt er dabei von den häretischen Paulikianern⁴⁰, die neben den kirchlichen Dogmen auch gegen das Kreuz und die Bilder agitierten. Als dann auch noch Papst Gregor II.⁴¹ Leo aufrief, das Glaubensgut nicht anzutasten und nicht mit Neuerungen gegen die alte Lehre der Kirche zu verstoßen, war der Kaiser so erbost, dass er den Papst absetzen wollte. Da er auch die Bevölkerung nicht für sich gewinnen konnte, begann Leo nun eigenmächtig vorzugehen. Zunächst wurde das Bild Christi an der Chalke, dem ehernen Tor des Palastes, entfernt. An die Stelle des prachtvollen Mosaiks wurde ein einfaches Kreuz gesetzt und die Gläubigen, die das Bild vor der Zerstörung bewahren wollten, wurden grausam und hart bestraft. Nachdem der Versuch des Kaisers scheiterte, Patriarch Germanus für seine Position zu gewinnen, wurde dieser am 17. Januar 730 abgesetzt und durch einen Gesinnungsgenossen des Kaisers ausgetauscht.⁴²

Johannes von Damaskus

In jenen schicksalhaften Jahren zwischen 726 und 730 trat außerhalb des byzantinischen Reiches ein Verteidiger der Bilderverehrung auf, dessen Name bleibende Bedeutung erlangen sollte: Johannes von Damaskus.⁴³ Der Sohn eines Ministers des Kalifen von Damaskus entstammte einer arabisch-christlichen Familie und hatte eine hervorragende allgemeine und religiöse Ausbildung genossen. Er und sein Adoptivbruder Kosmas wurden durch einen Mönch und Philosophen aus Kalabrien unterrichtet. Zunächst war auch Johannes politisch tätig, bevor er in die Laura des Heiligen Sabas bei Jerusalem als Mönch eintrat. Er gehörte zu den besten Kennern der griechischen Väter und galt Thomas von Aquin als Garant für die rechte Lehre. Seine Gelehrsamkeit trug ihm den Beinamen „*Chrysorrhoeas*“, Gold-

³⁵ Vgl. Dumeige, 79-105. Zu Leo III vgl. St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III. With particular attention to the oriental sources* (CSCO, 346. Subsidia 41), Louvain 1973; P. Speck, *Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis. Eine quellenkritische Untersuchung*, 2 Bde., Bonn 2002; D. Jäckel, *Leon III. und die Anfänge des byzantinischen Bilderstreits. Regeneration im Osten und neue Konflikte*: M. Meier (Hrsg.), *Sie schufen Europa*, München 2007, S. 259-272.

³⁶ Vgl. Lange, *Bild und Wort*, 85-105. Desweiteren: L. Lamza, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen: mit dem griechisch-deutschen Text der Vita Germani am Schluss der Arbeit.* (= *Das östliche Christentum*; 27), Würzburg 1975; P. Plank, *Germanos I.: LThK³ 4*, 532; D. Stein, *Germanos I.: Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe*, Bd. 4. Stuttgart 1999, S. 1344-1345.

³⁷ Vgl. Dumeige, 83. Die Briefe sind überliefert: Germanus von Konstantinopel, *Brief an Johannes von Synada*; *Brief an Konstantin von Nakolia*; *Brief an Thomas von Claudiopolis*: PG 98, 156-161; 161-164; 164-193.

³⁸ Vgl. Gregor II., *Brief an Germanus von Konstantinopel*: PG 98, 148 C – 152 D. Ebd. 149B – 152 A.

⁴⁰ Vgl. K. Ter-Mkrtschian, *Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreich und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, 1893; N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, The Hague - Paris 1967.

⁴¹ Vgl. E. Caspar, *Gregor II. und der Bilderstreit*: ZKG 52, 1933, 29 ff.

⁴² Vgl. Dumeige, 91f.

⁴³ Vgl. Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, 42-46; 55-63; Lange, *Bild und Wort*, 107-140; H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938; K. H. Uthemann, *Johannes von Damaskos*: BBKL III (1992) 331-336.

fluss, ein und 1890 wurde er durch Leo XIII. zum Kirchenlehrer ernannt. Insgesamt verfasste der Damaszener „Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen“⁴⁴.

Besonders die dritte Rede stellt eine Zusammenfassung der Gedanken des Johannes von Damaskus dar.⁴⁵ Den Angriff auf die Bilder wertet Johannes als Eingebung des Teufels, der Gott und den Heiligen die nötige Ehre neidet.⁴⁶ Die atl. Einwendungen gegen die Bilderverehrung erklärt er mit der göttlichen Pädagogik, die den noch Unmündigen vor dem Götzendienst bewahren will.⁴⁷ Der tiefste Grund der Abbildbarkeit Christi liegt in der Inkarnation. Nachdem sich Johannes unmissverständlich zur christlichen Trinitätslehre und zur Zweinaturenlehre bekannt hat, fährt er fort:

*„Zusammen mit dem König und mit Gott verehere ich das Purpurkleid des Leibes nicht als ein Gewand oder als eine vierte Person (das sei ferne!), sondern als etwas Gottgleiches geöffnet und geworden, unveränderlich wie etwa das Chrisam. ... Darum bin ich mutig und bilde den unsichtbaren Gott nicht als einen unsichtbaren ab, sondern als einen, der um unsern willen sichtbar geworden ist durch die Teilhabe an Fleisch und Blut.“*⁴⁸

Im Gegensatz zu den atl. Juden ist der Christ der Unmündigkeit entwachsen und nicht mehr in der Gefahr jenes Götzendienstes, der das Unsichtbare womöglich in Tiergestalt sichtbar machen will und die falschen Götter als Gott verehrt. Daher kann Johannes seinem Leser gleichsam zurufen:

*„Wenn derjenige, der ohne Maß, Alter und Größe ist, durch den Vorzug seiner Natur aber Gottes Gestalt hat, der Knechtsgestalt angenommen hat (vgl. Phil 2,6-7), durch eine solche Umhüllung Maß, Alter und Körpergepräge erhält, dann ritze ihn auf eine Platte ein und stelle ihn, der es auf sich genommen hat, gesehen zu werden, zum Anschauen aus! Präge in Metall sein unaussprechbares Herabsteigen, die Geburt aus der Jungfrau, die Taufe am Jordan, die Verklärung am Berge Tabor, die Leiden als Vermittler der Freiheit von Sünde, die Wunder, die Merkmale seiner göttlichen Natur wie seines göttlichen Wirkens, die durch Mitwirkung des Fleisches geschaffen werden, das heilbringende Grab des Heilandes, die Auferstehung und das Aufsteigen in den Himmel! All das magst Du in Wort und Farbe, in Büchern und auf Tafeln darstellen.“*⁴⁹

Die Zerstörung eines Bildes Christi, seiner Mutter oder der Heiligen oder dessen Nichtverehrung macht den Bildergegner zu einem Feind Christi und Verteidiger des Teufels, der nicht will, dass Gott und die Heiligen geehrt werden:

*„Denn das Bild ist Triumph, Offenbarung und Säulenaufschrift zum Gedenken an den Sieg der Besten und Hervorragenden und an die Schande der Unterlegenen und Verworfenen.“*⁵⁰

Zugleich betont Johannes, dass der Mensch eben leibhaftig und geistlich ist, weswegen auch die Taufe zweifach aus Geist und Wasser ist und ebenso der Kult beides vereint.

In einer systematischen Aufarbeitung legt der Damaszener sodann noch einmal seine Gedanken bezüglich des Bildes dar:⁵¹ Die Wesensbestimmung der Bilder liegt in der Ähnlichkeit des Bildes zum Abgebildeten, dem Urbild. Beide sind damit nicht identisch. Das Bild ist entstanden, um das Verborgene zu offenbaren und zu zeigen. Dabei sieht Johannes auch eine moralische Bedeutung im Bild, das uns zum Guten anleiten und vor dem Bösen bewahren soll. Er unterscheidet eine Vielzahl an Bildarten. Zunächst gibt es das natürliche Bild. Als erstes natürliches und unveränderliches Bild des unsichtbaren Gottes wird der Sohn genannt, der durch sich den Vater zeigt.⁵² Ebenso tritt der Heilige Geist als natürliches Bild des Sohnes auf. Die zweite Art des Bildes stellt der ewige Ratschluss Gottes dar. Eine weitere Bildart ist die Nachahmung: so ist der Mensch von Gott in Nachahmung geschaffen. Als vierte Art nennt der Damaszener die gemalten Bilder unsichtbarer Wesen, etwa der Engel, die mit der Unfähigkeit des Menschen, körperlos zu denken und der Analogie des Geschaffenen verteidigt werden. Weitere Arten sind die Abbildung des Zukünftigen wie sie in den Prototypen des Alten Testaments auf das Neue Testament hindeuten (etwa die aufgerichtete Schlange als Prototyp des Kreuzes) und schließlich die Bilder, die zur bleibenden Erinnerung an ein bedeutendes Ereignis angefertigt werden. Letzterer Art entsprechen die Bilder der Heiligen und Christi. Während die Menschen in naturgetreuer Weise abgebildet werden sollen, erhalten etwa die an sich körperlosen Engel eine Gestalt, die Gott ihnen selbst zugelegt hat, um uns ein Bild zu ermöglichen.⁵³

Das erste Bild, so wiederholt Johannes, ist der Sohn, und zwar als lebendiges Bild des Vaters. Wenn nun bereits im Alten Testament Gott zuweilen in menschlicher Gestalt auftritt, so ist es bereits das Bild dessen, der im Begriff steht, Mensch zu werden und auf der Erde zu erscheinen.⁵⁴

Sodann führt der Damaszener die verschiedenen Arten der Verehrung auf.⁵⁵ Bereits die Gottesverehrung, die jede andere Form übertrifft, geschieht in unterschiedlichen Weisen: dem Dienst, der Bewunderung, dem Dank, der Hoffnung und der Umkehr. Auch den Geschöpfen wird gemäß der Heiligen Schrift Verehrung dargebracht. Darunter sind zuerst die Heiligen zu nennen, die Gott so ähnlich geworden sind, dass Johannes sich nicht scheut, sie gemäß dem 82. Psalm selbst Götter zu nennen.⁵⁶ Ihre Verehrung richtet sich letztlich aber wieder auf Gott, da wir sie als seine Diener ehren. Weiter ehren die Christen all das Geschöpfliche, durch das Gott unser Heil wirkte.

⁴⁴ Johannes von Damaskus, Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen. Herausgegeben und eingeleitet von Gerhard Feige übersetzt von Wolfgang Hradsky, Leipzig ²1996. Der griechische Text der ersten Rede befindet sich in H.-J. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 9), Gütersloh 1968, 18-32.

⁴⁵ Vgl. Johannes von Damaskus, Drei Verteidigungsschriften, 85-125.

⁴⁶ Vgl. ebd., 85-88 (III, 1-3). In der Klammer werden jeweils die Rede und das Kapitel angegeben.

⁴⁷ Vgl. ebd., 88-90 (III, 4)

⁴⁸ Ebd., 92f. (III, 6).

⁴⁹ Ebd., 96 (III, 8).

⁵⁰ Ebd., 69 (II, 11).

⁵¹ Vgl. ebd., 104-115 (III, 15-26).

⁵² Vgl. ebd., 105f. (III, 18).

⁵³ Vgl. ebd., 111f. (III, 25).

⁵⁴ Vgl. ebd., 112-115 (III, 26).

⁵⁵ Vgl. ebd., 115-125 (III, 27-42).

⁵⁶ Vgl. ebd. 118 (III, 33).

Johannes nennt hier etwa die heiligen Stätten, die durch die Anwesenheit Christi geheiligt wurden, sowie die Marterwerkzeuge und Kleider Christi.

Er führt aus: „*Dieses und derartiges verehere ich, auch jeden heiligen Tempel Gottes und alles, bei dem Gott genannt wird, nicht dessen Natur wegen, sondern weil es Orte göttlichen Wirkens sind, durch die und an denen Gott gefallen hat, unser Heil zu wirken. Denn Engel, Menschen und jede Materie, die teilhat am göttlichen Wirken und die meinem Heil gedient hat, achte und verehere ich um des göttlichen Wirkens willen.*“⁵⁷

Außerdem verehere wir jenes, was Gott zugeschrieben wird, wie die heiligen Evangelien und die übrigen Bücher, sowie alle Gegenstände, die dem Kult dienen.⁵⁸ Weitere Vereherungsformen betreffen die atl. Vor-Bilder, die Herrscher und Wohltäter und jeden Menschen als Ebenbild Gottes. So kann Johannes bezüglich der Bilder schließen:

„*Wir wollen doch nicht das Bild für schwächer und wertloser ansehen als einen Schatten! Der Schattenriß gibt wirklich das Urbild wieder. ... Wir verehere nun die Bilder, nicht indem wir der Materie Vereherung darbringen, sondern durch die Bilder denen, die auf ihnen abgebildet werden. ‚Die Ehrfurcht vor dem Bild geht nämlich auf das Urbild über‘, wie der göttliche Basilius sagt.*“⁵⁹

Das weitere Vorgehen des Kaisers gegen die Bilder

Es ist heute nicht mehr bekannt, welche Wirkung die Schriften des Damaszeners zu jener Zeit hatten. Die Synode von Hieria, von der noch die Rede sein wird, hat ihn auf jeden Fall für seine Stellungnahme verurteilt. Kaiser Leo III. ging jedoch mit der Hilfe des neuen Patriarchen von Konstantinopel Anastasius noch energischer gegen die Bilder vor. Sie wurden zusammengetragen und verbrannt. Nach dem Zeugnis des Historikers Theophanes⁶⁰ wurden jene Kleriker, Klosterleute und Laien, die sich gegen die Zerstörung der Bilder wandten, getötet oder durch Verstümmelung bestraft.⁶¹ Bereits im ersten Jahr seines Pontifikats richtete sich der im Jahre 731 neu gewählte Papst Gregor III. mit einer Protestnote gegen das Vorgehen Leo III.⁶² Eine Römische Synode beschloss darüber hinaus eine Verurteilung der Bilderfeinde mit den Worten:

„*Wenn einer unter Missachtung derer, die den alten apostolischen Brauch der Kirche getreu festhalten, sich zum Verwüster, Zerstörer und gotteslästerlichen Schänder der heiligen Bilder, zumal der Bilder unseres Gottes und Herrn Jesus Christus und seiner unbefleckten und glorreichen Mutter, der immerwährenden Jungfrau Maria, der seligen Apostel und aller Heiligen, aufwirft, so sei er ausgesondert vom Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus und von der einträchtigen Einheit der ganzen Kirche.*“⁶³

Konstantin V. und das „Konzil“ von Hieria

In der Folgezeit zog Leo auch gegen Rom zu Felde. Sein Reich hatte er militärisch bis zu seinem Tod im Jahre 741 gut verteidigt, doch mit seinem unseligen Vorgehen in der Bilderfrage hatte er es innerlich für hundert Jahre zerrissen. Auf Leo III folgte sein Sohn Konstantin V. als Kaiser des byzantinischen Reichs.⁶⁴ Dieser sollte im Kampf gegen die Bilder und ihre Verteidiger noch grausamer vorgehen als sein Vater. Nach dem Tod des Patriarchen Anastasius im Jahre 754 sah er die Zeit für gekommen, ein Konzil einzuberufen, das die Bilderverehrung verwerfen sollte. Das Konzil sollte im Palast von Hieria, stattfinden, das sich zwischen Chrysopolis und Chalcedon befand. Der Kaiser verfasste vor dem Konzil selbst eine theologische Schrift, in der er seine Gründe gegen die Bilder darlegte. Konstantin ging damit in seiner Einmischung in Glaubensfragen weiter als alle seine Vorgänger „*aber leider nicht auf der Linie der Orthodoxie*“.⁶⁵ Zunächst wendet er sich mit dem Argument gegen die Christusbilder, dass man in der alleinigen Darstellung seiner fleischlichen Natur eine neue Person schafft. Das einzig wahre Bild Christi sei die Eucharistie.⁶⁶ Dabei kommt Konstantin mit einer gewissen Unklarheit der Begriffe aber auch in eine gefährliche Nähe zum Monophysitismus, der ja bekannterweise die bleibende Bedeutung der menschlichen Natur Christi negiert.

Unter diesem Einfluss tagte vom 10. Februar bis zum 8. August 754 das so genannte Konzil von Hieria, an dem etwa 338 Bischöfe teilnahmen.⁶⁷ Den Vorsitz führte Theodosius von Ephesus, der als Bilderfeind bekannt war. Doch weder der Papst noch die Patriarchen waren anwesend oder durch Legaten vertreten, was die Gültigkeit des Konzils bereits von vornherein antastet. Die versammelten Bischöfe folgten zwar nicht in allem der unzulänglichen Theologie des Kaisers, doch sahen auch sie in der Bilderverehrung ein Werk des Teufels. Durch das Zitieren der vorangegangenen Konzilien will man sich in diese Reihe einfügen und erhebt die Bilderfrage auf die dogmatische Ebene. Man wirft der bildlichen Darstellung in Umkehrung der Argumentation des Johannes von Damaskus vor, den einen Christus zu zerteilen und in den Nestorianismus zu verfallen. Auch die Heiligen dürften nicht gemalt werden, da sie in Gott leben. In der Auswahl der Schrift- und Traditionstexte verfahren die versammelten Bischöfe eklektisch, d.h. sie nennen nur solche Texte, die in das bilderfeindliche Konzept passen. Mit der Verkündigung des Horos⁶⁸, des Lehrtextes des Konzils, erfolgt die Verdammung des Patriarchen Germanus, des Georg von Cyperns und des Johannes von Damaskus.⁶⁹

⁵⁷ Ebd., 120 (III, 34).

⁵⁸ Vgl. ebd., 121 (III, 35).

⁵⁹ Ebd., 124f. (III, 41).

⁶⁰ Vgl. I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813, Berlin 1991.

⁶¹ Vgl. Dumeige, 101f.

⁶² Vgl. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, 33–40.

⁶³ Liber Pontificalis, Gregor II.: Duchesne I, 404.

⁶⁴ Vgl. Dumeige, 106–109. Zu Konstantin vgl. St. Gero, Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V (CSCO, 384), Louvain 1977; I. Rochow, Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben (= Berliner Byzantinistische Studien 1), Frankfurt am Main u. a. 1994.

⁶⁵ Vgl. Dumeige, 110.

⁶⁶ Vgl. ebd., 111f.

⁶⁷ Vgl. Dumeige, 112–122. Wesentlich zur Synode: Die ikonoklastische Synode von Hieria 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos besorgt von T. Krannich, Chr. Schubert und C. Sode nebst einem Beitrag zur Epistula ad Constantiam des Eusebius von Cäsarea von A. von Stockhausen (= STAC 15), Tübingen 2002.

⁶⁸ Vgl. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, 44–53. Zur Gattung Horos vgl. Uphus, 13–37.

⁶⁹ Vgl. Dumeige, 118.

Mit der Deckung dieses falschen Konzils konnte Konstantin V. nun auch offen an die Verfolgung der Bilderfreunde gehen: es kam zu Verfolgungen, Gefängnis, Folterungen und Morden.⁷⁰ Besonders scharf wurde gegen die Mönche vorgegangen, die die christlichen Bilder verteidigten. Wenn man dem Chronist jener Zeit, Theophanes, Glauben schenken kann, dann ging der Bildersturm über das eigentliche Kampffeld hinaus und richtete sich auch gegen das gottgeweihte Leben selbst, indem man Nonnen und Mönche zur Heirat zwang oder ihnen Blendung und Verbannung androhte. Mit den Bildern richtete sich Konstantin auch gegen die Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen. Zahlreiche Kirchen und Klöster wurden geplündert und deren Ausmalungen abgewaschen oder mit Kalk überstrichen. Selbst die Reliquien der Heiligen wurden in sakrilegischer Weise entfernt und zum Teil ins Meer geworfen. Allein das bloße Kreuz ließ man an seiner Stelle.

Widerstand gegen den Ikonoklasmus

Doch das Vorgehen der Ikonoklasten blieb nicht ohne Gegenreaktionen. So wandte sich etwa der Mönch Johannes von Jerusalem in zwei Schriften mit dem Titel „Gegen Konstantin Caballinus“ und „Gegen die Ikonomachen“ in den 60er Jahren des 8. Jahrhunderts an die Öffentlichkeit.⁷¹ Johannes weist darauf hin, dass die bildliche Darstellung der Heiligen in Beziehung zum allumfassenden Mysterium Christi stehe und das Bild des Herrn uns über sein Kommen im Fleisch belehrt. Wie die Schrift und die Tinte, so stellen auch das Gemälde und die Farbe einen belehrenden Bericht dar. Wenn Christus auch nach seiner Gottheit uneingrenzbar ist, so hat er sich selbst doch durch seine Fleischwerdung „eingegrenzt“ und die menschliche Natur war nie von der Gottheit getrennt. Johannes führt weiter aus, dass Christus kam, die Götzen zu vernichten, somit hätte er sie auch nicht in den Bildern fortbestehen lassen. Auch er beruft sich auf jenes geheimnisvolle Bild, das nicht von Menschenhand gefertigt sei, sondern von Christus selbst stamme und er nennt jenes katholische Traditionsargument, dass nicht die gesamte Überlieferung in der Schrift zu finden sei, sondern über die Apostel und die Väter tradiert wurde. Ein weiteres Argument bildet die Tatsache, dass sich kein früheres Konzil gegen die Bilder gerichtet hat, obwohl sie doch in Kirchen tagten, die mit Bildern ausgeschmückt waren. Schließlich handle es sich bei den Bildern eben nicht um jene stummen Götzen, die das Alte Testament verbietet, sondern sie berichten etwas und rufen auf zur Umkehr und Nachahmung. Zudem verweist Johannes von Jerusalem darauf, dass der Mensch darauf angewiesen ist, über das Sichtbare zu Gott zu gelangen und folgert:

„Was du mit deinen leiblichen Augen nicht sehen kannst, das kannst du auf geistliche Weise in bildlichen Darstellungen sehen.“⁷²

Und wenn auch die Engel in menschlicher Gestalt dargestellt werden, dann deshalb, weil sie ebenso von manchen gesehen wurden. Mutig nimmt Johannes auch Stellung gegen das gottlose Vorgehen der Kaiser Leo und Konstantin und verspricht

letzterem, vom Teufel reichlich belohnt zu werden. Das Bemühen des Verfassers ist es, ganz am Glauben der ersten Konzilien festzuhalten und die Neuerungen, die durch die Bilderfeinde verbreitet werden, abzuwehren.

Der Tod Konstantins und das Zweite Konzil von Nizäa

Die Politik Konstantinopels sollte sich erst mit dem Tod Konstantins V. im Jahre 775 ändern.⁷³ Er hatte selbst seinem Sohn, dem nunmehrigen Kaiser Leo IV., die Athenerin Irene zur Frau gegeben, die sich nach dem Tod des Vaters als Freundin der Mönche und als Bilderverehrerin zeigte.⁷⁴ Mit dem Regierungswechsel ließ die Verfolgung der Bilderfreunde bereits nach. Doch erst als auch Leo starb und Irene für ihren minderjährigen Sohn Konstantin VI. die Regentschaft übernahm, war Hoffnung in Sicht. Irene sah nur in einem ökumenischen Konzil⁷⁵ die Möglichkeit, die ikonoklastischen Irrtümer zurückzunehmen und wandte sich am 29. August 784 in einem Schreiben an Papst Hadrian „den ersten der Bischöfe, der am Ort und Sitz des heiligen und höchst ruhmreichen Petrus den Vorsitz hat“⁷⁶ und bat ihn um Unterstützung in ihren Plänen.⁷⁷ Mit der Vorbereitung des Konzils wurde der neu gewählte Patriarch Tarasius von Konstantinopel⁷⁸ betraut. Am 1. August 786 wollte das Konzil in der Apostelkirche in Konstantinopel zusammentreten, doch kaiserliche Soldaten, die sich noch immer Konstantin V. verpflichtet sahen, drangen in die Kirche ein und lösten die Versammlung wieder auf. Somit wurde im September 787 das Konzil erneut eröffnet, diesmal an jenem geschichtsträchtigen Ort Nizäa, wo bereits das erste ökumenische Konzil tagte. Diesmal waren auch mit Erzpriester Petrus und Abt Petrus zwei päpstliche Legaten vertreten. Neben den Bischöfen wurden zahlreiche Mönche als Redner zugelassen, da sie um der heiligen Bilder willen so viel erdulden mussten. Wohin sich das Konzil, das nun wirklich diesen Namen verdiente, bewegte, zeigte sich bereits in einer eindrucksvollen Szene zu Beginn, in der sich drei ehemals bilderfeindliche Bischöfe von ihrem Irrtum lossagten und den Ikonoklasmus verurteilten.⁷⁹ Auch weiteren Bischöfen wurde im Vorfeld eine Versöhnung gewährt und damit der Boden für eine Umkehr bereitet.⁸⁰ Sodann gehörte die Verlesung des Briefes von Papst Hadrian⁸¹ an die Kaiser

⁷³ Vgl. Dumeige, 133.

⁷⁴ Vgl. für die Folgezeit Dumeige 134-166. Zu Irene vgl. K.-G. Wesseling, Irene: BBKL II (1990) 1328-1330; W. Ohnsorge, Das Kaisertum der Eirene und die Kaiser-Krönung Karls des Großen, in: Saeculum 14 (1963) 221-247; W. T. Treadgold, 'The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene', Byzantinische Forschungen 7 (1982) 237-51; R.-J. Lilie, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802), Frankfurt am Main 1996.

⁷⁵ Zum Konzilsverlauf vgl. H. G. Thümmel, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil von Nikaia 787 (= Konziliengeschichte A: Darstellungen), Paderborn u. a. 2005; Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit, 64-94; Lange, Bild und Wort, 158-200.

⁷⁶ Zitiert nach Dumeige, 135.

⁷⁷ Zur Korrespondenz zwischen Hadrian und den Kaisern sowie Tarasius vgl. Uphus, 38-53.

⁷⁸ Vgl. G. Fatouros, Tarasios: BBKL XVI (1999) 1484-1486; S. Efthymiadis, The Vita Tarasii and the Hagiographical Work of Ignatios the Deacon, Diss. Oxford 1991; S. Efthymiadis (Hrsg.), Vita Tarasii, The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (= Byzantine and Ottoman Monographs 4), Birmingham 1998.

⁷⁹ Vgl. Dumeige, 140.

⁸⁰ Vgl. Uphus, 65-71.

⁸¹ Vgl. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, 54-56; Dumeige, 144-148.

⁷⁰ Vgl. Dumeige, 122-128.

⁷¹ Vgl. Dumeige, 129-132; Lange, Bild und Wort, 141-157.

⁷² Zitiert nach Dumeige, 130.

Konstantin und Irene zum Programm des Konzils, in dem dieser an die Überlieferung der Bilderverehrung erinnert und die Herrscher aufruft, auch ihr Volk wieder zurück zum rechten Glauben zu führen, sowie die Pseudosynode von Hieria zu verurteilen.

Es ist hier kein Platz den genauen Verlauf des zweiten Konzils von Nizäa näher darzustellen.⁸² Ein großes Gewicht fiel auf die nicht geschriebenen Überlieferungen. Nach Yves Congar hat uns dieses Konzil „eine der entschiedensten Aussagen des Lehramtes über die Tradition und den Heiligen Geist, der als ihr inneres Prinzip in der Kirche wohnt, hinterlassen“.⁸³ Man befasste sich mit den atl. Stellen, die durchaus bildliche Darstellungen und die Verehrung von Symbolen kennen, wie die Bundeslade, die Cherubim, die erhöhte Schlange oder das Auftreten von Engeln in menschlicher Gestalt, man beriet philosophische Themen, wie den Zusammenhang zwischen Bild und Abbild, und trug Überlieferungen von Bildern zusammen, die nicht von Menschenhand gemacht wurden oder im Ruf standen, wundertätig zu sein.

Es waren die römischen Legaten, die die Verlesung mehrerer Texte des Leontius von Neapolis⁸⁴ erbaten, in denen die religiösen und theologischen Aspekte der Bilder behandelt werden.⁸⁵ Das Bild wird als Zeichen verstanden, das den Sinn hat, auf eine andere Wirklichkeit zu verweisen, was wiederum eine Ähnlichkeit zwischen Bild und Urbild bedingt. Das Konzil betont zudem, dass nicht der tote Stoff angebetet wird, sondern der unsichtbare Gott. Auch die Unterscheidung zwischen Verehrung und Anbetung wurde präzisiert, da sich letztere nur auf Gott beziehen kann. Die Rechtfertigung der Christusbilder liegt allein in der Inkarnation, während die Heiligenbilder zur Nachahmung und zur Verherrlichung Gottes aufrufen sollen. Wenn Christus in seiner menschlichen Gestalt dargestellt wird, wird auch die Einheit der Naturen nicht geleugnet oder aufgehoben, sondern das fleischgewordene Wort wird dargestellt und damit ein Bekenntnis abgelegt gegen den Doketismus, der Christus nur einen Scheinleib zusprach. Das Bild meint die Person des Abgebildeten, genau wie auch der Name, und nicht bloß eine Natur. Die Heiligen werden in Bildern dargestellt, um ihr Gedenken lebendig zu halten.

Michael Schneider zeigt klar den Grundirrtum des Ikonoklasmus auf, der von Nizäa zurückgewiesen wurde:

„So ist der Ikonoklasmus keine Häresie, die nur einen Aspekt des christlichen Glaubens berührt, sondern nach der Erklärung des VII. Konzils ist er die Summe der Häresien, da er die ganze Heilsökonomie untergräbt; unbewusst doketistisch ..., bekämpft er die Wirklichkeit der Inkarnation und der Göttlichkeit des Menschgewordenen. Andererseits bezieht er in nominalistischer Weise die menschliche Seite der Inkarnation mit ein und leugnet den Realismus der Heiligkeit, die Natur zu verklären ...“.⁸⁶

In der fünften Session des Konzils wurde ausführlich auf die fragwürdigen Vorgänge in Hieria eingegangen und man stellte

auf Veranlassung des Mönches Sabas und des römischen Erzpriesters Petrus eine Ikone zur allgemeinen Verehrung durch die Konzilsteilnehmer auf und verlieh ihr damit einen Ehrenplatz neben dem Evangelienbuch.⁸⁷

Nachdem in weiteren Sitzungen das Pseudo-Konzil von Hieria widerlegt wurde kam es in der 7. Session am 3. Oktober zur Verlesung des Horos von Nizäa und der Bekanntmachung durch Tarasius.⁸⁸ Die feierliche Definition erfolgte am 23. Oktober mit anschließenden Anathemarufen, der Huldigung der Herrscher und der Verlesung wesentlicher Vätertexte. Damit endete das siebte ökumenische Konzil und hatte den Bildern wieder ihren angestammten Platz im Leben der Kirche zugewiesen.

Die eigentliche Definition lautete:

„Wir wollen also auf dem königlichen Weg weiterschreiten und der göttlich inspirierten Lehre unserer heiligen Väter folgen und der Überlieferung der katholischen Kirche, von der wir wissen, dass sie die Überlieferung des Heiligen Geistes ist, der in ihr wohnt. Demgemäß erklären wir in aller Gewissheit und Genauigkeit, dass ebenso wie die Darstellung des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes auch die der Verehrung würdigen heiligen Bilder, mögen sie gemalt oder in musivischer Arbeit oder sonst einem geeigneten Stoff hergestellt sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf den heiligen Geräten und Gewändern, auf den Mauern oder auf Bildtafeln, in den Häusern oder an den Wegen aufgestellt sein, ihren Platz finden sollen, desgleichen das Bild unseren göttlichen Herrn und Heilandes Jesus Christus wie auch das Bild unserer makellosen Herrin, der heiligen Gottesmutter, der heiligen Engel, aller Heiligen und Gerechten.

Denn je häufiger man diese bildlichen Darstellungen betrachtet, um so mehr werden die Betrachter dazu geführt, an die Urbilder zu denken, zu ihnen sich zu wenden, ihnen durch ehrfürchtige Gebärden eine respektvolle Verehrung zu erweisen, ohne dass es eine wirkliche Anbetung im Sinne unseres Glaubens wäre, wie sie Gott allein gebührt; vielmehr ist jene Weise der Verehrung gemeint, wie man sie dem Bild des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes, den heiligen Evangelienbüchern und den anderen heiligen Gegenständen und Denkmälern entgegenbringt, indem man zu ihren Ehren Weihrauch und Lichter anzündet, wie es ein frommer Brauch der Alten gewesen ist, denn ‚die Ehre, die man einem Bild zukommen lässt, steigt zu seinem Urbild hinauf.‘ Wer ein Bild verehrt, der verehrt die Wirklichkeit, die darauf dargestellt ist.“⁸⁹

Erneutes Aufflammen des Bilderstreits

Der Bilderstreit war damit im byzantinischen Reich noch nicht endgültig beigelegt⁹⁰, sondern flammte nach dem Sturz

⁸⁷ Vgl. Dumeige, 175f.

⁸⁸ Vgl. Dumeige, 186-192.

⁸⁹ Zitiert nach Dumeige, 295.

⁹⁰ Auch im Westen, genauer in Frankfurt, unternahmen die Franken auf einer Synode im Jahre 794 den Versuch, gegen Nizäa II. vorzugehen, was aber keine Unterstützung durch Papst Hadrian fand. Vgl. etwa K. Hampe, Hadrians I. Verteidigung der 2. nicaenischen Synode gegen die Angriffe Karls des Großen: NA 21 (1896) 83 ff.; G. Haendler, Kirchenpolitische Rückwirkung des byzantinischen Bilderstreites auf das Papsttum bis zur Frankfurter Synode 794: J. Irmscher (Hrsg.), Das byzantinische Bilderverbot, Leipzig 1980,

⁸² Vgl die umfassende Arbeit von Uphus, 82-349.

⁸³ Vgl. Y. M. Congar, Die Tradition und die Traditionen, I, Mainz 1965, 81; zitiert nach Dumeige 157.

⁸⁴ Vgl. Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit, 102-104

⁸⁵ Vgl. Dumeige, 162f.; Lange, Bild und Wort, 61-77.

⁸⁶ M. Schneider, Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst – Eine theologische Standortbestimmung (= Edition Cardo, Band CXV), Köln 2004, 122 (Anm. 154).

der Kaiserin Irene noch einmal für einige Jahrzehnte auf.⁹¹ Es ist hier nicht der Platz, die Entwicklung detailliert darzustellen. Nur kurz: Nachdem Leo V. der Armenier erneut gegen die Bilder vorging, bemühten die Bilderfeinde in Konstantinopel im Jahre 815 sogar eine Synode⁹², die Hieria wieder rehabilitieren sollte und es kam erneut zur Verfolgung von Klerikern und Mönchen, die den definierten Glauben von Nizäa verteidigten. Als bedeutendste Verteidiger des zweiten Nizänums und der kirchlichen Lehre traten diesmal Patriarch Nicephorus⁹³ und Theodor⁹⁴, der Abt des Studitenklosters auf, die sich bereits die neue scholastische Methode in ihrer Argumentation zunutze machen konnten. Theodor gibt dem Bild die gleiche Bedeutung wie dem niedergeschriebenen Wort. Ja, durch die besondere Stellung des Gesichtsinnes für die Erkenntnis kommt ihm fast noch höhere Bedeutung zu. Doch erst eine Synode im Jahre 843

brachte die endgültige feierliche Wiedereinsetzung der Bilder. Der Jahrestag der Einsetzung wird bis heute in den Ostkirchen als „Fest der Orthodoxie“ am ersten Sonntag der Großen Fastenzeit gefeiert.

Das vierte Konzil von Konstantinopel in den Jahren 869/70, das als achtes ökumenisches Konzil gilt, zog einen endgültigen Schlusstrich unter den unseligen Bildersturm. Mit seinen Worten, die zum Teil Nizäa entlehnt sind, wollen wir schließen:

„Wir legen fest: Die Ikone Jesu Christi, unseres Herrn, des Befreiers und Heilandes aller, ist in gleicher Weise wie das Buch der Heiligen Evangelien zu verehren. Denn wie durch die aus Silben gefügten Worte, die in dem Buche überliefert werden, alle das Heil erlangen, so werden durch die darstellende Kraft der Farben alle, die Weisen und die Unweisen, in dem, was man vor Augen hat, zu ihrem Gewinn erfreut. Denn was die Rede in ihren Silben verkündet, das verkündet und empfiehlt auch die Schrift, die aus Farben besteht.

So ist es richtig, den Ikonen, gemäß vernünftiger Einsicht und auf Grund ältester Überlieferung, um ihrer Würde willen, da sie sich ja auf die Urbilder beziehen, gleichsam abgeleitet Ehre und Verehrung zu erweisen, genauso wie dem heiligen Buch der Heiligen Evangelien und der Gestalt des kostbaren Kreuzes. Wer also die Ikone Christi, des Heilandes, nicht verehrt, der soll auch nicht seine Gestalt schauen, wenn er in der väterlichen Glorie wiederkehrt, verherrlicht zu werden und seine Heiligen zu verherrlichen, sondern er soll draußen bleiben, fern von seiner Gemeinschaft und seiner Klarheit. Auch malen wir die Ikone seiner unversehrten Mutter und Gottesgebärerin Maria und die Ikonen der heiligen Engel, so wie ihnen die göttliche Schrift in Worten Gestalt verleiht. Aber wir ehren und verehren auch die Ikonen der rühmenswerten Apostel, der Propheten, der Märtyrer und der heiligen Männer, ja die Ikonen aller Heiligen. Und wer dies so nicht annimmt, der sei ausgeschlossen vom Vater und vom Sohne und vom Heiligen Geist.“⁹⁵

Dr. Peter H. Görg
Burgstr. 12
56244 Hartenfels

131-149; H. Lerchenfeld, Der Bilderstreit unter Karl dem Großen zwischen 787 und dem Frankfurter Konzil 794, München – Ravensburg 2007.

⁹¹ Vgl. Dumeige, 206-241.

⁹² Fragmente jener Synode finden sich in Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, 70f.; zu Leo vgl. Ovhanesian, On the origins of Leo V.: Armen. Rev. 38 (1985) 71-75.

⁹³ Vgl. Dumeige, 226-232; Lange, Bild und Wort, 201-216; A. J. Visser, Nikephoros und der Bilderstreit. Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren, Haag 1952; P. J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image in the Byzantine Empire, Oxford 1958; J. Travis, In Defense of the Faith: The Theology of Patriarch Nikephorus of Constantinople, Brookline, Mass. 1984; G. Fatouros, Nikephoros I.: BBKL VI (1993) 812-815.

⁹⁴ Vgl. Dumeige, 232-241; Lange, Bild und Wort, 217-245; C. Thomas, Theodor von Studion und sein Zeitalter: Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte, Leipzig 1892; G. A. Schneider, Der Hl. Theodor von Studion: Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur byzantinischen Mönchsgeschichte, Münster 1900; G. Fatouros, Theodoros Studite: BBKL XI (1996) 978-981.

⁹⁵ DH 653-656; Hier zitiert nach W. Nyssen, Die theologische und liturgische Bedeutung der Ikone (= Edition Cardio XII), 2003, 12f.

JOSEF SPINDELBÖCK

Ehe und Familie als spezifische Verwirklichungsform der „Communio personarum“

Teil II

Grundlegende Dimensionen ehelicher Liebe und Sexualität (Fortsetzung)

Die *Natur der ehelichen Liebe* ist gleichsam als Seele für das Verständnis sowohl des Konsensus als auch der Hinordnung der ehelichen Vereinigung auf die Zeugung von Kindern anzusehen. Die Liebe sagt Ja zur anderen Person aufgrund deren innerer Werthaftigkeit und Schönheit: „Es ist gut, dass es dich gibt!“

Sie will der anderen Person Gutes um ihrer selbst willen und möchte sich selbst zur Gabe an die geliebte Person machen. Dies geschieht in der freien Hingabe des Herzens: „Dass Liebe eine freie Antwort ist, heißt freilich nicht, dass wir sie willentlich befehlen könnten; es steht auch nicht einfach in unserer Macht, jemanden zu lieben. Liebe ist vielmehr nie ausschließlich eine Antwort unseres Willens auf die – geschenkhaft uns erkenntnis-

mäßig erschlossene – andere Person in ihrer Kostbarkeit; sondern sie ist ebenso eine Antwort des Herzens. Eine entscheidende Rolle der Freiheit macht sich aber gerade auch in der mitwirkenden, der Sanktionsfreiheit geltend, in der auch der Wille, das freie Personenzentrum, sich gewissermaßen der affektiven Stellungnahmen des Herzens bemächtigt und sie zu freien Akten umformt.¹

In der ehelichen Liebe erfolgt die tiefste Hingabe des menschlichen Herzens an das personale Du des geliebten Menschen, mit ganzem Herzen und mit dem Wunsch der Unwiderflichkeit und Ausschließlichkeit. Im Moment der leiblichen Hingabe werden Mann und Frau zum Geschenk füreinander. Diese geistig-leibliche Hingabe setzt den Unterschied und die gegenseitige Zuordnung der Geschlechter voraus. Ehelich Liebende wollen ganz eins sein miteinander in allen Dimensionen menschlicher Existenz und bis zum Tod.

Die Ehe besitzt einen Sinn in sich als Liebesgemeinschaft und ist nicht bloß ein Mittel zum Zweck der Kindererzeugung. Sie hat einen interpersonalen Wert, der auch für die sittliche Beurteilung der Kontrazeption maßgebend ist. Die *Sinngehalte des ehelichen Aktes* – liebende Vereinigung und Fortpflanzung – sind untrennbar aufeinander bezogen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. In der Empfängnisverhütung wird gerade hier eine prinzipielle Trennung vorgenommen und damit die Grundlage der personalen Liebe in ihrem Wesen als fruchtbare Liebe infrage gestellt.

Argumente gegen die künstliche Empfängnisverhütung

Offenheit der sexuellen Vereinigung für Kinder:

Die Untrennbarkeit der sexuellen Hingabe und ihrer Finalität auf Nachkommenschaft hin bei der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau besagt, dass es dem Menschen nicht zusteht, den ehelichen Akt aktiv von der Zeugung zu trennen. Nicht gemeint ist, dass nur dann eheliche Akte zulässig sind, wenn diese auch aktuell offen sind für Nachkommenschaft oder dass unfruchtbare Eheleute zu völliger sexueller Enthaltensamkeit verpflichtet wären. Die potentielle Offenheit der ehelichen Akte für die Zeugung von Kindern muss gegeben sein. Wird hingegen Empfängnisverhütung durchgeführt, so richtet sich diese gegen jenes Kind, das aufgrund des ehelichen Aktes möglicherweise ins Leben treten soll. Eine biologische Faktizität für sich allein genommen kann keine sittliche Verpflichtung begründen; wenn sie aber mit sittlich relevanten Werten verbunden ist, hat diese Faktizität eine sittliche Bedeutung. Dies trifft beim geschlechtlichen Akt zu, der darum nicht nach Willkür in seinem Sinngehalt verändert werden darf.

Verhütung richtet sich gegen den Schöpferwillen Gottes, der den ehelichen Akt hingeordnet hat auf die Zeugung von Kindern. Der Mensch „ist nicht Herr über die Verbindung zwischen ehelicher Vereinigung und Fruchtbarkeit; daher stellt jeder aktive Eingriff in Form eines Zerreißen dieses geheiligten Bandes eine Überschreitung der wesenhaften Grenzen dessen dar, was der

Mensch zu tun berechtigt ist.“² Darum lehnt sich der Mensch im Grunde gegen seine Geschöpflichkeit auf, wenn er künstliche Empfängnisverhütung durchführt. Er greift manipulativ dort ein, wo ihm von seiner geschaffenen Natur her Grenzen gesetzt sind: nämlich gerade am Anfang des menschlichen Lebens. Letztlich steckt in einer solchen Haltung eine „Rebellion gegen Gott“ als Schöpfer, auch wenn dies subjektiv vielleicht nicht bewusst ist.

Zudem ist es gerade der „Akt der Liebe“, der die innere Finalität besitzt, einem Kind das Leben zu schenken. Diese wird ihm von außen her genommen, wodurch er in seinem Sinngehalt gleichsam verstümmelt wird. Die gegenseitige bedingungslose Selbsthingabe der Gatten, in der sie sich selbst zum Geschenk füreinander werden, widerspricht dem Sich-Verschließen des Aktes künstlicher Verhütung gegenüber neuem Leben. Wenn Mann und Frau diesen „ersten Schritt“ tun und den ehelichen Liebesakt vollziehen, dann sollen sie in einem „zweiten Schritt“ auch offen sein für seine Wesensstruktur und seine sinnvollen Konsequenzen. Der Akt ehelicher Liebe hat als solcher einen inneren Wert; seine „superabundante Finalität“ richtet sich aber auf das Kind. Es handelt sich um eine nichtinstrumentale Zielgerichtetheit, d.h. um eine vom Schöpfer in einer zutiefst sinnvollen Weise gewollte Verknüpfung des Liebesaktes mit der Zeugung eines neuen Menschen.

Warum und wann ist natürliche Empfängnisregelung (NER) legitim?

Worin liegt ihr Unterschied zur künstlichen Empfängnisverhütung? Wäre die Zeugung in einem ganz engen Sinn alleiniger Zweck der Ehe, dann wäre jeder Geschlechtsakt ohne die aktuelle Intention der Zeugung unsittlich. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die eheliche Vereinigung ist ihrem Sinngehalt nach auch und zwar stets Ausdruck der Liebe zwischen Mann und Frau, Vollzug ihrer leib-seelischen Ganzhingabe. Somit ist der eheliche Akt auch zu Zeiten gerechtfertigt, ja sogar von hoher sittlicher Würde, in denen eine Zeugung nicht möglich oder aus ernststen sittlich relevanten Gründen nicht erwünscht ist. Der Sinngehalt der Fortpflanzung darf aber aus dem ehelichen Akt nicht aktiv ausgeschlossen werden.

NER respektiert a) den Willen des Schöpfers, b) die leib-seelische Integrität und Würde der Frau sowie c) die Heiligkeit des ehelichen Aktes in der untrennbaren Verbindung der beiden Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung.

Respekt vor dem Willen des Schöpfers:

NER anerkennt, dass der Mensch keine beliebige Macht der Verfügung über seinen Leib und die inneren Gesetze der Sexualität und ihrer Hinordnung auf den Ausdruck der Liebe und das Ziel der Zeugung hat. Darin offenbart sich eine ausdrückliche oder zumindest einschlußweise Ehrfurcht vor dem Plan Gottes und seinem Schöpferwirken, mit dem die Eheleute zusammenwirken dürfen, wenn sie die eheliche Vereinigung in grundsätzlicher Offenheit für das Kind vollziehen.

Respekt vor der Würde der Frau und des Mannes:

NER akzeptiert Mann und Frau in ihrer Fähigkeit, Vater oder Mutter zu werden. Die Fruchtbarkeit insbesondere der Frau wird nicht als Störfaktor empfunden, sondern als Reichtum der Person, als Gabe, die es zu schätzen und zu achten gilt. Auf diese Weise wird der Sinn der personalen Ganzhingabe und Ganzannahme gewahrt, wie sie sich im Akt der geschlechtlichen Vereinigung vollziehen und ausdrücken soll.

Die Heiligkeit des ehelichen Aktes in der untrennbaren Verbindung der beiden Sinngehalte von liebender Vereinigung und

¹ Josef Seifert, Der sittliche Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung, in: Roland Süßmuth (Hg.), Empfängnisverhütung. Fakten, Hintergründe, Zusammenhänge, Holzgerlingen 2000, 881-942, hier 891-892. Zum Charakter der Liebe als „affektivster“ aller Wertantworten vgl. Dietrich von Hildebrand, Regensburg 1971, Das Wesen der Liebe, 65-68 und 95-115.

² Seifert, a.a.O., 909.

Fortpflanzung wird anerkannt. Das, was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen. Liebe ist wesentlich fruchtbar, was in ihrer Offenheit für menschliches Leben zum Ausdruck kommt. Zeitweilige Enthaltensamkeit kann neue Ausdrucksformen der Liebe entdecken helfen und auf diese Weise die personale Beziehung der Gatten vertiefen. So kann die Liebe auf ein tieferes Fundament gestellt und ein tieferes Glück erfahren werden.

Der scheinbar rein technische Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung impliziert eine fundamental andere Haltung gegenüber der eigenen Person und der des Ehepartners, gegenüber dem Wesen der ehelichen Hingabe und gegenüber dem Willen des Schöpfers. Gott soll gebührenderweise als der anerkannt werden, der er ist, in ähnlicher Weise auch der Mensch in seiner wahren Würde und zugleich in seiner Kontingenz. Gottes Willen gilt es stets zu achten und zu erfüllen. Wir sollen Gott über alles lieben und den Nächsten wie uns selbst. Die künstliche Verhütung erweist sich in der ethischen Analyse als in sich schlechte Handlung, deren sittlich negative Qualität auch durch positive Umstände und Folgen nicht aufgehoben werden kann.

Die österreichischen Bischöfe haben im November 2005 in ihrem Dokument „Leben in Fülle“ in bemerkenswerter Klarheit erklärt:

³ Österreichische Bischofskonferenz, *Leben in Fülle. Leitlinien für katholische Einrichtungen im Dienst der Gesundheitsfürsorge*, 10. November 2005, Nr. 2.1.3.2, online unter <http://www.bischofskonferenz.at>.

⁴ Die österreichischen Bischöfe haben diesem Anliegen bereits entsprochen und vor kurzem „Standards der Eheseminare für Brautpaare“ veröffentlicht, die freilich noch ihrer praktischen Umsetzung harren, dokumentiert in: St. Pöltner Diözesanblatt, 15. April 2008, 25-28.

„Die natürliche Empfängnisregelung (NER), die ein verlässliches Wissen vom Zyklus der weiblichen Fruchtbarkeit sowie die Bereitschaft, sich zu bestimmten Zeiten der sexuellen Vereinigung zu enthalten, voraussetzt, wird aufgrund ihres generell hohen Grades an Sicherheit bei richtiger Anwendung und entsprechender Motivation inzwischen auch von medizinischer Seite anerkannt. Es ist zu begrüßen, wenn vor allem in den medizinischen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft Beratungs- und Schulungsangebote im Hinblick auf NER für interessierte Paare angeboten werden. Besondere Vorteile der NER, die von ihrem Grundansatz her mit einer Haltung grundsätzlicher Offenheit gegenüber dem Kind verbunden ist, sind Selbstkontrolle, größere Aufmerksamkeit für den Partner sowie für die Funktionen des Organismus, die Einbeziehung der Verantwortung beider Partner sowie der Ausschluss gesundheitlicher Risiken und Abhängigkeiten von pharmazeutischen Präparaten, aber auch die Vermeidung von Situationen des Drucks von außen. Auch medizinisch gesehen ist dies der gesündere Weg.“³

40 Jahre nach „*Humanae vitae*“ ist es an der Zeit, dass auch von bischöflicher Seite wieder klare Vorgaben und Richtlinien für eine Ehevorbereitung und Ehebegleitung getreu der Lehre der Kirche erlassen werden und zur Anwendung kommen.⁴ Möge es in diesem Sinn mit Gottes Hilfe gelingen, die sittlichen Weisungen, wie sie in „*Humanae vitae*“ und „*Familiaris consortio*“ für das eheliche Leben zum Ausdruck gebracht wurden, als frohe Botschaft der Liebe und des Lebens neu zu entdecken!

*Dr. theol. habil. Josef Spindelböck
Kleinhain 6
3107 St. Pölten-Traisenpark
Österreich*

BUCHBESPRECHUNGEN

GEORG MAY

Drei Priestererzieher aus Schlesien. Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich Kleineidam

Reihe: DisTinguo. Eine theologische Schriftenreihe, Band 8, Siegburg, Verlag Franz Schmitt 2007, 187 S., kartoniert, Preis: 8,- EUR ISBN-10: 3-87710-287-5

Der emeritierte ordentliche Professor für Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz Georg May ist nicht nur Kirchenrechtler, sondern auch Theologen anderer Fachgebiete und nicht zuletzt Kirchenhistorikern bekannt als ein Gelehrter, dessen Schriften zu kennen sich lohnt. Auch Allgemeinhistoriker greifen gern zu Studien aus seiner Feder, etwa zu dem Aufsatz „Zum ‚ius emigrandi‘ am Beginn des konfessionellen Zeitalters“, der 1986 im „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ erschien und ebenso wie seine Studie über „Die Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen über

das ius emigrandi auf dem Westfälischen Friedenskongress“ in der Kanonistischen Abteilung der „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“ von 1988 oder sein Beitrag „Das ius emigrandi nach dem Westfälischen Friedensinstrument“ in der Festschrift für Remigius Bäumer von 1988 leider keine Aufnahme in die 2003 unter dem Titel „Schriften zum Kirchenrecht“ von Anna Eglar und Wilhelm Rees herausgegebene Sammlung seiner Aufsätze gefunden hat. Von May stammen auch herausragende Lexikonartikel, von denen hier stellvertretend für andere nur sein Artikel „Interdikt“ in dem 1987 erschienenen 16. Band der „Theologischen Realenzyklopädie“ genannt werden soll. So nimmt es nicht Wunder, dass sich in der mehr als 800 Seiten umfassenden Festschrift zu seinem 80. Geburtstag, die Eglar und Rees 2006 unter dem Titel „Dienst an Glauben und Recht“ vorgelegt haben, Abhandlungen von 32 Vertretern verschiedener theologischer, juristischer und geisteswissenschaftlicher Disziplinen finden, darunter Kirchenhistoriker wie Friedrich Jürgensmeier oder Georg Schwaiger oder Allgemeinhisto-

riker wie der Frühneuzeithistoriker Peter Claus Hartmann oder der Mediävist Alfred Wendehorst.

Man kennt Georg May aber nicht nur als Kirchenrechtler, der – wie nicht zuletzt sein fast 800 Seiten starkes Buch „Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts“ von 1983 zeigt – auch als Historiker zu arbeiten weiss, sondern auch als Priester, der dem Zweiten Vatikanischen Konzil seit vielen Jahren mit Reserven begegnet und mehr noch manche nachkonziliaren Entwicklungen in Kirche und Theologie mit Skepsis oder Ablehnung kommentiert. Mit großem Interesse nimmt man aber auch das Buch zur Hand, mit dem May – selbst 1926 im schlesischen Liegnitz geboren und 1951 im heutigen Bistum Görlitz, dem in der damaligen DDR gelegenen „Rest“ des alten Erzbistums Breslau, zum Priester geweiht – drei Priestern der schlesischen Kirche „ein bescheidenes literarisches Denkmal“ (9) setzen möchte, verspricht das Werk doch interessante Einblicke ebenso in die Welt des schlesischen Vorkriegskatholizismus wie in die des Katholizismus in der DDR, die dem in Westdeutschland aufgewachsenen Jüngeren versunkene Wirklichkeiten sind.

Der erste der „drei Priestererzieher aus Schlesien“ ist der 1898 geborene Paul Ramatschi, der nach Priesterweihe, theologischer Promotion und pastoraltheologischer Habilitation in Breslau 1935 Regens des Priesterseminars Albertinum in Breslau-Carlowitz – Privatdozent der Breslauer Universität war er bis zum staatlichen Entzug der *venia legendi* 1939 – und 1947 Regens des in Königstein im Taunus für Priesteramtskandidaten aus den östlich von Oder und Neiße gelegenen Gebieten gegründeten Priesterseminars wurde, bevor er 1948 nach Neuzelle im heutigen Bistum Görlitz ging, um bis 1967 an dem dort für Priesteramtskandidaten aus den Diözesen der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR eingerichteten Priesterseminar zu wirken, wo er 1977 als Dompropst von Görlitz starb. Das zweite Lebensbild gilt dem mit Ramatschi eng verbundenen Erich Puzig, der, 1901 in Gleiwitz geboren, seit 1929 Repetent und seit 1934 Spiritual im Theologenkonvikt der Erzdiözese Breslau war, sich literarisch besonders dem Thema „Ascese des Weltpriestertums“ widmete und im Krieg seit 1942 Pfarrer in Schweidnitz war. Er kam 1947 als Spiritual nach Königstein und 1948 nach Neuzelle, um dort 1967 als Nachfolger von Ramatschi Regens zu werden, was er bis 1970 blieb. Er starb 1993 als Dompropst von Görlitz. Vier Jahre jünger war der 1905 in Bielschowitz in Oberschlesien geborene Erich Kleineidam, der nach Priesterweihe und philosophischer Doktorpromotion 1934 Repetitor und ein Jahr später stellvertretender Direktor des Breslauer Theologenkonvikts wurde, bevor er 1939 als Professor und Vizerektor an das Breslauer Priesterseminar in Weidenau für den tschechischen Teil der Erzdiözese ging. 1947 wurde er Professor, 1948 Regens und 1949 Rektor in Königstein, wechselte aber 1952 als Gründungsrektor und erster Regens des dortigen Priesterseminars nach Erfurt, wo er bis 1970 als Philosophieprofessor lehrte. Kleineidam, der über Bernhard von Clairvaux arbeitete, die Theologie der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts erforschte und 1961 eine Darstellung der Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau 1811-1945 veröffentlichte, erwarb sich mit seinem mehrbändigen Werk „Universitas Studii Erfordensis“ große Verdienste als Historiker der Universität Erfurt. Er starb 2005 im Alter von 100 Jahren.

May, der alle drei persönlich gut kannte und mit ihnen über Jahrzehnte verbunden war, arbeitet in jedem der drei Lebensbilder seine persönlichen Beziehungen mit den Dargestellten her-

aus. Dadurch gewinnt das Buch über das historisch-biographische Moment hinaus sehr viel persönliches, ja privates Kolorit. Mit dieser sehr persönlichen Färbung hängt sicher auch das Urteil Mays über jeden der drei zusammen, das jeweils auf ein Urteil über deren Haltung zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu den nachkonziliaren Entwicklungen in der Kirche in Deutschland hinausläuft, deren Kommentierung wie ein „Cantus firmus“ das Buch durchzieht. So kommt May zu einer Art Kategorisierung, die ihn ein Urteil wie dieses fällen lässt: „Der größere Teil der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war für die Kirche verhängnisvoll. Von ihrem Niedergang waren die Priester mitbetroffen, teilweise sogar dafür verantwortlich. Die größte Schuld traf freilich die progressistischen und modernistischen Theologen. Von ihnen ging das Unheil aus. Es konnte sich ausbreiten, weil die allermeisten Bischöfe es an Gegenwehr fehlen ließen, viele es duldeten und eine beträchtliche Anzahl es aktiv förderte. Die drei Priester Ramatschi, Puzik und Kleineidam erkannten die Krise der Kirche unterschiedlich früh und unterschiedlich deutlich. Das Konzil trübte jedenfalls einem, Puzik, lange den Blick. [...] Der Gehorsam, der den drei Priestererziehern eine unumstößliche Pflicht war, ließ sie auch jene Erscheinungen hinnehmen und jenen Änderungen nachkommen, die sie vielleicht für bedenklich hielten. Doch eines steht fest: Am Glauben der Kirche hielten sie ohne Schwanken fest, und die Exzesse wildgewordener Theologen verurteilten sie einmütig. Den offenen Kampf gegen verderbliche und zerstörerische Erscheinungen aufzunehmen, konnten sie sich nicht entschließen. Mit ihrem Gebet und ihrem Leiden haben sie jedoch den Einsatz anderer unterstützt“ (176f.). Was die Bischöfe betrifft, so fällt Mays scharfes Urteil über Kardinal Frings ins Auge: „Der Kölner Erzbischof, Josef Kardinal Frings, spielte auf dem Konzil eine bedeutende Rolle. Er war einer der Wortführer der progressistischen Mehrheit. Frings übte nun am 8. November 1963 heftige Kritik an den Methoden des Heiligen Offiziums. Sie war unangebracht und fügte der Aufgabe der Kirche, den Glauben zu bewahren, schweren Schaden zu. Die Methoden, die Frings kritisierte, hatten die Lehre der Kirche bisher wirksam geschützt. Seitdem sie aufgegeben wurden, wuchert die Rebellion in der Kirche“ (160). Nicht weniger auffällig ist Mays Kritik an Papst Johannes Paul II.: „Ich kann mir aber nicht denken, daß er [Kleineidam] Zusammenhanglosigkeit, Sprunghaftigkeit und Inkonsequenz seiner [Johannes Pauls II.] Regierungstätigkeit nicht durchschaut hat. Es gab verheißungsvolle Anläufe, den Glaubensstand und die Disziplin in der Kirche wiederherzustellen. Doch es blieb bei Ansätzen; es fehlte die Konsequenz, das Begonnene fortzusetzen und zu Ende zu führen“ (154).

Mit der persönlich-privaten Färbung könnten auch methodische Unebenheiten zusammenhängen, die einem mit der historischen Methodik vertrauten Gelehrten vom Range Mays ohne diesen besonderen Charakter seines Werkes sonst wohl kaum durchgegangen wären und die dem Leser nicht zuletzt in dem angeführten Urteil über Johannes Paul II. entgegentreten: Immer wieder vermischt sich Mays Darstellung der Haltung und der Stellungnahmen der drei Priester und vor allem Puziks zum Konzil und seinen Auswirkungen mit eigenen Stellungnahmen, so dass man oft nicht weiss, wer denn nun eigentlich spricht, einer drei Priesterlehrer oder Georg May? Ein Historiker würde das so nicht machen. Aber vielleicht sind das gar keine methodischen Unebenheiten; vielleicht wird diese Sprachform von May bewusst eingesetzt. Dann aber ginge es eigentlich gar nicht um Paul Ramatschi, Erich Puzik und Erich Kleineidam,

sondern um eine überaus kritische Auseinandersetzung mit dem kirchengeschichtlichen Großereignis des 20. Jahrhunderts, dem Konzil der Jahre 1962 bis 1965, und der nachkonziliaren Kirche in Deutschland, die sich der historischen Gattung der Biographie lediglich als Mittel zum Zweck bediente. Der Rezensent vermag das nicht zu entscheiden.

*Prof. Dr. theol. Dr. phil. Harm Klüeting
Universität Köln - Histor. Seminar I
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln*

WALTER BRANDMÜLLER

Holocaust in der Slowakei und katholische Kirche

*Neustadt/Aisch, Verlag P.H.C.W. Schmidt 2003,
215 Seiten, Leinen, 24,80 EUR
ISDN 3-87707-608-4*

Es ist verdienstvoll, wenn ein so renommierter Geschichtswissenschaftler wie Walter Brandmüller, den neulich eine große Fernsehanstalt als „Chefhistoriker des Vatikans“ vorstellte, sich eines Themas annimmt, dessen Brisanz ebenso fordert wie sein Schauplatz gern übergangen wird; nämlich sich der Frage stellt, welche Rolle die katholische Kirche bei der Judenverfolgung in der Slowakei gespielt hat. Daniel Goldhagen glaubte bekanntlich vor Jahren mit einer Schrift die katholische Kirche für den Holocaust in Mithaftung nehmen und auf die geschichtlich-moralische Anklagebank setzen zu können.

Im Unterschied zu diesem selbsternannten Ankläger geht Walter Brandmüller an die Antwort der gestellten Frage mit sachlicher Kenntnis und wissenschaftlicher Methode und legt seine Erkenntnisse dem Leser vor. So werden gleich am Anfang anhand von hieb- und stichfesten Unterlagen die Bevölkerungsverhältnisse in der Slowakei geklärt und die damals vorherrschenden politischen Umstände beschrieben. Angesichts der klaffenden „osteuropäischen Bildungslücke“ (Lemberg) für den heutigen Zeitgenossen unerlässliche Information und zugleich für die Bewertung des vorgestellten Ereignisses wichtige Anhaltspunkte.

Dass Walter Brandmüller eine so brillante Darstellung mit derart überzeugenden Belegen vorlegen konnte, ist natürlich auch seiner hervorgehobenen Position im Vatikan zuzuschreiben. Als Präsident des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaft in Rom saß und sitzt er nicht nur an der Dokumentenquelle, sondern hatte auch den ersten Zugang zu den einschlägigen vatikanischen Akten. Die im fast hundertseitigen Anhang wiedergegebenen Zeitzeugnisse unterstreichen eindrucksvoll die Archivarbeit des Autors und gehören zu den besonderen Vorzügen des hier vorzustellenden Buches. Als ein in vieler Hinsicht rares Dokument darf der in Faksimile abgedruckte Brief Jozef Tisos vom 8. November 1944 an Papst Pius XII. gelten. Er vermittelt nicht nur einen fast intimen Blick in die inneren Nöte eines geistlichen Entscheidungsträger auf politischem Feld, sondern offenbart der Nachwelt auch ein Stück menschlicher Ohnmacht gegenüber rücksichtsloser Gewalt.

Brandmüller dokumentiert die schier ausweglose Lage des slowakischen Priesterpräsidenten anhand überlieferter Berichte und macht dabei zugleich Tisos Dilemma deutlich, nur noch zwischen Übeln wählen zu können. Er entschied sich für das – in seinen Augen – kleinere, indem er auf seinem exponierten politischen Platz ausharrte. Wohl wissend, dass er damit spätestens seit der deutschen Niederlage bei Stalingrad auf verlorenem Posten stand. Im Gegensatz zu Teilen der slowakischen Armee, die damals zunehmend zur Roten Armee übergingen, suchte Jozef Tiso nicht sein Heil im Übertritt zu den Alliierten; schon gar nicht in Richtung Sowjetunion, deren militanter *Atheismus* ihm nur allzu bekannt war. Und selbst als es um seinen Kopf ging, erklärte er im März 1947 dem Preßburger „Volksgericht“, dass er wieder „die gleiche Politik wie von 1939 bis 1945 führen würde, hätte er noch einmal die Möglichkeit dazu. Und zwar deswegen, weil er „fest“ daran glaube, „dass das slowakische Volk ihm auch heute (1947!) noch das gleiche Vertrauen entgegenbringe wie in der Vergangenheit“. Worte, die ihm folgerichtig bei seinen voreingenommenen „Richtern“ den Vorwurf der Uneinsichtigkeit und des „Klerofaschismus“ einbrachten und den Weg zum Galgen gleichsam „todsicher“ machten. Damals wie später schien vergessen, vor welchem geschichtlichen Hintergrund Tiso agierte. Wurde verdrängt oder blieb ungewürdigt, wofür Tisos „Slowakische Volkspartei“ in den zwanziger und dreißiger Jahren (des letzten Jahrhunderts) stand. In Rom dürfte man in den vierziger Jahren dagegen nicht vergessen haben, wie Prag mit dem Apostolischen Nuntius Ciriacci umging und wie anhänglich sich die Slowaken erwiesen haben.

Der Briefwechsel zwischen dem Botschafter des Papstes und Tisos politischen Ziehvater, Prälat A. Hlinka vom Spätsommer 1933 machte exemplarisch die reservierte Einstellung der slowakischen geistlichen Führung zu der sie abstoßenden husitischen Ausrichtung der tschechischen Nomenklatura jener Zeit deutlich, zugleich aber auch ihre enge Verbundenheit mit Papst und Kurie augenscheinlich. Der von CSR-Präsident Edvard Benesch am 12. Dezember 1943 mit Stalin abgeschlossene „Beistandspakt“ bestärkte Tiso nur noch in seiner Aversion gegenüber einer erneuten Vereinigung mit den Tschechen. In dieser Abwehr befand er sich im Übrigen in Gesellschaft zahlreicher Exil-Slowaken in den USA. Das belegt ein Brief, den ein Benediktinerpater im Februar 1945 an die Roosevelt-Tochter Anna Boettinger ins Weiße Haus geschrieben hat. Darin warnte der Ordensmann vor „Dr. Benesch und seinen antislowakischen und kommunistischen Grundsätzen“. In einem gleichen Selbstverständnis als Verteidiger des slowakischen Volkes sah sich Jozef Tiso ab 1943 letztlich überfordert, auch noch der nationalsozialistischen Judenverfolgung in vollem Maße zu widerstehen. Wie Walter Brandmüller überzeugend darlegt, hatte er dazu weder die diplomatischen noch die machtpolitischen Mittel, zumal sich nach einem Partisanenaufstand and ab 1944 auch noch die deutsche Wehrmacht als Besatzungsmacht in der Slowakei befand. Gleichwohl konnten auf wiederholte Interventionen des Heiligen Stuhls hin Zehntausende von Juden vor der Deportation bewahrt werden. Tiso und der Vatikan sind bei ihren Bemühungen um die Rettung jüdischer Menschen in der Slowakei wirklich bis an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gegangen. Doch muss auch für sie der alte Rechtssatz anerkannt werden „Ultra posse nemo obligatur“. Die Lektüre dieses Brandmüller-Buches sollte aber für alle wahrhaft Geschichtsinteressierten ein moralisches Muss sein.

Dr. Alfred Schickel

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

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

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

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

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslamms

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vater unser

und Gegrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

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

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

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

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

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

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Anspra-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonat zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reforma-

tion? · Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

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

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

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

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

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

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Proisinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts

1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacrae

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

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

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