

# THEOLOGISCHES

## Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 36, Nr. 11/12

November/Dezember 2006

### INHALT

<b>Klaus M. Becker</b>	
„Das Wort ist Fleisch geworden“ – Eine Weihnachtsbetrachtung	347
<b>David Berger</b>	
„Man könnte meinen, man sei im Irrenhaus“ – Herbert Vorgrimlers Lebenserinnerungen .....	353
<b>Johannes Stöhr</b>	
Annäherungsversuche an das Trinitätsmysterium – Zu einem Dokument der Glaubenskommission der dt. Bischöfe	361
<b>Joseph Schumacher</b>	
Die Formalprinzipien des Katholischen .....	371
<b>Manfred Hauke</b>	
Maria, „Mittlerin aller Gnaden“, im Vatikanischen Geheimarchiv aus der Zeit Pius' IX. – Zwischenbericht einer Spurensicherung	381
<b>Impressum</b> .....	391
<b>Ulrich Filler</b>	
Die Möglichkeit des Kommunionempfangs für evangelische Christen – Eine Anfrage an die sakramentale Struktur der Kirche	393
<b>Walter Hoeres</b>	
Der Käfig des Milieus – Biegers Gottesdienstkulturen .....	405
Überall .....	409

### BUCHBESPRECHUNGEN – LESENSWERTES ÜBER PAPST BENEDIKT XVI.

<b>Manfred Hauke</b>	
– Alfred Läßle, Benedikt XVI. und seine Wurzeln	411
– Vinzenz Twomey, Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit	412
– Martin Posselt / Grzegorz Galazka, Benedikt XVI.	414
– Crista Kramer von Reisswitz, Papst Benedikt XVI. in seiner Heimat	414

### In eigener Sache

Lieber Leser,

THEOLOGISCHES dient der Erklärung, Vertiefung und  
Verteidigung des katholischen Glaubens;

ist an keine kirchlichen Gemeinschaften oder Kreise ge-  
bunden;

bemüht sich, auf der Höhe der Zeit auf die Fragen und  
Auseinandersetzungen der Gegenwart die Antworten  
des Glaubens zu geben, „ob gelegen oder ungelegen“ (2  
Tim.4,2);

hat seit 36 Jahren keine kirchlichen Mittel erhalten und  
wird diese auch in Zukunft nicht erbitten;

die Autoren erhalten in der Regel kein Honorar, die Mit-  
glieder der Fördergemeinschaft wirken ehrenamtlich  
mit, dies gilt auch und vor allem für den Herausgeber,  
der die Säule der Zeitschrift ist.

Die Leser wissen dies und tragen die Zeitschrift, später viel-  
leicht auch wieder Veröffentlichungen in unseren Schriften-  
reihen RESPONDEO, DISTINGUO und QUAECTIONES NON DISPU-  
TATAE durch ihren Spendenbeitrag mit (siehe Impressum und  
beigefügten Überweisungsträger).

Um Ihre Spende bitten wir auch in 2006 und für 2007. Die  
Bezieher haben sich oft sehr großzügig gezeigt und uns ge-  
holfen, Durststrecken zu überwinden. Sie haben verstanden,  
mit ihrer Spende zum Ausdruck zu bringen, dass ihnen  
THEOLOGISCHES mehr als nur etwas wert ist.

Wir haben dafür zu danken, und auch in diesem Jahr haben  
wir keine Bedenken zu sagen:

**Wir brauchen viele und großzügige Spenden, um unse-  
rer Aufgabe gerecht werden zu können.**

Die Beschränkung auf sechs ( Doppel- )Hefte pro Jahr kön-  
nen wir nicht aufgeben.

Die Fördergemeinschaft grüßt Sie in der Verbundenheit des  
Glaubens und der Kirche und wünscht Ihnen eine gesegnete  
Zeit im alten und im neuen Jahr.

Ihre Fördergemeinschaft THEOLOGISCHES e.V.

KLAUS M. BECKER  
**„Das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14)**  
Eine Weihnachtsbetrachtung

I.

„Wir Hindus kennen viele mythische Inkarnationen Vischnus,“ sagte mir vor Jahren ein hochgebildeter Inder, „aber wir warten immer noch darauf, daß die Christen den Gott wirklich zeigen, der in der Geschichte Fleisch geworden ist.“ Abgesehen von dem moralischen Appell dieser Bemerkung, der uns herausfordert unabhängig davon, ob er echte Adventssehnsucht ausdrückt oder eher eine verdeckt vorwurfsvolle Empfindlichkeit offener Wunden, die westlicher Überlegenheitsdünkel und Kolonialistengehabe den Völkern Indiens geschlagen haben, steckt darin doch die Frage an jeden von uns: Haben wir wirklich wahrgenommen, was in der Weihnacht geschah und was die Liturgie heute gegenwärtig werden läßt? Der lebendige Gott bricht in unsere Geschichte ein „wie ein Dieb in der Nacht“ (1 Thes 5,2), heimlich, ohne Lärm und Aufheben. Doch der Einbruch verändert unseren Besitzstand grundlegend.

„Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt ...“ (Jes 9,5) Aber was ist daran Besonderes außer dem Umstand, daß in der Herberge kein Platz für die heilige Familie war, nur ein windiger Stall Obdach bot und das Kind statt einer Wiege lediglich eine Futterkrippe zwischen Ochs und Esel fand? Ein karges Ambiente, das allen Schnickschnack beiseite fegt und den Blick auf das unschuldig schöne Kind frei macht. Vielleicht ruft die Szene auch etwas wehmütige Erinnerungen an eine versunkene Kindheit voller Erwartungen wach, für welche die Geschenke unter dem Lichtenbaum als Angeld auf Erfüllung galten. Wie vieles davon blieb Illusion. Und doch flüchten wir Heiligabend gerne in solche Träume und wünschen uns verlorene Unschuld zurück. Wie schön wäre es, könnten wir noch einmal so ursprünglich anfangen mit unserem Leben wie dieses Kind!

Nein! Und nochmals: Nein! Wenn wir uns tatsächlich einlassen auf das Geschehen der Heiligen Nacht, uns nicht in nostalgischen Träumen davonstehlen und im Weihnachtskitsch stecken bleiben, dann hören wir aus dem Klang der Botschaft eine ungeheure Provokation: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Auf seinen Schultern ruht die Herrschaft“ schlechthin (Jes 9,5). Das ist ein Schock! Das schwache, hilflose Kind im Stall zwischen Ochs und Esel und ein paar Hirten, die damals auch schon mehr oder minder als Dorfdeppen galten, einfache Leute, jedenfalls niedriges Volk, mit denen man keine Revolution und noch viel weniger Staat machen kann.

Ja, wenn wir diesen absoluten Herrschaftsanspruch im Fadenkreuz der Historie sehen, kann uns eine merkwürdige Parallele nicht verborgen bleiben; sie durchwirkt ihr ganzes Gewebe, kennzeichnet Kette und Schuß, und wird in der „Fülle der Zeit“ (Gal 4,4) zum Heilsgeschehen schlechthin. Das Webmuster wird schon am Anfang gezeigt in der Geschichte von Kain und Abel. Kain ist, wie der Name sagt, der Eroberer, der Machtmensch, Cäsar, Despot. Abel heißt übersetzt „Hauch“, „Nichtigkeit“. Kains Opfer nimmt Gott nicht an. Die religiösen Bekundungen der Machthaber waren selten, oder fast nie, frei von der Sucht nach Selbstprofilierung. Sie pflegen, Gott nicht alles und auch nicht das Beste zu geben, allenfalls das Zweitbeste.

Abel hingegen opfert das Beste, und Gott nimmt sein Opfer an wie das der armen Witwe, die alles, was sie besitzt, in den Opferkasten legt (vgl. Mk 12,43, Lk 21,1). Weil Gott dergestalt Abel vorzieht, packt blinder Neid Kains Seele und macht ihn zum Brudermörder. Solcher Neid, in gewissem Sinne spiritueller Neid, zeichnet zu allen Zeiten die Cäsaren und Despoten, die sich als Götter und Heilsbringer verstehen, mit dem Kainsmal aus. Sie pressen Blut und Tränen, unterjochen so die Völker und schmieden Riesenreiche und Kulturen für tausend Jahre oder Ewigkeiten, wie sie meinen, bis sie von anderen Tyrannen gestürzt und vernichtet werden. Wo sind sie alle geblieben die Reiche der Pharaonen, der Babylonier, Assyrer, Perser, Griechen, Römer, der Inkas und Azteken, der Kalifen und Osmanen, die Weltreiche Spaniens und Großbritanniens, Napoleons, Hitlers oder Stalins. Sie machten zur Verteidigung der Macht Gesetze, unter deren Recht sie andere zwangen, ohne jede Gnade. Diese Reiche mit dem Kainsmal bilden die Kettenfäden der Geschichte, sie empfangen und empfangen stets Querschüsse, jene anderen, unscheinbaren Fäden von der Seite, ohne die sich kein Gewebe festigt: Abels Opfer.

So auch in dieser Nacht. Roms Macht zwang aller Welt den Zensus auf, rücksichtslose Steuern. Dazu diente die Volkszählung, durchgeführt durch Quirinius, den Statthalter Roms in Syrien und Palästina. Kaiser Augustus galt als Friedensfürst, der Spender jener *Pax Romana*. Und dennoch war es ein Joch der Knechtschaft für alle Welt. Da auf dem Feld von Bethlehem in einem Stall wird nun der geboren, der uns beschenkt, „daß wir aus Feindeshand befreit, ihm furchtlos dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht all unsere Tage“ (Lk 1,74-75). Das ist konkrete Geschichte. Den wahren Frieden – nicht jene *Pax Romana* –, den wahren Frieden, den die Engel in dieser Nacht verkünden, nehmen freilich nur die Kleinen, die Hirten, kurz alle die wahr, die wie Abel sind. Das noch unmündige Kind in der Krippe wird später jubeln und sagen: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, so war es dir wohlgefällig“ (Mt 11,25-26).

Die Kleinen sind auch fähig, Abels Opfer darzubringen, d.h. all ihr Tun und Lassen mit jener Hingabe des Kindes in der Futterkrippe zu vereinen, das sich für uns hingibt bis in den Tod am Kreuz – „außerhalb des Tores“ der Stadt (Hebr 13,12) –, um Nahrung zu sein für das Heil der Welt, – das sich uns gibt, damit wir „das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Der Jubel Christi aber setzt sich fort, wenn er von der Weltherrschaft spricht, die ihm bereits in die Krippe gelegt ist: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand kennt den Sohn als nur der Vater. Und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 11,27).

II.

Einer von denen, dem es der Sohn offenbart hat, ist der Apostel Johannes. Er gibt Zeugnis und schreibt: „Was wir gehört und mit eigenen Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben: ich meine das Wort des Lebens, das verkün-

den wir euch, – ... damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Die Gemeinschaft, die wir haben, haben wir mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben euch dies, damit ihr euch freut und unsere Freude vollkommen wird“ (1 Joh 1,1.3-4). Sich dem Geheimnis der Geburt in dieser Heiligen Nacht zu nähern – wie die Hirten, als Kinder – heißt glauben, was der Apostel uns sagt. Er verkündet uns das Wort des Lebens, das er mit Händen betastet, gesehen und gehört hat: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (Joh 1,1). Mit dem Anfang meint Johannes „nicht das Erste der Welt, sondern das Erste an sich“, schreibt Romano Guardini: „So heißt es nicht, weil es der Beginn von etwas wäre, das nachher käme, sondern weil es vor allem ist, was überhaupt sein kann – ein ähnliches Sinnverhältnis, wie wenn die Schrift Gott den Herrn nennt. Das ist Er nicht dadurch, daß etwas wäre, über das Er herrschte, sondern Er ist es in sich und von Wesen; der schlechthin Freie, Mächtige, sich Besitzende und sich selbst Genügende. So ist dieser Anfang: Ur-Wirklichkeit und Ur-Bereich; das Ewige, von je und durch sich und in sich selbst Erfüllte.“<sup>2</sup> In diesem Anfang war also das Wort, nicht als flüchtiger Laut zu irgendeiner Kommunikation. Mit wem auch außerhalb des Anfangs? Und, das Wort war bei Gott bleibend. Und das Wort war selbst Gott, der von sich sagt: „Ich bin Gott und ändere mich nicht“ (Mal 3.6). Und dieses „Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade Wahrheit“ (Joh 1, 14). Das Wort wurde in dieser Nacht als Mensch geboren von der Jungfrau Maria im Stall von Bethlehem.

Maximus Confessor stellt dazu fest: „Das große Geheimnis der Menschwerdung bleibt immer ein Geheimnis. Denn wie kann das Wort mit seiner Person wesenhaft im Fleisch sein, das Wort, das als die gleiche Person wesenhaft beim Vater ist? Wieso ist dasselbe Wort, das seiner Natur nach ganz Gott ist, auch der Natur nach ganz Mensch geworden, wobei keine der beiden Naturen fehlt, weder die göttliche, durch die das Wort Gott ist, noch die menschliche, durch die es Mensch geworden ist? Das Geheimnis erfaßt nur der Glaube; denn er ist die Grundlage, wo es um Wirklichkeiten geht, die Einsicht und Verstand übersteigen.“<sup>3</sup> Thomas von Aquin versucht eine theologische Erklärung. Sie raubt dem Geheimnis nicht den verborgenen Glanz, wenn er sagt: „So kann es also in keiner Weise geschehen, daß er (der Logos) sich in eine andere Natur verwandle ... ‚Das Wort ist Fleisch geworden‘, das heißt, das Wort hat Fleisch angenommen, so nämlich, daß nicht das Wort selbst zu Fleisch geworden ist,<sup>4</sup> oder, wie das Symbolum Athanasianum sagt: *„non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum,*“<sup>5</sup> also nicht, als ob die Gottheit sich ins Fleisch gekehrt hätte, sondern vielmehr so, daß Gott das Menschsein in sich aufgenommen hat, ohne dessen Natur zu zerstören oder wesenhaft zu verändern. Die abstrakte Sprache des Theologen mag ein Behelf sein, freilich ein notwendiger, um nicht mannigfachen Irrtümern aufzusitzen, die die Geschichte der Kirche seit frühester Zeit kennt. Denn entwe-

der leugnen die Irrlehrer die ewige Gottheit oder die reale Menschheit Christi. Im einen wie im anderen Fall höhnen sie das einzigartige Mysterium der Fleischwerdung des ewigen Wortes aus. In jüngster Zeit stilisieren auch wieder manche die Gestalt Christi zur gnostischen Entelechie einer Selbstverwirklichung dergestalt, daß der „Gottessohn“ gleichermaßen „in jedem für Gott offenen Menschen ... geboren“ und in vollendeter Gestalt zum Führer und Heilsbringer der Menschheit werde.<sup>6</sup> Die sogenannte New-Age-Bewegung folgt unter anderem solch indogermanisch-mystischem Heidentum.

Irgendwo konnte man eine Variante vernehmen, da heißt es: „Wir sind nicht nur fähig, ihn (Gott) zu erkennen, sondern einer von uns durfte zur Gestalt, zum Wort, ja zum Sohn Gottes in dieser Zeit werden.“<sup>7</sup> Hat diese These nun einen Klang von Neo-Adoptionismus, oder verbirgt sich darin die neuzeitliche Ambition des Menschen, aus eigener Kraft dem Ursprung des Seins beizuwohnen? Jedenfalls scheint ihr, wenn man sie „christlich“ deuten will, in dialektischer Umkehr ein Neo-Modalismus zu entsprechen mit der These, es gäbe eben „innertrinitarisch“ kein „gegenseitiges ‚Du‘“. Der Logos müsse als „Selbstaussage“ Gottes in die Welt hinein verstanden und „nicht nochmals als sagend konzipiert werden,“ als handle es sich dabei um eine Reduplikation göttlicher Rede.<sup>8</sup> Beide Aussagen wahren in einem hohen Maße Innerweltlichkeit, drücken ein Präsenz in der Geschichte aus. Aber die Frage des Hindu bleibt offen: Ist das der personale Gott in der Geschichte, oder geht nicht eher dieser Gott selbst in Geschichte auf? Wird Geschichte gar zur Selbstexplikation Gottes wie etwa in der Philosophie Hegels oder Marxens? Ist ein Sich-Offenbaren Gottes, ein Reden in die Welt hinein ohne Präexistenz der Fülle ihres Gehalts, ihrer Wahrheit, schlechthin denkbar? „Erkennen ist ja ein Wirken, das im Erkennenden verbleibt und nicht aus ihm herausgeht. Inneres Wort im eigentlichen Sinn wird also das genannt, was der Erkennende gestaltet, wenn er erkennt,“<sup>9</sup> das heißt, was in ihm als „Wort“, als Idee, als konkretes Erkenntnisobjekt, als rein geistiger Hervorgang bleibt. Wenn dies aber in einem vor-weltlichen Raum, im Absoluten jenseits aller Kontingenz fehlt – und „Gott ist Geist“ (Joh 4,24) – wie soll da „Offenbarung“ überhaupt möglich sein? Oder ist die Welt eo ipso nichts anderes als ein Verströmen Gottes? Kann es zur Welt überhaupt noch eine Transzendenz geben, wenn göttliches Erkennen, göttlicher Logos, in ihr aufgeht? Ist das nicht – sofern man es irgendwie „christlich“ deuten will – alles ein gründliches Mißverständnis der von Paulus erwähnten Kenosis, der Selbstentäußerung dessen, der von Ewigkeit her in der Gestalt Gottes herrscht (Phil 2,6-7)? Jedenfalls dürfte es schwerlich mit der johanneischen Botschaft in Einklang zu bringen sein.

<sup>1</sup> ROMANO GUARDINI, *Drei Schriftauslegungen*, Würzburg 1958, S. 9.

<sup>2</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Capita ad Theologiam et oeconomiam spectantia*, Cap 101,12-13 – PG 90,1183.

<sup>3</sup> THOMAS VON AQUIN, *Das Wort* (verdeutsch von Josef Pieper), München 1955, S. 102.

<sup>4</sup> *Symbolum „Quicumque“*, 35 – DB (Denzinger) 76.

<sup>5</sup> Vgl. RUDOLF BACKOFEN, *Meister Eckehart* („Vermächtnis und Auftrag“ – *Die germanische Reihe*), Stuttgart 1942: „Christus ist nicht der aus der Einzeugung Gottes in Maria hervorgegangene Gottessohn – sondern wird in jedem für Gott offenen Menschen gleichermaßen geboren.“

<sup>6</sup> KARL LEHMANN, *Krippe und Kreuz*, in *DIE WELT* am 24.12.1985, S. 1.

<sup>7</sup> KARL RAHNER, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgund der Heilsgeschichte in Mysterium Salutis*, Bd.II. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, S. 366; vgl. ders. in *Sacramentum mundi*, Bd II. Freiburg-Basel-Wien 1968. Sp. 953.

<sup>8</sup> THOMAS VON AQUIN, a.a.O. S. 14.

### III.

Die erschütternde Botschaft von der Fleischwerdung des ewigen Wortes und Sohnes des Vaters berichtet uns vor allem Johannes. Von ihm, den die Kirche des Ostens den Theologen nennt, schreibt Origenes: „Wir wagen zu sagen, daß die erste aller heiligen Schriften das Evangelium ist, und unter den Evangelien ist wiederum das erste das nach Johannes. Den tiefen Sinn dessen aber kann nur erfassen, wer ebenfalls (wie Johannes) am Herzen Jesu gelegen ist und von Jesus Maria empfangen hat, damit sie auch ihm Mutter sei.“<sup>9</sup> Denn, wenngleich jedem Wollen und Lieben ein gewisses Erkennen vorausgeht und man nicht lieben kann, was man nicht kennt, so gilt doch auch, daß, wer zwar mit seiner natürlichen Vernunft Gottes Dasein irgendwie wahrgenommen, dann aber nicht daraus die Konsequenz gezogen hat, Gott zu lieben, ihn auch nicht tiefer und weiter erkennen wird.<sup>11</sup> Er bringt die Bereitschaft nicht mit, die Gnade des Glaubens zu empfangen, und wird auf die Dauer auch die wesentlichen sittlichen Erkenntnisse rein natürlicher Vernunft aus den Augen verlieren (vgl. Röm 1, 18 ff). Er wird also die Frohe Botschaft nach Johannes nicht wirklich vernehmen, mag er sich auch einen Christen nennen.

Der Logos aber „hat sich selbst entäußert, nicht indem er die Gottesgestalt verlor (die ihm von Ewigkeit her eignet), sondern indem er Knechtsgestalt annahm,“ sagt Augustinus,<sup>12</sup> und Kyrill von Alexandrien bemerkt: „Er hat sich erniedrigt, indem er durch die Menschwerdung in den Stand der Menschheit hinabstieg. Aber er ist Gott geblieben, obwohl er freilich nicht das empfangen hat, was ihm von seiner (göttlichen) Natur aus zukam ... Er mußte sich dabei eben dem Stand der Menschheit anpassen und dennoch zugleich jene Hoheit göttlicher Würde bewahren, wie sie ihm seinem Wesen nach innewohnte, ebenso wie dem Vater.“<sup>13</sup>

Das gerade ist das Ungeheuerliche dieser Heiligen Nacht. Das ist der Einbruch Gottes in unsere Geschichte. „Er ist der treue Zeuge, der Erstgeborene von den Toten, der Herrscher über die Könige der Erde ... Ihm gebührt die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeit“ (Off 1,5-6). – ihm, dem schwachen Kind in der Krippe, „von einer Frau geboren, dem Gesetz unterworfen“ (Gal 4,4), „gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8). Himmel und Erde haben sich, was undenkbar schien, einander verbunden. Uns wurde Erlösung zuteil. Dieses ohnmächtige Kind in der Krippe, das der allmächtige Gott ist, auf dessen Schulter alle Herrschaft ruht, nimmt uns jede Scheu vor der unnahbaren Majestät Gottes, nicht aus Taktik, sondern in hilfsbedürftiger schwacher Leiblichkeit. In ihm „ist uns die Menschlichkeit unseres Erlösers und Gottes erschienen“ (Tit 3,4).

Du, Herr, der Du uns in unbegreiflicher Liebe liebst und umfängst, – Du hast uns immer schon „zuerst geliebt“ (1 Joh 4,10), und der Vater hat uns in Dir „vor Grundlegung der Welt“ (Eph 1,4) geliebt – Du bettelst als unmündiges Kind in Windeln um unsere Liebe. „Zu welcher Herzenshärte aber sind wir fähig, daß

wir uns so schnell an dieses Geschehen gewöhnen können?“ fragt der hl. Josefmaria Escrivá. Und wir können hinzufügen: im Weihnachtskitsch verharmlosen! „Gott erniedrigt sich, damit wir uns Ihm nähern und seine Liebe mit der unseren erwidern können, damit sich unsere Freiheit nicht nur dem Schauspiel seiner Macht, sondern auch dem Wunder seiner Demut fügt.“<sup>14</sup> Die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,2 1), die uns gnadenhaft zuteil wird – denn „aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade“ (Joh 1,16) –, wird uns von mal zu mal tiefer hineinwachsen lassen in das Ursprungsgeheimnis Christi: die Zeugung des ewigen Wortes aus dem Vater. Das wird uns geschenkt, das können wir nicht von uns aus an uns reißen; wir werden hineinberufen, wenn wir ihn aufnehmen, denn „allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1,12). So wird Gleiches von Gleichem erkannt und auch widergespiegelt in der Geschichte.

Eilen wir wie die Hirten zur Krippe! Dort finden wir das Kind und seine Mutter, die auch unsere Mutter ist, mehr als unsere leiblichen Mütter es je sein können. Unter ihrer mütterlichen Führung werden wir ihrem Sohne immer gleichförmiger, bis Christus ganz und gar in uns Gestalt gewinnt. Das ewige Wort des Vaters, in dem „alles Bestand“ hat (Kol 1,17), wollte sich Marias mütterlicher Sorge anvertrauen, nahm sein ganzes Menschsein von ihr und machte unser Heil von ihrer liebevollen Zustimmung abhängig. Tun wir das Gleiche wie Jesus und geben uns ganz in ihre Hand!

Auf diese Weise wird vielleicht unser indischer Freund und nicht nur er, sondern werden auch die Menschen um uns herum, mit Gottes Gnade den wahren Gott erkennen, der in der Geschichte Fleisch geworden ist, auf daß sie mit uns beten und singen können: „Dich wahren Gott ich finde in meinem Fleisch und Blut; darum ich fest mich binde an Dich, mein höchstes Gut.“<sup>15</sup> –

„Da ich noch nicht geboren war,  
da bist Du mir geboren  
und hast mich Dir zu eigen gar,  
eh ich Dich kannt, erkoren.  
Eh ich durch Deine Hand gemacht,  
da hast Du schon bei Dir bedacht,  
wie Du mein wolltest werden ...

Ich sehe Dich mit Freuden an  
und kann mich nicht satt sehen;  
und weil ich nun nichts weiter kann,  
bleib ich anbetend stehen.  
O daß mein Sinn ein Abgrund wär  
und meine Seel ein weites Meer,  
daß ich Dich möchte fassen.“<sup>16</sup>

*Msgr. Dr. Klaus M. Becker  
Weinsbergstraße 74  
50823 Köln*

<sup>9</sup> ORIGENES, *In Ioannem commentarii*, I,6 – PG 14,32.

<sup>10</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, a.a.O. S. 91.

<sup>11</sup> AUGUSTINUS, *Sermo CCXCI In natali Ioannis Baptistae*, V,2 – PL 38,1317.

<sup>12</sup> KYRILL VON ALEXANDRIEN, *Quod unus sit Christus* – PG 75,1301.

<sup>13</sup> JOSEMARIA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Christus begegnen*, <sup>3</sup>Köln 1977, Nr. 18, S. 63.

<sup>14</sup> FRIEDRICH VON SPEE, Dichtung von 1637: *Zu Bethlehem geboren*, 4. Strophe, *Gotteslob* Lied 140, S. 215.

<sup>15</sup> PAUL GERHARDT, Dichtung von 1653: *Ich steh an deiner Krippe hier*, 2. & 4. Strophe, *Gotteslob* Lied 141, S.215.

DAVID BERGER

**„Man könnte meinen, man sei im Irrenhaus“  
Herbert Vorgrimlers Lebenserinnerungen**

In Zeiten, in denen die Theologie sich auf weite Strecken von einem philosophischen und emotionalen Subjektivismus bestimmen lässt bzw. die anthropozentrische Wende vollzogen hat, spielt die Biographie des jeweiligen Theologen natürlich als Verständnisschlüssel zu seinem Werk eine große Rolle. Während die traditionelle Theologie sich ganz der Objektivität der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit hingibt und so die meisten Theologen sich in ihrem Werk vornehm zurücknehmen resp. auf das Verfassen von Selbstbiographien mit wenigen Ausnahmen verzichten, ist dies in den letzten Jahrzehnten anders geworden: Bedeutende Theologen und jene, die sich für solche halten oder von der öffentlichen Meinung gehalten werden, schreiben ihre Lebenserinnerungen oder lassen sich Biographien nach ihren Vorstellungen verfassen. So verwundert es nicht, dass auch der ehemals in Münster an der Universität tätige Herbert Vorgrimler während seiner ruhigen Tätigkeit als Klinikseelsorger vom September 2005 bis zum Juni 2006 seine Lebenserinnerungen aufgeschrieben hat, die nun unter dem ganz passenden Titel „Theologie ist Biographie“ im Aschendorff-Verlag Münster erschienen sind.<sup>1</sup> Der Verlag kündigt das Buch entsprechend an: „Herbert Vorgrimler gehört zu den großen deutschen Theologen, die die Ära nach dem II. Vatikanischen Konzil geprägt haben.“

**Aus dem Leben Prof. Vorgrimlers**

Auf fast 400 Seiten erzählt der 1929 in Freiburg im Breisgau geborene Theologe von seiner Familie, seiner Kindheit und Jugend in der süddeutschen Provinz: der Leser erfährt von der „unterschwelligem antiklerikalen Stimmung bei (seinen) Eltern“ (S. 21), von seinen frühen Berührungen mit der Anthroposophie („Es gibt sehr vieles, was mich mit Anthroposophen verbindet“, S. 41), von den schlechten Erfahrungen, die er mit jenen Priestern machte, die die Liturgie „im alten Stil“ zelebrierten („seltsam“, „sadistisch“), und im Kontrast dazu von den durchwegs positiven Eindrücken, die der Diözesandirektor Alois Eckert bei ihm hinterließ, der „Gottesdienste, Eucharistiefeier und Andachten im neuen liturgischen Stil abhielt“ (S. 34). Der damalige ebenso fromme wie kluge Freiburger Diözesanbischof, Conrad Gröber, lehnte dies natürlich vehement ab und wird deshalb auch immer wieder als „der braune Conrad“, der sich „bei den Nazis ... angebiedert hatte“, bezeichnet (S. 22, 25 u.ö.) und sein Leiden unter den Nazis verhöhnt („Während dieser Predigt zündete die Hitlerjugend einen Knallfrosch am Erzbischöflichen Palais. Seither fühlte sich Gröber als Nazi-Verfolgter“; S. 61). Pauschal urteilt Vorgrimler: „Gröber neigte zu unüberlegtem, selbstherrlichem Geschwätz.“ (S. 123) Nach all den schlechten Erfahrungen mit Geistlichen und seinem minimalistischen Blick auf den Wert des Priesteramts<sup>2</sup> verwundert es dann doch etwas, dass Vorgrimler sich 1948 am Collegium Borromaeum anmeldet, um Priester



zu werden. An der Ausbildung und Atmosphäre dort lässt er kein gutes Haar: Hermann Schäufele war damals Direktor des Hauses, wie viele andere richtungsweisende Geistliche jener Zeit am *Collegium Germanicum* ausgebildet, das nach Vorgrimler „absolut konforme, dem Papst bedingungslos ergebene, kritiklose Figuren“ „produziert“ (88). 1950 machte er bei Hugo Rahner Exerzitien. Grundlage war die „Nachfolge Christi“, ein Buch, das wie der Autor zugibt, „mir wegen seiner negativen Weltsicht und seiner individualistischen Spiritualität unsympathisch war, und er garnierte seine Ausführungen mit Zitaten aus den zahlreichen Reden Pius XII., der mir schon deshalb unsympathisch war, weil er für Schäufele das Ein und Alles darstellte.“ (93) Nach einem ähnlichen Motivationschema kommen auch die späteren Urteile des Emeritus zustande!

Im Spätherbst des Jahres 1950 setzt Vorgrimler seine Studien in Innsbruck fort: auch hier lässt er an der Atmosphäre des Canisianum jener Zeit kein gutes Haar („Gefängnis“, in den Zimmern Flöhe), er begegnet aber dort Karl Rahner: eine Begegnung, die sein ganzes weiteres Leben bestimmen wird. Zusammen mit Adolf Darlapp, Walter Kern und Georg Muschalek wird er in Rahners Doktorandenseminar aufgenommen. Sozusagen als „Gegenleistung“ finanziert er Rahners teure Leidenschaft, das Fliegen „mit einer kleinen einmotorigen, dreisitzigen, mit Segeltuch bespannten Maschine“ (S. 117) über die Alpengipfel. Schnell lernt er in Innsbruck andere „Paradiesvögel“ (S. 120), die sich aus den harten Vorschriften des Seminarlebens nichts machen, kennen und genießen seine Zeit (ebd.).

1953 wird er zum Priester geweiht. Auch hier ist er recht bald stolz darauf, sich nicht an die Vorschriften der Kirche zu halten: „Damals waren noch die Gebete Leos XIII. nach der Messe, drei Ave Maria und das Gebet zum Erzengel Michael gegen den Teufel, vorgeschrieben. Auch musste man auf dem Weg zum und

<sup>1</sup> HERBERT VORGRIMLER, *Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen*, Aschendorff-Verlag: Münster 2006, 400 Seiten, 12,80 €.

<sup>2</sup> Cf. S.178: „Ich konnte im Priester nicht eine Repräsentanten Jesu Christi, ein erhabenes Gegenüber zur Gemeinde sehen, nicht einen Vollmachtsträger, der etwas ‚kann‘, was andere Christen grundsätzlich nicht ‚können‘“

vom Altar das Birett auf dem Kopf tragen. So wie ich es bei Karl Rahner erlebt hatte, ließ ich beides weg.“ (S. 127). 1957 promoviert er bei Rahner über die Geschichte des Bußsakramentes, fällt aber durch das Dogmatikrigorosum, weil er – wie er schreibt – zuviel Nescafe trinkt und gleichzeitig Beruhigungsmittel nimmt (S. 135), 1958 gelingt die Sache dann im zweiten Anlauf. Daran schließt sich die Mitarbeit an der zweiten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* an. Auch hier wartet Vorgrimler mit Interessantem auf. So etwa dem selbstherrlichen Verhalten Rahners gegenüber verdienten Theologen, die nicht seiner kirchlichen Richtung entsprachen: „Den Artikel ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ des berühmten Laterantheologen Piolanti schrieb Rahner völlig neu, nicht ohne Folgen für die römische Stimmung ...“ (S. 139). Auch scheint es Praxis gewesen zu sein, dass Rahner und Vorgrimler ihre eigenen Produktionen „von Freunden unterzeichnen“ ließen, um das Spektrum der an dem großen Werk mitarbeitenden Wissenschaftler größer aussehen zu lassen (S. 139).

Daneben muss der junge Doktor auch Religionsunterricht am Gymnasium erteilen: dieser scheint nicht sehr anziehend gewesen zu sein, denn allzu viele Schüler verzogen sich weg vom Unterricht in den Keller des Gymnasiums um sich dort sportlichen Aktivitäten hinzugeben, so dass Vorgrimler nach wenigen Wochen von dieser Aufgabe dispensiert wurde. Stattdessen betreute er nun das „Männerwerk“ des Verlags Herder, wo er „Tischmessen außerhalb der Legalität“ einführte (S. 143).

Für Psychologen dürfte der Termin nicht uninteressant sein: Beim Requiem für seine Mutter im Jahr 1961 lernt Vorgrimler „eine junge sportliche Studentin namens Sigrid Loersch“ (S. 151) kennen. Von dieser Bekanntschaft, die die ganze weitere Autobiographie fundamental prägt, wird noch zu reden sein. Auf Vermittlung von Rahner beginnt er 1963 eine Habilitation bei Ratzinger, die er nie vollenden wird. Auf Vermittlung wiederum von Rahner (der sich in diesem Fall für Vorgrimler und gegen dessen ebenfalls unhabilitierten Gegenkandidaten Karl Lehmann entschied) und anderen speziellen Freunden kann er ohne jede Habilitation dennoch in Luzern Professor werden (S. 174). Die politischen Eskapaden Vorgrimlers führten schließlich dazu, dass sich der *sensus fidei* der Schweizer in einer Volksabstimmung gegen eine Beförderung der personal so bestückten theologischen Fakultät zu einer Fakultät mit normaler Universitätsausstattung entschied (S. 189).

Wieder war es Rahner, der 1971 dafür sorgte, dass Vorgrimler nun als sein Nachfolger nach Münster gehen konnte, nachdem Lehmann ebenfalls ohne vorausgehende Habilitation Dogmatiker in Mainz geworden war (S. 197). Kardinal König, der mit Vorgrimler ein besonderes Interesse teilte, von dem noch zu sprechen sein wird, sorgte dafür, dass die drei Anzeigen, die inzwischen gegen Vorgrimler bei der Glaubenskongregation vorlagen, „aus den Akten entfernt wurden“ (S. 202), so dass dieser Beförderung nichts mehr im Wege stand. Der schlechte Ruf Vorgrimlers in den traditionell katholischen Kreisen war ihm natürlich nach Münster vorausgeeilt, so dass er in der Seelsorge nicht eingesetzt werden konnte: „Ich hielt (unerlaubt, aber gültig!!) Eucharistie in kleinen und kleinsten Gruppen, sogenannte Haus- oder Tischmessen. Sie würden mich mit ihren Verboten nicht finden.“ (S. 209) Erst nachdem Lettmann Bischof von Münster wird und auf Vermittlung von Frau Loersch, ändert sich das Klima für Vorgrimler deutlich. 1994 wird Vorgrimler emeritiert und arbeitet seitdem als Krankenhausseelsorger in einer großen Klinik in Münster.

### *Eine sportliche Hose für den Bischof*

Die referierten großen Rahmendaten werden häufig nur allzu kurz ausgeführt. Viel öfter erzählt Vorgrimler periphere Dinge:

wie von seiner Zeit am Gymnasium und dass er sich im Religionsunterricht langweilte; dass der spätere Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle in seiner Klasse war und beim Sportunterricht einmal seine Badehose verloren hat, was die ganze Klasse zu einem Lachanfall reizte. Überhaupt erfährt der Leser die ganze Zeit über viele Details von großem Allgemeininteresse nicht nur für die neuere Theologiegeschichte: wann, wo und unter welchen Umständen welche seiner Mitarbeiterinnen oder Bekannten sich das Bein verstaucht oder mit ihm die Oper oder auch ein Musical besucht hat, in welchem Lokal er gerne isst, dass sein Garten in Münster im harten Winter 2005 nur einige schöne Äste verloren hat, welche Hose sich der Bischof von Münster in der Ben-Yehuda-Straße in Jerusalem kaufte<sup>3</sup>, und dass er mit Bischof Lettmann am Steuer in Nottuln wegen zu hoher Geschwindigkeit 2002 geblitzt wurde (S. 57, 293, 304, 308, 354 u.ö.) usw.

Zu den vielen privaten Angaben passt die sprachliche Gestaltung der Lebenserinnerungen: sie erinnert etwas an die Kunst der naiven Malerei, wie man sie bevorzugt in Volkshochschulkursen in den 70er und 80er Jahren erlernen konnte: kurze, einfache Sätze; inhaltlich nicht selten durch reine Stichwortassoziationen zusammengehalten (cf. etwa S. 84: Herderverlag!). Bisweilen wird ein Thema eröffnet, das dann aber nicht fortgeführt wird: so kündigt er S. 342 den Bericht einer schlechten Erfahrung an, die er im Mai 1998 gemacht hat, berichtet dann aber auf allen Folgeseiten von der Bösartigkeit der Autoren der „Una Voce Korrespondenz“, den Sedisvakantisten, den „Initiativkreisen katholischer Laien und Priester“, Hans Urs von Balthasar und der Zeitschrift „Theologisches“. Man merkt, dass hier die Emotionen beim Schreiben noch einmal besonders stark aufflammten und eine klare Gliederung der Gedanken verhinderten. Zurecht hat der berühmte Historiker Thomas Nipperdey (+ 1992) immer wieder das „Gebot der Diskretion“ hochgehalten, was bedeute, „andere nicht mit seinen Subjektivitäten zu behelligen“: Vorgrimler zeigt sich über sein ganzes Buch hinweg bis weit über die Grenzen der Peinlichkeit hinaus als Meister im Brechen dieses Gebotes.

Die gegebenen Wertungen sind häufig verbal sehr ausfallend gehalten und erinnern in ihrer Logik nicht selten an jene, die an Stammtischen gepflegt wird. So etwa wenn er zum Jahr 1991 schreibt: „Bei einer Friedenswallfahrt nach Telgte erzählt Bischof Lettmann Sigrid, ein gewisser Schönberger von der „Una Voce Korrespondenz“ habe ihn und mich bei der Glaubenskongregation angezeigt. In der Welt führen sie Krieg<sup>4</sup>, und in der Kirche feuern die Dreckschleudern.“ (301) Erinnert dies nicht an die Logik jener, die sich am Stammtisch bitter darüber beschwerten, dass sie von der Polizei angehalten wurden, weil sie bei Rot und betrunken über die Ampel gefahren sind, während in Afrika täglich so viele Menschen verhungern würden?

### *„Ein Segen für Herbert“ – Ein merkwürdiges Dreigestirn*

Mit den Indiskretionen des Bischofs gegenüber „Sigrid“ sind wir schon bei den Personen angelangt, die neben dem Autor selbst den größten Raum in der Biographie einnehmen: Die „sportliche“ Sigrid Loersch und Bischof Lettmann. Glaubt man den Ausführungen Vorgrimlers, so bildeten sie gemeinsam ein merkwürdiges Dreigestirn, in dem Frau Loersch eine besonders

<sup>3</sup> Die Wiederabdruckerlaubnis einer schönen Photographie, bei der der Bischof, ausgestattet mit der neuen Hose und im „Partnerlook“ mit Vorgrimler mit diesem auf einer Bank sitzt (S.379), hat der Aschendorff-Verlag auf Anfrage mit Hinweis auf das Veto Vorgrimlers verweigert.

<sup>4</sup> Gemeint ist hier der 1. Irakkrieg der USA.

illustre Rolle einnimmt. Wie schon erwähnt taucht diese in der Biographie Vorgrimlers zum ersten mal zu jenem Zeitpunkt auf, als die viel geliebte Mutter verschwindet. Kurz darauf bittet die junge Theologiestudentin, die bevorzugt mit einer Vespa unterwegs ist, den jungen Priester, ihr bei der Vorbereitung Ihres Diplomexamens behilflich zu sein. Mit einer sicheren Professorenstelle ausgestattet, zieht er bereits wenige Jahre später mit der „sympathischen Sigrid“ (S. 182) in eine gemeinsame Wohnung, die ihnen bezeichnenderweise der Rahnerschüler Johann Baptist Metz ausfindig gemacht hat. Wobei er Wert auf die Feststellung legt, dass es sich bei der Dame nie nur um eine „Haushälterin“ gehandelt habe (S. 182): „Alle Aufgaben, die mit einem Haushalt zusammenhängen, sollten gemeinsam erledigt werden.“

Immer mehr wird Frau Loersch zur Frau an der Seite des jungen Priesters. Keine Reise angefangen von der Studiosus-Reise in die Türkei bis hin nach Madeira und Jerusalem, wo Sigrid nicht dabei wäre. Dies geht so weit, dass die beiden 1993 vom Bischof von Münster gemeinsam vor dem versammeltem Priesterseminar dem Nuntius Kada vorgestellt werden (S. 305-306), wobei der einzige der sich bei jenem Ereignis aufregt, Vorgrimler ist, und zwar, weil der Nuntius betonte hatte, die priesterliche *pietas* äußere sich im häufigen Zelebrieren der Messe (S. 306). In diesem Zusammenhang ist es auch verständlich, dass Vorgrimler schreibt: „Wir können noch am 11.6. nach Münster fahren zur Taufe von ... mit Lena und Marie haben *wir* nun alle ihre drei Kinder getauft.“ (S. 330).

All seine Energie setzt Vorgrimler dafür ein, ihr dort, wo er Einfluss hat – besonders an der Universität Münster – entsprechende Arbeitsstellen und einen nicht unerheblichen Einfluss zu verschaffen. Wo dies nicht sofort gelingt, droht er den zuständigen Stellen einen „Konkordatsfall zu schaffen“ (S. 229); d.h. konkret: den Zölibat öffentlich zu brechen und Loersch zu heiraten, dabei aber trotzdem seine gut dotierte Stelle als Universitätsprofessor zu behalten. Dass dies nicht überall gut ankommt, ist verständlich: immer wieder muss bei den Professoren der Universität der Eindruck einer persönlichen Klüngerlei entstanden sein, der sie sich lange erfolgreich widersetzen (S. 237).

Die Person Lettmanns kann dann aber doch im Hinblick auf diese Lage einiges verändern: Er scheint vom Charisma Loersch ebenfalls sehr angetan, was gleichzeitig natürlich das Verhältnis zu Vorgrimler deutlich verbessert (S. 240-241). Es ist interessant zu verfolgen, wie in der Perspektive Vorgrimlers der Einfluss Loersch auf diesen zunehmend steigt (S. 250) und sich dieser Vorgrimler gegenüber immer devoter verhält: Sie sorgt dafür, dass der mit den beiden befreundete Franz-Peter Tebartz-van-Elst den vom Bischof finanzierten Lehrauftrag für Homiletik an der Universität Münster erhält, was den ersten entscheidenden Schritt zu seinem heutigen Amt darstellt (S. 242). Schon 1986 bietet ihr Bischof Lehmann angeblich die C-2-Professur für Feministische Theologie an der Universität Münster an (S. 244), 1987 verschafft ihr sein Generalvikar eine Ehrenkarte als „Mitleiturgin“ beim Papstbesuch in Münster (S. 246); 1993 „predigt sie in zwei Gottesdiensten in Altenberge und Hansell über das Buch Ruth, mit sehr positivem Echo“ (S. 311).

Im Gegenzug für die vielen Wohltaten bereitet Loersch für den Bischof zu dessen 60. Geburtstag eine Festschrift vor. Auch eine Reise nach Israel bekommt er von den beiden 1993 geschenkt (S. 294). Innerhalb der Universität sorgt sie etwa dafür, dass Vorgrimler an entscheidender Stelle in wichtige Berufungskommissionen kommt (S. 292) und so die Theologische Fakultät endgültig umstrukturieren kann. Es ist bezeichnend, dass Vorgrimler stolz bemerkt, am Ende seiner Amtszeit an der Universität „war

unsere Fakultät geeint und einig, es gab keine Fraktionen mehr“ (S. 291). Die Verbesserung des Verhältnisses des Bischofs zu Vorgrimler wird von diesem anschaulich beschrieben: während er anfangs vorsichtig zu einer öffentlichen Konzelebration beim Requiem für Kardinal Höffner in Münster eingeladen wird, kommt er ab seinem 60. Geburtstag direkt ins Bischofshaus um mit dem Bischof Eucharistie zu feiern (S. 263). Ihren Höhepunkt erreicht diese Entwicklung am Jahrestag der Primiz Vorgrimlers 1993, als dieser auf einer Reise durch das heilige Land zelebriert, der Bischof ihm ministriert und Sigrid das Lektorenamt versieht (S. 308). Bei dem Gottesdienst zur Emeritierung Vorgrimlers ein Jahr später muss Lettmann nicht ministrieren, sondern predigt „und erhebt mich zum ‚Engel der Fakultät‘“ (S. 312). Wem das Lachen noch nicht vergangen ist, der wird nun auf einen weiterführenden Antrag des Bischofs nach Rom warten, den Titel „Doctor Angelicus“ der Diözese Münster Vorgrimler auch offiziell zuzuerkennen! Auch beim Requiem für die zwei Jahre später verstorbene Loersch überschlägt sich der Bischof: „Sigrid war ein Segen für Herbert, ein Segen für die Fakultät, ein Segen für uns alle.“ (S. 322).

Dass sich bei soviel Lob Vorgrimler über Bischof Dyba besonders ärgerte, ist psychologisch verständlich: „Besonders infam war das unkontrollierte Geschwätz von Dyba über Theologieprofessoren im ‚Konkubinats‘“ (S. 287)!

### ***Rahner, die Freimaurer und die Politik***

Sehr ausführlich berichtet Vorgrimler auch über seinen Doktorvater Karl Rahner. Sobald das Thema angeschnitten wird, bemerkt man einen enormen Respekt vor dem umstrittenen Jesuiten; deutlich wird erkennbar, dass er diesem seine gesamte theologische Ausrichtung und auch seine wissenschaftliche Karriere zu verdanken hat. Neben den schon aus den Rahnerbiographien des Autors bekannten Daten erfahren wir etwa, dass Rahner während des Konzils seine Zeit häufig bei Luise Rinser in Rocca di Papa verbracht (S. 240) und dass der Jesuit Vorgrimler „in den Sorgen um Sigrids Zukunft immer zur Seite gestanden“ (S. 237) hat, dass er bezüglich der Zukunft der Kirche aufgrund des angeblich zunehmenden Zurückruderns hinter das Konzil „immer resignierter geworden war“ (S. 237). Und er schließt: „Aber ich konnte bei seinem Tod nicht wirklich traurig sein: ‚Ich bin froh, dass Du es überstanden hast.‘“ (S. 237) Froh auch, dass Rahner sich nun nicht mehr in irdischer Hülle die Kritik an seiner Person und Theologie anhören muss, die Vorgrimler auf mehreren Seiten zu stark emotional geprägten Ausfällen führt. Besonders werden hier jene „angeblich Frommen“ genannt, „denen die nachkonziliare Richtung von Bischöfen und Theologen nicht in ihr primitives Urteilsvermögen passte“ (S. 288): angeführt von Hans Urs von Balthasar, Hubert Wolf und „Theologisches“: jede Kritik wird dabei sofort als „Hass und primitive Aggression“, „Rufmord“ und „Üble Nachrede“ verstanden (S. 343-344).

Immer wieder hat sich Vorgrimler vorgenommen auf den Rat seines besten Freundes Lettmann zu hören: „Bellen lassen. Gar nicht zur Kenntnis nehmen.“ (S. 344) – so recht ist ihm dies aber nicht gelungen, wie etwa sein eigener Hinweis einige Seiten später zeigt: „Das schändliche Buch, das David Berger gegen Rahner organisiert hat, bekommt von mir eine angemessene Kritik, die ich ins Internet stelle“ (S. 379). Jeder, der ein wenig logisch denken kann und den Text liest, weiß, warum er nur im Internet auf der privaten Seite eines Münsteraner Vorgrimlerschülers zu lesen war: es ist anzunehmen, dass sich keine Zeitschrift bereit fand, den Text abzudrucken. Und das will bei der derzeitigen Lage ja schon etwas heißen!

Neben der Rahnerrezeption und –apologetik hat sich Vorgrimler vor allem auch um das Gespräch mit den Freimaurern verdient gemacht: Nachdem Paul VI. Kardinal König mit dieser delikaten Aufgabe betraut hatte, gab dieser den päpstlichen Auftrag, „soweit er das deutsche Sprachgebiet betraf“ (S. 181), an Vorgrimler weiter: „1969 kam ich im Kloster Einsiedeln zu eingehenden Gesprächen mit hochrangigen Freimaurern zusammen.“ (S. 181) Die verhängnisvolle Lichtenauer Erklärung geht im Wesentlichen auf Vorgrimlers Initiativen zurück (S. 221). Langsam bemerkten auch die Bischöfe, dass der so geführte Dialog mehr dazu angetan war, den Katholizismus Vorgrimlers freimaurerisch werden zu lassen als die Freimaurer katholischer. Deshalb ließen sie in der Mehrheit auch diese Dialogkonzeption „einschlafen“ (S. 222). Davon erst recht motiviert hört Vorgrimler nicht auf, eine Loge nach der anderen zu besuchen und mit führenden Freimaurern gemeinsame öffentliche Auftritte zu absolvieren (S. 222). Alles weitere dazu hat Felizitas Küble bereits in „Theologisches“ ausgeführt und obwohl Vorgrimler behauptet, er hätte diese „berühmte Zeitschrift“ „nie angeschaut“ (S. 302), hat ihn diese Analyse Kübles doch sehr verärgert (S. 344): Die Autorin wird dort lustigerweise (eine der wenigen Stellen, an denen man vermuten könnte, Vorgrimler habe wenigstens eine homöopathische Dosis Humor) nur „Felizitas K.“ (S. 344), wie eine Verbrecherin in einem Pressebericht der Polizei genannt.

Das dritte Element, das das intellektuelle Profil Vorgrimlers auszeichnet, ist das politische: Schon während der Schulzeit hatte sich Vorgrimler mit politischen Fragen beschäftigt. Als es nach dem Zweiten Weltkrieg gefahrlos möglich war, dies zu tun, wurde das Interesse konkret: „Meine Sympathie gehörte den Kommunisten ... Ihr Programm, Enteignung der Großgrundbesitzer, Vergesellschaftung der Industrie, kompromissloses Eintreten für Frieden und Völkerverständigung, leuchtete mir ein.“ (S. 75) Bis zum heutigen Tag hält er die Ausführungen Karl Marx' im Kommunistischen Manifest für „nicht falsch“ (S. 75). Diese eindeutige Positionierung führte zu einem frühen Zerwürfnis mit dem späteren CSU-Minister Hans Maier; v.a. aber zu Vorgrimlers Tätigkeit im Zusammenhang mit der Paulus-Gesellschaft. Auch hier scheint Kardinal König ihm wieder die Wege bereitet zu haben. Sie bestand vor allem in der Gründung und Herausgabe der „Internationalen Dialog Zeitschrift“, in der sich „Menschen unterschiedlicher Weltanschauung“ äußern sollten, die *de facto* aber zu einem Forum linksorientierter Christen, Kommunisten, Atheisten und Freimaurern wurde (Vorgrimler nennt sie „anonyme Christen“: S. 359). Man gab sich der reichlich naiven Vorstellung hin, dass eine „Verständigung am ehesten auf der Basis der Philosophie Kants möglich wäre“ (S. 172). Der Verlag Herder übernahm die Zeitschrift in sein Verlagsangebot, aber keiner wollte diese lesen; das Niveau erreichte schnell einen solch peinlichen Punkt, dass Kardinal Bengsch nicht zögerte den Herausgeber einen „Dialog-Narren“ (S. 210) zu nennen und der damalige Innenminister Genscher die Zeitschrift in die „Liste derjenigen Publikationen aufnehmen ließ, die bei Grenzkontrollen zu beanstanden waren.“ (S. 213)

Vorgrimler jedoch nutzte seinen Einfluss als Sekretär des Atheismus-Sekretariats aus, um die Zeitschrift mit großen Zuschüssen der Bischofskonferenz trotz fehlender Leser weiter künstlich am Leben zu erhalten. Aber selbst diese Zuschüsse konnten den Verlag nicht davon überzeugen, die Zeitschrift weiter zu verlegen: 1975 stellte er das Erscheinen ein (S. 217). Seitdem scheint Vorgrimler auch auf den Herderverlag einen großen Hass zu verspüren, was an zahlreichen abwertenden Bemerkungen deutlich wird.

Bereits ein Jahr zuvor hatte sich Vorgrimler zu der unglaublichen Bemerkung hinreißen lassen, „im allgemeinen würde im Ostblock kein Christ mehr um des religiösen Glaubens willen verfolgt“ (S. 215). Das war nun selbst den liberalen Medien in Deutschland zu viel: die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* brachte einen Artikel, der die Äußerung Vorgrimlers als „Skandal“ bezeichnete (S. 215). Karl Rahner war einer der wenigen, die sich auch in dieser Situation noch zugunsten Vorgrimlers äußerten. Keinen verwundert es, dass Vorgrimler auf diesem Hintergrund den Zusammenbruch des Kommunismus nach 1989 und den Fall der Berliner Mauer sehr skeptisch beurteilte (S. 290).

### ***Polemik gegen Gegner, Verfolgungswahn und Dialogunfähigkeit***

Ein grundsätzliches charakterliches Merkmal Vorgrimlers tritt bei der Lektüre seiner Lebenserinnerungen in ein immer klareres Licht: Er ist großzügig im Austeilen von Kritik, die zumeist in Form harter und ungerechter Polemik erfolgt, aber völlig unfähig mit Kritik an seiner Person, seinem Denken und seinen Idolen umzugehen.

Der erste Charakterzug wird dort besonders klar deutlich, wo er über Kirchenfürsten spricht, die nicht seinen kirchenpolitischen Optionen entsprechen: So etwa in der Beurteilung Papst Johannes Pauls II: Er habe das typisch Katholische so sehr überbetont, dass es zur Trennung der Christen beigetragen habe: „Nicht nur seine übertriebene Marienverehrung; schon sein Wappenspruch ‚Totus tuus‘, den er bei Grignon de Montfort entlehnt hatte, das große M in seinem Wappen waren bedenklich. Seine bedenkenlose Bejahung der angeblichen Marienerscheinungen von Fatima ... Innerkirchlich ließ er bestimmten Kurienkardinalen zu viel Freiheiten. Die Dekrete des Kardinals Castrillon Hoyos über das Priestertum und die Laien waren verheerend, ebenso die Liturgieinstruktion des Kardinals Arinze. In seiner Kirche herrschte er nach dem Schema Befehl und Unterwerfung; herrisch verfügte er: Schluss der Debatte ...“ (350). Ähnlich dreist geht er mit Kardinal Meisner um: Dieser hatte in Trier gegen die Götzen unserer Zeit und auch die Vergötzung des Arbeitsplatzes gepredigt. Geschickt verkürzt und entstellt Vorgrimler Meisners Ausführungen, um sich dann zu der Bemerkung herabzulassen: „Leute, die lebenslang einen sicheren Arbeitsplatz haben, tun sich leicht damit, Arbeitslose auf der Suche nach einem Arbeitsplatz als Götzendiener zu kritisieren.“ (S. 353) Dass Erzbischof Cordes Vorgrimler einen „theologischen Falschmünzer“ nannte, ist auf diesem Hintergrund nicht verwunderlich.

Ebenso wenig verwunderlich die Reaktion Vorgrimlers darauf: „Ich hätte ihn anzeigen und mit Sicherheit einen Prozess gewinnen können“ (S. 336). Er hat es natürlich nicht getan, aber die Reaktion ist typisch. Immer wieder wird an vielen Stellen der Biographie deutlich, dass Vorgrimler auf Kritik scheinbar nur mit juristischen Drohungen oder Todsclagargumenten reagieren kann: so werden Kritiker als „psychisch gestört“, kriminell, primitiv, naiv, hasserfüllt, gallig und giftig, von „unlauteren Motiven“ getrieben usw. bezeichnet: ein wirkliches Eingehen auf die kritisierten Punkte findet nicht statt. Begründung des Dialog-Theologen: „Mit solchen Leuten ist eine Diskussion unmöglich“ (S. 361). Wo er direkte Einflussmöglichkeiten hatte, versuchte er auch Kritiker direkt zum Schweigen zu bringen: so etwa die Münsteraner Doktorandin Angelika Senge, die sich in ihrer Dissertation kritisch mit den „Christen für den Sozialismus“ auseinandergesetzt hatte: Der „Rat“ bemüht sich darum, dass die Note von 2 auf 4 herauf gesetzt und das Kapitel, das u.a. Rahners, Vorgrimlers und Kuno Füssels (Rahnerschüler, Mitglied der DKP, Assis-



tent bei Vorgrimler, jetzt PDS) Aktionen kritisch analysierte, gestrichen wird (S. 228).

Eine besondere Note bekommt diese Dialogunwilligkeit Vorgrimlers durch eine Art ekklesiogene Paranoia: überall, von den Initiativkreisen und Una Voce über das Opus Dei bis zu den Ritzern vom Heiligen Grab sieht er Denunzianten versteckt, die ihm oder Rahners Ruf schaden wollen. Sie werden als „düstere Zirkel von psychisch gestörten Personen“ bezeichnet, die sich romtreu geben und ihn und die Seinen bei den Bischöfen, dem Nuntius oder in Rom denunzieren (S. 166, 361 u.ö.). Wie bereits erwähnt, sieht Vorgrimler in „Theologisches“ eine wichtige Instanz dieser Verschwörung: „Ich habe das abscheuliche Blatt, das vor keiner Hetze und keinem Rufmord zurückschreckte und zurückschreckt, nie angeschaut.“ Getröstet wird er wieder von Bischof Lettmann, der zu „Theologisches“ aus Ärger über die Veröffentlichung der Tatsache, dass sich Lettmann die Rede zur Verleihung seines Ehrendoktorats an der Universität Münster von Vorgrimler habe schreiben lassen, gesagt haben soll: „Man könnte meinen, man sei im Irrenhaus“ (S. 302). Auch in der Tatsache, dass sich Professor Thomas Ruster in der Karl-Rahner-Akademie kritisch zu dem großen Lehrer äußern durfte, sieht er einen Affront; ebenso wie darin, dass man ihn für das Rahner-Heft der „Stimmen der Zeit“ nicht als Autor geladen hat: Das „zeugt von charakterschwachem Opportunismus, meine ich.“ (S. 364)

### ***Kirchengeschichtlich nicht uninteressant***

Ganz ohne Zweifel wird der Leser der Gegenwart, der die Sensation mehr liebt als das genannte „Gebot der Diskretion“, die Offenheit, mit der Vorgrimler aus seinem Leben erzählt, besonders begrüßen. Schonungslos stellt er auch jene Aspekte dar, die ihn kaum in einem guten Licht erscheinen lassen. Freilich sind durch diese Offenheit auch andere Personen betroffen: ob er etwa seinem bischöflichen Freund durch solch indiskretes Vorgehen eine Freude gemacht hat, scheint fraglich. Interessant ist die Biographie weniger wegen der Person oder Theologie Vorgrimlers: beide werden wohl in wenigen Jahrzehnten vergessen sein. Nein, interessant ist sie vor allem auch deshalb, weil in ihr ein Typus von Universitätsprofessor der Theologie in besonders grellem Licht und starken Farben aufscheint, der für die ersten Jahrzehnte während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im deutschen Sprachraum typisch zu sein scheint. Bischof Dyba hat dazu das Notwendige klar und ohne Beschönigungen gesagt und dafür den Hass vieler geerntet. Die depressive Grundstimmung, die die abschließenden, oberflächlichen, aber nicht ganz realitätsfernen Äußerungen Vorgrimlers (387-391) durchströmt, ist aber zugleich Ausdruck dafür, dass er einer aussterbenden Gattung angehört. Und nicht nur, aber auch das macht gerade uns jüngeren Theologen Mut!

*Dr.phil. Dr.theol. David Berger  
Manteuffelstr. 9, 51103 Köln*

JOHANNES STÖHR

## **Annäherungsversuche an das Trinitätsmysterium? Zu einem Dokument der Glaubenskommission der deutschen Bischöfe**

An den Anfang seines berühmten Werkes über die Trinität hat *Francisco Suárez SJ* ein Wort des hl. *Augustinus*<sup>2</sup> gestellt: Nirgends ist ein Irrtum gefährlicher, nirgends ist es mühsamer zu suchen und gewinnbringender etwas zu finden. Deshalb empfiehlt er besonders das Gebet zu einer jeden der göttlichen Personen der Trinität<sup>3</sup>. Die Trinität ist ja die Quelle aller anderen Glaubensgeheimnisse; das Licht, das sie erleuchtet<sup>4</sup>, daher betet die Kirche auch seit Jahrhunderten das *Symbolum Quicumque*<sup>5</sup>.

Eine *Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz* hat sich nun dankenswerterweise dieses so wichtigen Themas angenommen und will eine aktuelle Orientierung geben<sup>6</sup>.

Das Geleitwort von Kardinal K. *Lehmann* (S. 5-7) spricht viele Probleme an, z. B. die Theodizeefrage, die nichtchristlichen Re-

ligionen, die Gefahr des Ausweichens vor diffizilen Fragestellungen einer spekulativen, anspruchsvolleren Theologie. Er sieht eine neue Zuwendung zur „Gottesfrage“ in der Theologie nach dem Konzil. Nicht zuletzt durch das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen sei die Frage nach dem Verständnis des dreieinen Gottes intensiver geworden (S. 6). Das Aufgreifen neuer Problemkonstellationen sei für die Glaubenskommission mindestens seit dem deutschen katholischen Erwachsenen-Katechismus (1985) Anlass gewesen, sich damit zu beschäftigen, eine Art „Zusammenfassung oder Handreichung“ bereitzustellen, „um die Entwicklung der letzten Jahrzehnte durchsichtig und verständlich zu machen“. Das Dokument wolle nicht weniger als eine klare und überzeugende Antwort auf die heutigen Fragen nach Gott geben (7).

Die somit viele Jahre lang vorbereitete Handreichung erklärt, das Bekenntnis zum dreieinen Gott sei das große Thema der neueren Theologie und bringt ausführliche Absichtserklärungen (17-19, 41) und Selbstreflexionen der Verfasser; sie will „auf verschiedenen Ebenen das Gespräch über die Religionspädagogische, gemeindegatechetische und homiletische Erschließung des Glaubens an den dreieinen Gott“ fördern, gegenwärtige ökumenische Übereinstimmungen aufweisen; sie „soll einen Beitrag leisten, die Verkündigung, die Katechese und den Religionsunterricht auf das Zentrum des christlichen Glaubens hin zu orientieren“.

<sup>1</sup> F. SUAREZ SJ, *De trinitate*, prol. (ed. Vivès, P 1856, t. 1, 532).

<sup>2</sup> „Neque periculosius alicubi erratur, neque laboriosius aliquid quaeritur, neque fructuosius aliquid invenitur“ (AUGUSTINUS, *De trin.*, 1 c. 3 n. 5 (CChr 50, 32; PL 40, 822).

<sup>3</sup> F. SUAREZ, *De oratione* I, 9, 14; (ed. Vivès, t. 14, 34).

<sup>4</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche* Nr. 2, 3, 4.

<sup>5</sup> Vgl. *Katechismus* Nr. 192.

<sup>6</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg), *Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie*. (Die deutschen Bischöfe, Nr. 83), S. 9-92, Bonn 2006.

Der *erste Teil* (S. 20-39) erörtert sehr ausführlich den Kontext der „postmodernen“ Philosophie. Für sie gebe es viele gleichberechtigte Wahrheitsansprüche. Das bedeutet also im Grunde nichts anderes als den altbekannten Relativismus gegenüber der Wahrheit. Die verschiedensten Varianten des Agnostizismus und Skeptizismus sind dabei im Kontext der Trinitätslehre dargestellt. (Allein *J. Hicks* wird mehr als eine Seite gewidmet). Die breite Auflistung einiger irriger oder glaubenswidriger Meinungen betrifft gewiss einen wichtigen Ausschnitt der aktuellen Problematik. Doch sie beziehen sich schon auf den Gottesglauben im Allgemeinen oder auf propädeutische Fragen und nicht speziell auf den Trinitätsglauben; die meisten genannten Irrtümer sind wohl auch Akademikern kaum bekannt und werden auch nicht hinreichend widerlegt. Nicht erwähnt sind die besonderen Gefahren für den Trinitätsglauben, die das Lehramt in den letzten 150 Jahren namhaft gemacht hat.

Der *zweite Teil* behandelt den Glauben an den dreieinen Gott im Licht der Heiligen Schrift (S. 40 bis 67) – verbunden mit längeren Absichtserklärungen und Selbstreflexionen der Verfasser (S. 41). Viele Darlegungen besonders in Bezug auf das Alte Testament haben nicht unmittelbar mit dem Thema zu tun. Andererseits wird aber Sap 9, 1.17 – traditionsgemäß als der wichtigste Text des AT angesehen, der schon eine Vorahnung der kommenden Trinitätsoffenbarung bedeutet; – nicht genannt. Auch die zahlreichen trinitarischen Formeln in den Briefen des heiligen Paulus sind nur andeutungsweise erwähnt. Überraschend ist die Behauptung einer „pneumatologischen Grundlinie“ des AT (64).

Ausführlich sind die Aufgaben der Exegese dargestellt (40-41); es geht aber u. a. auch über Gott als Schöpfer (44), über den Widerspruch gegen Jesus (50), usw. Vor allem werden spezifisch christologische Fragen erörtert. (36-37, 45-59). Einzelne altchristliche Schriftsteller und Kirchenväter sind relativ ausführlich behandelt – die spätere Entwicklung scheint unberücksichtigt. Durchgängig wird eine Vermischung von allgemeiner Gotteslehre und Trinitätslehre als allgemein anerkannt vorausgesetzt. Dies trifft jedoch nicht zu; auch verschränken die entspr. deutschsprachigen Vertreter dieser „Mischtheorie“ beide Traktate in sehr verschiedener Weise. Heilsgeschichtlich gesehen ist die Trinitätsoffenbarung die spätere, ein Spezifikum des Neuen Bundes – was für eine klare Unterscheidung spricht.

Der *dritte Teil* (S. 68-92) will den Glauben an den dreieinen Gott im Licht der Dogmen- und Theologiegeschichte darlegen. Das Dokument bringt dabei einige summarische Urteile über die Gesamtentwicklung der Trinitätslehre. Es ist jedoch nicht ganz einfach, sich selbst aus der Vogelperspektive zu betrachten, noch dazu aus dem etwas verengten Blickwinkel der deutschsprachigen Theologie. Die Handreichung verzichtet überhaupt auf Anmerkungen und nähere Quellenangaben, die sehr sparsamen Belege und Verweise sind zwischen den Text gequetscht – heutzutage methodisch-wissenschaftlich nicht mehr üblich, da es die Lektüre erschwert.

Die Broschüre erwähnt keine lehramtlichen Dokumente des letzten Jahrtausends<sup>7</sup>, keine auch pastoral bedeutsamen Verlautbarungen wie etwa das Verbot der Darstellung von drei Menschen als Trinität in der Kunst<sup>8</sup> oder die einschlägigen Erklärungen

der *Glaubenskongregation*<sup>9</sup>. Vom allgemein maßgebenden *Katechismus der Katholischen Kirche* ist in der Handreichung nichts zu finden<sup>10</sup>. Es ist kaum die Rede von den traditionellen Trinitätsanalogien, nicht von der biblisch fundierten Lehre von den innergöttlichen Hervorgängen und ihrer Eigenart, von den Appropriationen usw., die doch gerade für die Katechese sehr wichtig sind. Zur rechten Einschätzung der Bedeutung und Grenzen der Trinitätsanalogien sind nicht wenige neuere Untersuchungen aktuell; gerade die Analogien aus dem Gemeinschaftsbereich wären auch kritisch zu würdigen<sup>11</sup>, denn sonst gelangt man zu anthropomorphen Gottesvorstellungen, „Beweisversuchen“ der Trinität oder gar zum Tritheismus. Das Dokument hebt den Mysteriencharakter der Trinität im Allgemeinen hervor; doch gilt darüber hinaus, dass sie ein *mysterium stricte dictum* ist, also auch nach geschehener Offenbarung unableitbar und uneinsichtig ist<sup>12</sup>. Die Behauptung, es gebe „eine innere Plausibilität“, in der das freie Geschenk der Liebe „als Geschehenes in seiner inneren Logik eingesehen werden“ (91) könne, lässt sich daher so nicht aufrechterhalten.

Festzuhalten ist demgegenüber: Das *Konzil von Florenz* (1439-1445) stellt zweifellos einen entscheidenden Markstein für die offizielle kirchliche Trinitätstheologie der Neuzeit dar. Es gibt Richtlinien für eine klare Terminologie und behandelt insbesondere die Frage des *‘Filioque’*. Besonders klare und ausführliche theologische Darlegungen des *magisterium ordinarium* haben wir schließlich auch in Erklärungen der Provinzialkonzilien von *Paris* (1849), *Bordeaux* (1850) und *Köln* (1860). Das *Provinzialkonzil von Köln* (1860) fasst die damals erreichten allgemeinen theologischen Überzeugungen der Kirche zusammen<sup>13</sup>: Schon die traditionelle Lehre genüge dazu, verfälschende Interpretationen des Pantheismus zurückzuweisen. Sie erkläre ja, Gottes Sein und der allgemeine Seinsbegriff seien nicht dasselbe, und unterschied mit aller Klarheit göttliches und kreatürliches Sein durch ständige negative Bestimmungen<sup>14</sup>. Sie habe sich zwar bemüht, zur Unterrichtung der Gläubigen für das Geheimnis der Trinität Bilder zu suchen, wollte es jedoch keineswegs rein rational erklären<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> MYSTERIUM FILII DEI, *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, 21. 2. 1972.

<sup>10</sup> Zitiert wird nur einmal der – doch wohl inzwischen veraltete – deutsche katholische Erwachsenden-Katechismus von 1985.

<sup>11</sup> Vgl. J. STÖHR, *La preponderancia de la analogía psicológica para la Santísima Trinidad*, in: C. Izquierdo, J. J. Alviar, V. Balaguer, J. L. González-Alió, J. M. Pons, J. M. Zumaquero, (Hrsg.), *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1993, 411-421.

<sup>12</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>13</sup> CONCILIIUM PROV. COLONIENSIS A. 1860, Tit. 2 c. 9-10 (Coll. Lac., t. 5 (Fr 1879), col. 285a-287d).

<sup>14</sup> THOMAS, *C. gent.* I c. 25-26; S. th. I q 13 a 5 ad 3; DECRETA CONCILII PROV. COLON. 1860, tit. 3 c. 11 (Coll. Lac., t. 5, col. 289ab)

<sup>15</sup> „Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria (Prov 25, 27); satsique sibi esse existimant, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum. –

Si, quemadmodum sapienter monet Doctor angelicus (S. th. I q 32 a 1), illi, qui Trinitatem naturali ratione demonstrare nituntur, dupliciter fidei derogant, scilicet tum deprimendo eius dignitatem, qua quae rationem humanam excedunt complectitur, tum exponendo eam irrisioni infidelium, qui facile opinentur, nos ex argumentis non certis aliqua habere vera: longe gravius offendunt illi, qui non solum rationibus non certis demonstrare Trinitatem conantur, sed illis ipsis, quas temere dicunt demonstrationes, mysterium hoc sanctissimum deformant, in pravum detorquent sensum atque ita catholicam de SS. Trinitate doctrinam errore inficiunt.

Et hanc quidem doctrinam errore inficiunt illi, qui processionem personarum et conscientiae processu repetentes dicunt, Deum ceu esse absolutum se sibi tamquam obiectum opponendo sui sibi fieri consciunt, quo dein conscientiae processu constituatur Pater, Filius et Spiritus Sanctus“ (Conc. Colon., a. 1860, Tit. 2 c. 9; Coll. Lac., t. 5 (Fr 1879) col. 285a).

<sup>7</sup> Allerdings wird einmal die Erklärung *Dominus Jesus* vom Jahre 2000 genannt – jedoch äußerst befremdlich interpretiert (S. 38)(vgl. unten).

<sup>8</sup> Papst *Urban VIII* (1628) und *Benedikt XIV* (1745) haben dreiköpfige Darstellungen der Trinität verurteilt. Vgl. A. STOLZ, *Theologisches zu Dreifaltigkeitsbildern*, *Benediktinische Monatsschrift* 15 (1933) 322-340; M. GARRIDO BONAÑO, in: *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 22 p. 786-787.

Zur Widerlegung rationalistischer Beweisversuche wird auf die thomistische Argumentation zurückgegriffen; gegenüber akuten Tendenzen zur Sinnentstellung oder -entleerung grenzte die Synode methodisch präzise die Bedeutung des analogen Sprachgebrauches von äquivoker oder univoker Begrifflichkeit ab<sup>16</sup>. Als rationalistisch gekennzeichnet werden die Versuche, die göttlichen Hervorgänge als personkonstituierende Prozesse des göttlichen Selbstbewusstseins zu fassen oder auf irgendwelche innergöttlichen Emanationen oder Veränderungen zurückzuführen<sup>17</sup>. Die Synode stellte aber für die Theologen auch klar, dass nicht nur die absolute Einfachheit der göttlichen Substanz, sondern auch die Unterscheidung der Personen zu wahren sei. Dabei warnen die Bischöfe vor allem vor einem Sabellianismus, der einseitig beim Heilswirken Gottes nur jeweils verschieden benannte göttliche Wirkweisen im Bereich der Kreatur und nicht eigentliche göttliche Personen unterscheidet<sup>18</sup>.

Papst Pius IX musste z. B. die Trinitätsspekulation des Wiener Theologieprofessors Anton Günther zurückweisen<sup>19</sup>, da sie von der idealistischen Philosophie beeinflusst war. Speziell im Breve „*Eximiam*“ (15. 6. 1857) erklärte der Papst, man finde in den Werken von A. Günther Lehren, die sich beträchtlich vom wahren Glauben und von der katholischen Lehre entfernen (*non minimum aberrant*), und zwar in dem, was die Einheit der göttlichen Substanz in drei verschiedenen und ewigen Personen betrefft<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Et cum Scripturae vestigiis insistentes, res esse similes Deo dicunt, diserte tamen docent, non tantum hanc similitudinem esse imperfectam, sed talem etiam, quae sola analogia nitatur, unde etiam illa nomina, quae de Deo et rebus creatis pariter usurpantur, non quidem *aequivoce* adhibeantur, seu ita, ut eiusdem denominationis nulla sit ratio; nec tamen *univoce* seu ita, quasi id, quod iisdem nominibus designatur eadem ratione in Deo sit et in rebus creatis; sed *analogice* seu per quamdam habitudinem et proportionem (S. Thomas, I q 15 a 5). Demum cum complura et perfectiora Deum continuo creare posse ostendunt, simul tamen docent, non posse talem umquam rerum constitui seriem, ut ad Deum usque pertingant et Deus sit summus solum gradus in eadem velut scala; sed potius nulla umquam rerum, multitudine et perfectione illud, quod inter Deum et mundum interiacet quasi spatium, impleri posse (S. Thomas, C. gent. 2, c. 26). (Decreta Concilii prov. Colon. 1860, tit. 3 c. 11 (ib., p. 289c)).

<sup>17</sup> „Et hanc quidem doctrinam errore inficiunt illi, qui processionem personarum e conscientiae processu repetentes dicunt, Deum ceu esse absolutum se sibi tanquam obiectum opponendo sui sibi fieri consciunt, quo dein conscientiae processu constituatur Pater, Filius et Spiritus Sanctus.

Etenim, ceteris omissis, cum secundum Ecclesiae doctrinam Filius sit Deus verus de Deo vero, dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam sui cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est esse, quod sapere, et ea essentia est, quae sapientia [Augustinus, De trin., lib. 15 c. 7 n. 12], ut Deus verus sit, abesse non potest. Si generando Filium Pater fieret sapiens seu perfecte se intelligens, potius Pater, quod praclare evoluit S. Augustinus [Aug., De trin. lib. 7 c. 1 n. 2], dicendus esset Deus de Filio, quod fides catholica vetat. Nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando existit sine Patre; et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio ... Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio [Conc. Toletanum, Symb. fidei (Hard. III, 1020 B)]. Praeterea, cum Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dederit omniaque attributa, ac proinde sapientiam quoque et perfectam sui cognitionem, dici sane non potest, Patrem generando demum accepisse, quod ut communicare posset, habere iam debebat [Aug., De trin., lib. 15 c. 14 n. 23]. ^...“ (CONCILIUM PROV. COLONIENSIS A. 1860, Tit. 2 c. 9-10 (Coll. Lac., t. 5, Friburgi Brisg. 1879, col. 285a-287d)).

<sup>18</sup> „Quemadmodum substantiae simplicissimae unitas, ita etiam personarum realis inter se distinctio ne tollatur cavendum est. Hanc tollunt et negant illi, qui Deum ab operibus tantum, quae in mundo creando hominumque salute procuranda operatus sit, modo Patrem, modo Filium, modo Spiritum Sanctum vocari Sabelliano errore asserunt“. (Decreta Concilii prov. Coloniensis a. 1860, tit. 2 c. 10 (ib., p. 287)).

<sup>19</sup> PIUS IX (DS 2828).

<sup>20</sup> PIUS IX, Breve *‘Eximiam tuam’ ad archiep. Colon.* (D 1655; DS 2828).

Das erste Vatikanische Konzil hat sich klar über die Existenz von Mysterien des Christentums ausgesprochen und besteht auf dem indemonstrablen Charakter dieser Mysterien<sup>21</sup> – in einem ganz speziellen Sinne, als *‘vere ac proprie dicta mysteria’*, die auch nach geschehener Offenbarung nicht einmal in ihrer Möglichkeit nachgewiesen werden können. Das Konzil hat u. a. auch einen trinitarischen Evolutionismus zurückgewiesen<sup>22</sup>. Sohn und Geist sind nicht Elemente eines Entfaltungsprozesses. Das Konzil lässt keinen Zweifel daran, dass gerade auch der Trinitätsglaube durch die Verurteilung des Semirationalismus, Materialismus und Pantheismus geschützt werden sollte. Schon der ursprüngliche Entwurf des Eingangskapitels der Konstitution verurteilte Materialismus und Pantheismus nicht nur wegen ihrer monströsen Thesen, sondern weil man diese durch äußere Anpassung an die christliche Sprache verschleiern wollte und zur Irreführung zwar die äußeren Bezeichnungen Trinität, Inkarnation, Erlösung oder Auferstehung beibehielt, aber ihren eigentlichen Sinn völlig entstellte. Das Schema weist ausdrücklich darauf hin, dass bloße verbale Übereinstimmung bei gleichzeitiger Sinnentstellung eine akute Gefahr für den Glauben bildet<sup>23</sup>.

Das 1. Vatikanische Konzil hatte die Absicht, die Konstitution *‘De fide catholica’* weiterzuführen und mit einer Konstitution *‘De praecipuis mysteriis fidei’* zu ergänzen. Das Trinitätsmysterium war Gegenstand des ersten Kapitels eines Schemas in vier Abschnitten mit entsprechenden Erklärungen<sup>24</sup>. Das Schema ist als solches nicht in die endgültige Konstitution aufgenommen; aber die Anmerkungen des endgültigen Textentwurfes<sup>25</sup> zeigen, dass zu den verurteilten Irrtümern auch die Leugnung des Mysteriencharakters der notwendig zu glaubenden Wahrheiten, speziell des Mysteriums der Trinität, gehört<sup>26</sup>.

Pius XII hat in der Enzyklika *‘Mystici corporis’* (1943) die Lehren von der Einheit des göttlichen Lebens und der Einwohnung des Hl. Geistes verbindlich formuliert<sup>27</sup> und bezieht sich ausdrücklich auf das *Vaticanum I* und auf *Leo XIII*.

Das 2. Vatikanische Konzil wollte zwar keine systematische Darlegung der Dreifaltigkeitslehre bieten; wohl aber aufzeigen, wie das grundlegende Mysterium des Christentums im konkreten Heilswirken Gottes überall gegenwärtig ist. Daher ist in fast allen Dekreten die Trinität als die Grundlage unseres Glaubens herausgestellt<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> VATICANUM I, *De fide et ratione*, can. 1 (DS 3041, D 1816) in der Sessio 3 (24. 04. 1870); SCHEMA CONST. *‘DOCTRINA CHRISTIANA’*, n. 12, 24 (Coll. Lacensis, t. 7, col. 525, 537).

<sup>22</sup> Gott ist „incommutabilis substantia spiritualis“ (VATICANUM I; DS 3001). Heutzutage wird dieser Evolutionismus etwa von E. JÜNGEL vertreten (*Gottes Sein ist im Werden*, Tü 1975).

<sup>23</sup> „... Monstra opinionum, quae confinxerunt, sanctissimis nominibus mysteriorum christianae religionis obtegere consueverunt, atque dum Trinitatem, Incarnationem, redemptionem, resurrectionem nominant, id assequi student, ut suis doctrinis aliquid christianum subesse incautis persuadeant, ac ipsa veneranda mysteria verae religionis ad perversissimos sensus detorqueant atque depravent“. (Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, t. 7 (Fr 1890) col. 507 c).

<sup>24</sup> Collectio Lacensis, VII, 553-554.

<sup>25</sup> VATICANUM I, *Adnotationes in in primum schema const. de doctr. cath.*, nota 12; Coll. Lac., t. 7 (Fr 1890) col. 525 bc.

<sup>26</sup> Vgl. DThC 15, col. 1797.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>28</sup> J. M. ALONSO, *Ecclesia de Trinitate*: Conc. Vaticano II. Comentarios a la Const. sobre la Iglesia (Ma 1966) 138-165; M.- M. PHILIPON OP, *Die heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche*. in: G. Barauna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1 (Fr 1966), 252-275; DERS., *Trinidad y pueblo de Dios*, Semanas de

Die Trilogie der Enzykliken *Johannes Paul II*<sup>29</sup> 'Dives in misericordia', 'Redemptor hominis' und 'Dominum et vivificantem' brachte neue Impulse für die Theologie. In der Enzyklika *Dives in misericordia* wird verdeutlicht, wie sich die barmherzige Liebe des Vaters der Welt manifestiert, z. B. im Zeugnis des Sohnes, speziell in der Parabel vom verlorenen Sohn<sup>30</sup> und vor allem in Christi Tod und Auferstehung. In der Enzyklika *Dominum et vivificantem*<sup>31</sup> zeigt der Papst dann, wie die Offenbarung des Geistes als Höhepunkt der Trinitätsoffenbarung Gott als Liebe erweist: Gott ist in seinem innersten Leben die Liebe (1 Joh 4, 8-16), d. h. die Liebe als Wesenseigenschaft, die allen drei göttlichen Personen zukommt. Der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes ist personale Liebe und existiert als ungeschaffene Gabe<sup>32</sup>.

Die Handreichung erwähnt bzw. zitiert einige wenige neuzeitliche Autoren, so z. B. *W. Kasper*, *K. Rahner*, *H. Urs v. Balthasar*, *K. Barth*, *F. W. Nietzsche*, *E. Peterson*. Dabei ist besonders die allzu unkritische Beurteilung *Hegels* problematisch: Hegel habe das Trinitätsdogma zur Grundlage seiner Philosophie gemacht; ein neuer Aufschwung der Trinitätstheologie sei der Hegel-Renaissance zu verdanken.

---

Estudios Trinitarios, 2; N. SILANES (Hrsg.), *La Santísima Trinidad fuente de la salvación en la constitución sobre la Iglesia* (Sal 1968) 15-40; J. A. LOPEZ CASUSO, *Trinidad y Misterio Eclesial*, ebd. 41-50; J. M. STETIEN, *Los Laicos y la Trinidad*, ebd. 55-78; P. ZABALETA, *Santidad cristiana*, ebd. 79-110; A. SANCHIS, *La vida trinitaria y la vida común religiosa*, ebd. 111-132; A. A. ORTEGA, *La indole escatológica de la Iglesia y el misterio Trinitario*, ebd. 133-162; J. A. DE ALDAMA, *María en sus relaciones con la Santísima Trinidad*, ebd. 163-174; A. A. ORTEGA, *La Iglesia y el Misterio Trinitario*, *Semana de Estudios Trinitarios, 1: La Santísima Trinidad: Fuente de la salvación en la constitución sobre la Iglesia* (Sal 1967) 7-44, 81-138; J. M. SUSTAETA, *La doctrina Trinitaria en la evolución litúrgica y en la constitución de la Sagrada liturgia*, ebd. 139-157; J. SANCHEZ VAQUERO, *Perspectiva trinitaria del decreto sobre el ecumenismo en su aspecto dogmático*, ebd. 159-166; J. CAMARRA, *Perspectiva trinitaria del decreto sobre el ecumenismo en su aspecto pastoral*, ebd. 167-183; N. SILANES OSST, *Panorámica trinitaria del Concilio*, ebd. 7-44; DERS., *La Santísima Trinidad en el Vaticano II*, Salamanca 1963; J. BORREGO, *La vida contemplativa a la luz del Concilio Vaticano II y del misterio de la Santísima Trinidad* (Sal 1967); A. M. CHARUE, *Le Saint Esprit dans la Lumen gentium*: EThL 3 (1969) 359-379; SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio ad fidem tuendam in mysterio incarnationis et SS. trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, AAS 64 (1972) 237-241; A. A. ORTEGA, *La Trinidad. Mito o misterio? Estudio sobre la „Declaración para la salvaguardia de la fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la santísima Trinidad“*. Documento de la Congregación para la Doctrina de la fe, 27 de febrero de 1972 (Sal 1973); B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (P 1975) 303-331; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Los carismas según el Concilio Vaticano II: Estudios Trinitarios 10* (1976) 77-94; M. G. BONAÑO OSB, *El Espíritu Santo y María en el Vaticano II*, EphMar 28 (1978) 201-213; N. SILANES, *El Misterio Trinitario a la luz del Vaticano II*, Salamanca 1967; DERS., „*Ecclesia de Trinitate*“, *La ss. Trinidad en el Vaticano II: Estudios Trinitarios 13* (1979) 343-366, (Sal 1981); D. BAUDRY, *La plénitude de Dieu. La perspective trinitaire de Vatican II et ses implications*, Diss. (Str 1982) 321 S.; N. SILANES, *La pneumatología del Vaticano II*. Estudios Trinitarios 17 (1983) 367-382; DERS., *Trinidad y revelación en la „Dei Verbum“*: Estudios Trinitarios 17 (1983) 144-214; P. CIPOLLONE OSST, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VIII della „Lumen Gentium“*. Presentazione del Card. Pietro Palazzini (R 1986) XII, 865 pp. (Rez.: S. Echávarri: EstTrin 20 (1986) 397-399).

<sup>29</sup> Vgl. F. J. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *El pensamiento trinitario de Juan Pablo II*, Estudios Trinitarios 22 (1988) 265-315; J. M. ROVIRA BELLOSO, *El Padre, rico en misericordia, en la encíclica Dives in misericordia de Juan Pablo II*, Estudios Trinitarios, 22 (1988) 251-264.

<sup>30</sup> JOHANNES PAUL II, *Dives in misericordia*, 5-6.

<sup>31</sup> Vgl. J. M. MIGUEL, *El Espíritu Santo en la Encíclica Dominum et Vivificantem*, Estudios Trinitarios 22 (1988) 145-165.

<sup>32</sup> JOHANNES PAUL II, *Dominum et vivificantem*, 10.

Tatsache ist jedoch demgegenüber: Hegels Vorstellungen vom dialektischen Dreischritt eines unpersönlichen Prozesses haben nichts mit christlicher Trinitätslehre zu tun; Begriffsähnlichkeiten sind eher ein Verfremdungsversuch. Neuzeitliche lehramtliche Verurteilungen richten sich vor allem gegen Konsequenzen hegelscher Philosophie und Versuche, seine Kategorien in die Theologie zu integrieren (A. Günther).

*G. W. F. Hegel* verstand die Lehrformulierungen der Theologie als bloße symbolische und bildhafte Vergegenwärtigungen der höchsten philosophischen Wahrheiten. Die Philosophie mache es dem Glauben erstmalig möglich, sich selbst zu verstehen. Sie müsse das Geheimnis des einen Gottes in drei Personen restlos durchdringen<sup>33</sup>, nicht aber sich vor ihm in Demut bescheiden, wie Augustinus gemeint habe. Für Hegel ist Gott total offenbar - kraft seiner Gleichsetzung mit dem objektiven sich bewegenden Begriff, und ist somit dem begreifenden Denken offen; Gott müsse erscheinen. *Hegel* wollte die Trinitätslehre so neu formulieren, dass sie als Stütze seines dialektischen Systems brauchbar würde<sup>34</sup>. Hegel versuchte so eine vollständige Logisierung des Glaubensgutes, um das absolute Wissen zu gewinnen<sup>35</sup>. Das Prinzip der Hegelschen Spekulation ist der Widerspruch, den er als Prinzip der Vermittlung und Versöhnung verstehen will<sup>36</sup>.

Bei aller Verschiedenheit der Interpretationen von Hegels Trinitätslehre hat die Kritik (z. B. *P. Koslowski*<sup>37</sup>, *W. Kern*<sup>38</sup>) aber allgemein hervorgehoben, dass Hegel den Abstand zwischen Endlichem und Absolutem, zwischen Welt und Gott nicht gewahrt und Geschichte Gottes, Heilsgeschichte und Weltgeschichte in eins gesetzt, sowie die Trinität in einen Entwicklungsprozess des göttlichen Selbstbewusstseins innerhalb der Welt aufgelöst hat. Für Hegel ist die Heilsgeschichte nicht nur Geschichte der Subjektwerdung des Menschen, sondern Gottes selbst. In der Menschwerdung Gottes komme nicht nur der Mensch, sondern auch Gott zu sich<sup>39</sup>. Den Sündenfall sieht er als notwendiges und unverschuldetes Stadium der Menschheitsgeschichte und auch der Gottesgeschichte, die deshalb nicht trinitarisch, sondern quaternarisch aufzufassen sei. Abweichend vom christlichen Trinitätsverständnis vertritt er zudem ein patripassianisches Verständnis der Menschwerdung Gottes.

Hegel reduziert Vater und Sohn auf Momente des Geistes bzw. Formen der Vorstellung. Dies entspricht seiner Konstruktion eines Christentums, das nicht vom Sohn geoffenbarte Religion, sondern „offenbare Religion“ sei – für den Philosophen, der die religiöse Form hinter sich gelassen habe.

Trinitarische Bestimmungen sind von Hegel als Momente in der Subjektwerdung der Substanz des absoluten Geistes aufgefasst. Die Heilsoökonomie wird bei Hegel als notwendige Entfaltung der immanenten Trinität und die Weltgeschichte als ein Prozess der Subjektwerdung Gottes dargestellt<sup>40</sup>. Hegel leugnet da-

---

<sup>33</sup> G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philos. Wissenschaften im Grundriß* (1830), § 573 (hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggler (Hamburg 1969) 460-461).

<sup>34</sup> K. HEDWIG, *Trinität und Triplizität. Eine Untersuchung zur Methode der Augustinischen und Hegelschen Metaphysik* (Diss. Freiburg 1968).

<sup>35</sup> *Enzyklopädie*, § 573, 381; *Religionsphilosophie*, XVI, 353.

<sup>36</sup> Log. II. 58. 60. 62 (hrsg. von G. Lasson 1934; repr. 1966).

<sup>37</sup> Vgl. P. KOSLOWSKI, *Hegel, der „Philosoph der Trinität“?* Theologische Quartalschrift 162 (1982) 105-131 nennt P. Henrici, W. Kern, L. Oeing-Hanhoff.

<sup>38</sup> Vgl. W. KERN, *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*: ZkTh 102 (1980) 129-155.

<sup>39</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie*, hrsg. von H. Glockner (St 1951-1959) Bd. 2, 592-598.

<sup>40</sup> Vgl. P. KOSLOWSKI, ebd., 116.

mit die göttliche Unveränderlichkeit und scheint die Schöpfung der Zeugung des Sohnes voranzustellen; ferner wird eine Entfaltung der göttlichen Einheit behauptet, die nur durch die Kirche zur Vollendung komme und durch sie Hl. Geist werde. Hegel sagt ausdrücklich, dass Gott zum Bewusstsein seiner selbst komme, oder er bringt den lapidaren Satz: „Wenn ich nicht wäre, dann gäbe es keinen Gott“ (vgl. *B. de Margerie*<sup>41</sup>). Nach *P. Orbe* wird bei Hegel die Lehre der Gnostiker des 2. Jahrhunderts wieder aufgenommen: Die Zeugung des Verbum und der Hervorgang des Hl. Geistes werden als untrennbar von der Schöpfung der Welt und der Vergöttlichung in der Kirche betrachtet. So dürfte dasselbe gelten, was J. Daniélou von der trinitarischen Vision der Gnostiker gesagt hat: Es handelt sich eher um eine Theogonie und Kosmogonie als um eine Theologie. Kurz: ein pseudotrinitarischer pantheistischer Evolutionismus.

Auch die Erwähnung von K. Rahners umstrittenem und von den meisten abgelehnten „Axiom“ (S. 81) dürfte nicht angemessen sein: entweder handelt es sich dabei um eine sprachspielerische Tautologie oder um einen theologischen Irrtum<sup>42</sup>.

Die „gelebte Theologie“ der Heiligen ist gerade für die pastorale Vertiefung des Dreifaltigkeitsglaubens von besonderer Bedeutung. Dazu gibt es zahlreiche neuere Studien. Sowohl für die Wissenschaft wie für das Frömmigkeitsleben sehr aktuell geworden sind Themenbereiche wie die Gotteskindschaft, die Einwohnung des dreifaltigen Gottes in der Seele, der trinitarische Charakter der gesamten Ekklesiologie und speziell der Mission nach der Lehre des Vatikanum II, der Begriff der Sendungen oder die Beziehungen Marias oder der Sakramente zur Trinität.

Das Trinitätsmysterium ist auch in der Neuzeit in der gelebten Frömmigkeit vielfach exemplarisch als Mitte und Ziel des Christentums verdeutlicht und in der spirituellen Theologie reflektiert worden, wie nicht zuletzt *F. Holböck*<sup>43</sup> mit reich dokumentiertem Material neu gezeigt hat. In der theologisch-wissenschaftlichen Literatur der letzten Jahrzehnte auch schon vor dem Konzil gibt es eine Fülle von Bestrebungen, das Geheimnis der Trinität lebendiger mit der christlichen Frömmigkeit in Verbindung zu bringen (z. B. bei *V. Bernadot*, *F. Kronseder*, *C. Marmion*, *Gabriel a S. Maria Magdalena*, *L. Lochet*, *J. Daniélou SJ*, *A. Ryder*, *A. Brunner*). Neue Impulse erhielt die trinitarische Spiritualität insbesondere durch die *intensivere Marienverehrung* seit der Verkündigung der letzten Mariendogmen und seit den Rundschreiben von *Leo XIII*, *Pius XII*, *Paul VI* und *Johannes Paul II*.

Besonders im Zusammenhang mit der Lehre von der Gottes- und Christusliebe<sup>44</sup>, von der Einwohnung der Trinität in der Seele

des Gerechtfertigten und von der Gotteskindschaft<sup>45</sup> sowie in der neueren Pneumatologie sind die Lebensbeziehungen zum Trinitätsmysterium deutlich gemacht worden. So sind z. B. die pneumatologischen Werke von *Y. Congar OP* und *L. Bouyer* nicht nur spekulativ-theologische Abhandlungen im strengen Sinne des Wortes, sondern wollen bewusst Zugänge zur trinitarischen Dimension des geistlichen Lebens eröffnen. Dazu kommen neueste Studien über die Dreifaltigkeitsmystik einzelner großer Theologen, z. B. *Bonaventura*, *Angela von Foligno* († 1309), *Ignatius von Loyola*, *Johannes vom Kreuz*, *Marie de l'Incarnation* († 1672), *Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit*, *Kardinal Newman*, usw., nicht zuletzt in dem ausgezeichneten von den Dominikanern von Toulouse herausgegebenen umfangreichen wissenschaftlichen Nachschlagewerk *'Dictionnaire de Spiritualité'*.

Die Handreichung zitiert als angeblich treffende Zusammenfassung einen Satz aus dem alten katholischen Erwachsenekatechismus der Deutschen Bischofskonferenz (1985): „Letztlich ist das Bekenntnis zum Dreifaltigen Gott eine Auslegung des Satzes: Gott ist die Liebe (1 Joh 4, 8 und 16b)“.

Das klingt zunächst plausibel. Aber ein Glaubensbekenntnis ist nicht dasselbe wie das Bekenntnis zu einer Auslegung. Die vollkommene Liebe Gottes ist im Übrigen eine Eigenschaft des göttlichen Wesens, von der auch schon die philosophische Gotteslehre und die alttestamentliche Offenbarung Kunde gibt. Auch die Sätze: „Gott ist die Wahrheit“, „Gott ist Weisheit und Vollkommenheit“, „Gott ist das Leben in Fülle“ können nicht schon einfachhin trinitarisch ausgelegt werden. Denn der Mysteriencharakter der Trinität im strengen Sinne ist festzuhalten. Sonst droht ein Rückfall in die - schon von *Thomas von Aquin* und dem *Kölner Konzil von 1860* korrigierten<sup>46</sup> - „Demonstrationsversuche“, wie sie sich in etwa schon bei *Richard von St. Viktor* fanden. (Dazu gehört auch die allgemeine Behauptung (S. 85), Person könne nur in Interpersonalität existieren). Doch nur menschliche Liebe in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit ist begrifflich notwendig auf andere verwiesen.

Zudem ist „amor“ oder „caritas“ auch ein Eigenname des Hl. Geistes<sup>47</sup> (Röm 5, 5); sein Hervorgang *per modum amoris* ist nicht derselbe wie der Hervorgang des Sohnes. Versteht man das Wort *Liebe* als Wesensaussage, so kann man nicht sagen, dass sich Vater und Sohn im Hl. Geist lieben.

Weiter heißt es (90): „Die Offenbarung des Dreifaltigen Gottes ist die Offenbarung des tiefsten, der Welt verborgenen Wesens der Einheit und Einzigkeit Gottes ...“ Jedoch: Einheit des Wesens und Mehrheit der Personen sind nicht nur rein begrifflich unterschieden! Worin sollten sich im Übrigen das Wesen und das „tiefste Wesen“ Gottes unterscheiden?

Gott sei nicht als bloße Einheit, sondern als Beziehung zu denken; seine Einheit ist „nicht das Gegenteil von Vielheit, sondern

<sup>41</sup> G. W. F. HEGEL, *Der Begriff der Religion*, p. 257. ed. Lasson; nach B. DE MARGERIE SJ, *La trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 347.

<sup>42</sup> Näheres bei J. STÖHR, *Wortspiele oder Gedankentiefe? Zu einem umstrittenen „Axiom“ der Dreifaltigkeitslehre*, in: D. Berger (Hrsg.), *Karl Rahner. Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae, Bd. VIII), Siegburg 2004, 227-266. Zudem hat er selbst erklärt, kein Theologe oder Philosoph im wissenschaftlichen Sinne sein zu wollen: Vgl. A. ZUERICH, *Carlo Rahner nega di essere filosofo e si autoqualifica dilettante in teologia*, *Divus Thomas* (P) 82 (1979) 19-28; H.-J. VOGELS, *Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben? Kritik der Christologie und Trinitätslehre Karl Rahners*, *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 21-62.

<sup>43</sup> F. HOLBÖCK, *Ergreifen vom dreieinigen Gott*, Aschaffenburg 1981, 369-379.

<sup>44</sup> P. C. ABEELE, *Introduction à l'amour égal envers les trois personnes divines = la plus auguste des dévotions*: Petite Bibliothèque chrétienne (1875) (= *La très Sainte Trinité et l'esprit chrétien*, 1883); V. M. BRETON, *La Trinité: histoire, doctrine, piété* (P 1931); L. CIAPPI OP, *La SS. Trinità e il Cuore SS. di Gesù. Natura dei rapporti tra i due misteri e loro importanza per la vita spi-*

*rituale: Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII 'Haurietis aquas', quas peritis collaborantibus ediderunt A. Bea SJ [et alii]*, vol. I (Fr 1959), 115-147.

<sup>45</sup> F. M. CATHERINET, *La sainte Trinité et notre filiation adoptive*, *VieSpir* 176 (10. 5. 1934) 112-128; F. OCARIZ BRAÑA, *La Santísima Trinidad y el Misterio de nuestra Deificación*, *Scripta Theologica*, 6 (1974) 363-390; D. BERTETTO, *Lo Spirito Santo santificatore: Il compito proprio dello Spirito Santo nel dinamismo soprannaturale*: Credo in Spiritum Sanctum. *Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia* (22.-26. 3. 1982) (R 1983) 563-570; et in: Bodem, A., Kothgasser, A. M. (Hrsg.), *Theologie u. Leben*, Festgabe f. G. Söll zum 70. Geburtstag, R 1983, 213-220.

<sup>46</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>47</sup> THOMAS, *S. th.* III q 37 a 1 et 2.

die subsistente Beziehung zwischen [!] Vater und Sohn im Heiligen Geist – und also trinitarische Einheit.“ (35). Christus sei die Offenbarung „der Beziehung, die Gott ist.“ (35). Richtig ist demgegenüber: Die Einheit Gottes – zu seinem Wesen gehörig – ist nicht „die subsistente Beziehung zwischen“ den Personen, sondern jede Person *ist* *relatio subsistens*.

Der klassische Personbegriff ist von der Handreichung allzu unbestimmt als *Subsistenzweise* gekennzeichnet (84); sie bringt dann andere Meinungen und erklärt schließlich, die Problematik nicht lösen zu wollen (86). *Augustinus* habe den „missverständlichen Person-Begriff“ nur zurückhaltend verwendet (78). Die Auffassungen, Person könne nur in Inter-Personalität bestehen, oder könne als „Seinsweise“ oder „Subsistenzweise“ verstanden werden, werden als durchaus möglich und legitim dargestellt (85).

In der Handreichung finden sich Formulierungen, die man wohl auch nestorianisch verstehen könnte: Die Schrift bringe beides zum Ausdruck „die unbedingte Identifizierung Gottes mit Jesus und seine radikale Unterscheidung von ihm, die ihn zum Heil der Sünder den Kreuzestod sterben lässt“ (52).

Die Forderung, Christen „sollten immun sein gegen die Versuchung, Wahrheit definieren oder besitzen zu wollen“ (38), überrascht nicht wenig. Was hat eine Glaubenskommission gegen Definitionen oder gegen eine Wertschätzung der Offenbarungswahrheit als uns geschenkten Besitz? Auffällig ist eine eigenartige Wiedergabe der Erklärung *Dominus Jesus* (vom 6. 8. 2000): Das römische Dokument anerkenne, „das wir überall etwas über Jesus Christus erfahren können, wo Menschen die Wahrheit suchen. Ausdrücklich werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit aus-

strecken und deshalb möglicherweise etwas über Christus sagen können, was Christen ohne sie nie erfahren können“ (38). Es gibt jedoch gar keine entsprechende Aussage in dem römischen Dokument. Tatsache ist allerdings, dass die Erklärung eine komplementäre Christologie ausdrücklich ablehnt<sup>48</sup>. Es geht ihr ja gerade um die Einzigkeit, Universalität und Vollständigkeit der von Christus geschenkten und in seinem Leib, der „katholischen“ Kirche ganz und unverkürzt bewahrten Offenbarung.

Die – viele Jahre lang vorbereitete und nun weit verbreitete – Handreichung enthält methodisch-wissenschaftliche und auch pädagogische Unzulänglichkeiten. Sie berührt eine Vielzahl von aktuellen Fragen, die aber nicht unmittelbar zum Thema gehören. Andererseits geht sie an entscheidend wichtigen und auch pastoral bedeutsamen Themenbereichen und Erkenntnissen der neuzeitlichen Trinitätstheologie vorbei. Auch längst überwundene Meinungen sind als möglich aufgelistet; die letzten beiden Vatikanischen Konzilien sind nicht erwähnt. Misst man sie an den eigenen Absichtserklärungen, so muss man fragen, inwieweit die Handreichung ihrem Ziel näher gekommen ist.

Für eine Orientierung in der Trinitätstheologie ist es empfehlenswert, sich an den *Katechismus der katholischen Kirche* oder ein zuverlässiges dogmatisches Handbuch oder an die entspr. Enzykliken von *Johannes Paul II* zu halten, oder auch an die Studien von *F. Holböck*, an diejenigen im *Dictionnaire de Spiritualité* bzw. sogar an „vorkonziliare“ Beiträge wie die von *A. Michel* im *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

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

JOSEPH SCHUMACHER

## Die Formalprinzipien des Katholischen

### Das Prinzip des *sola* in der reformatorischen Theologie

Es ist bezeichnend, dass die katholische Theologie zu keiner Zeit ein einziges Prinzip für den Katholizismus formuliert hat, wie das etwa in der reformatorischen Theologie der Fall ist, wenn sie von dem „*sola-fide-Prinzip*“ oder von dem „*Sola-scriptura-Prinzip*“ spricht. Im 19. Jahrhundert erklärte man im Protestantismus, die „Rechtfertigung aus Glauben allein“ sei das Materialprinzip des reformatorischen Glaubens (Rechtfertigung aus Glauben allein und nicht aus den Werken) und die Heilige Schrift sei das Formalprinzip des reformatorischen Glaubens, die äußere Norm und die autoritative Instanz für das protestantische Glaubensleben. Das heißt: Die Rechtfertigung aus Glauben wird normiert durch die Heilige Schrift. Bei diesen beiden Prinzipien handelt es sich jedoch schließlich um ein einziges Prinzip, wenn man bedenkt, dass die Heilige Schrift nicht als objektive Norm und Autorität des Glaubens verstan-

den wird, dass sie vielmehr erst im Glauben selbst Autorität gewinnt, wenn ein Mensch sie im Glauben als Gottes Wort hört und anerkennt. Damit wird der individuelle, um nicht zu sagen subjektive Glaube das letzte und einzige Prinzip des Protestantismus. Auch die Schrift erhält erst ihre Wirklichkeit durch den subjektiven Glauben des einzelnen.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Das „*Sola-scriptura-Prinzip*“ und das „*Sola-fide-Prinzip*“ laufen im Grunde auf ein einziges Prinzip hinaus, sofern das „*Sola-scriptura-Prinzip*“ nach reformatorischem Verständnis im Glauben gründet, weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist – eine solche gibt es gar nicht –, weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist, sofern sie ihre konkrete Interpretation durch den subjektiven Glauben des Einzelnen erhält und sofern darüber hinaus im aktualistischen Verständnis der Offenbarung die Heilige Schrift erst durch den Glauben des Gläubigen und in seinem Glauben zur Offenbarung wird.

Paul Tillich – er wurde bereits zitiert, ist 1965 in den Vereinigten Staaten gestorben, wohin er in der Zeit des Nationalsozialismus emigriert war – führt den Protestantismus von daher nicht zu Unrecht auf das Prinzip des „*Prophetischen*“ zurück<sup>1</sup>, das

<sup>48</sup> Vgl. DJ, n. 6: „Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen.“

identifiziert werden kann mit dem im Subjekt entspringenden Glauben oder dem „testimonium internum Spiritus Sancti“.

Das letzte Prinzip, das hinter dem Prinzip des „sola fide“ oder der „sola fides“ steht, ist damit der Subjektivismus, wie er dem Lebensgefühl des Menschen am Beginn der Neuzeit besonders konvenient ist, die Abkehr vom Objekt und die Hinkehr zum Subjekt. Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, das ist das entscheidende Moment im reformatorischen Christentum. Man muss allerdings sehen, dass dieser Ansatz nicht konsequent durchgeführt wird, denn würde das geschehen, dann könnte es keine evangelische Dogmatik geben. Ja, bereits die Anerkennung der großen Konzilien der ersten Jahrhunderte und die Konstituierung von Bekenntnisschriften ist in solchem Denken nicht konsequent.

Der evangelische Denkansatz des „allein“ oder der Rechtfertigung „sola fide“, „allein aus Glauben“, läßt sich in neuester Zeit besonders anschaulich bei Karl Barth (+ 1968), dem wohl bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart, aufzeigen. In der ersten Periode, in der Zeit, als er den Römerbrief-Kommentar veröffentlicht hat, die erste Auflage (Bern 1919), zeigt er sich in strenger Distanz zu allem Analogie-, Polaritäts- oder Kontinuitätsdenken. Da tritt geradezu extrem das Pathos der Ausschließlichkeit hervor, des Abstandes zwischen Geschöpf und Schöpfer und der Diskontinuität, die sich für ihn in dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Gnade und Natur, Offenbarung und natürlichem Denken scharf ausprägt. Hier ist der Mensch nur noch als ein „negativum“ interessant. Gott, seine Botschaft, ist alles: sola fides, sola gratia und solus Christus. Davon rückt er jedoch in der 2. Auflage des Römerbrief-Kommentars schon ab, erst recht in seiner vielbändigen Dogmatik, wenn er faktisch dem Analogie-Denken immer mehr Raum gibt, ohne das die Theologie nun einmal nicht existieren kann, sofern sie auch Inhaltliches über den Glauben sagen will und muss. Es geht hier um den Wandel vom Formalen zum Materialen, vom Subjektiven zum Objektiven.

Der gleiche Ansatz der Rechtfertigung „sola fide“, „allein aus Glauben“, dieser rein formale und subjektive Ansatz, zeigt sich aber nicht nur bei Barth, sondern auch in den verschiedenartigsten theologischen Systemen des Protestantismus. Immer wieder begegnet uns hier die Dominanz dieses Denkansatzes, wenn gleich er im Grunde in keinem Fall durchgehalten werden kann.

Das „sola fide“ ist vor allem auch der *cantus firmus* bei dem vielleicht einflussreichsten protestantischen Theologen der Gegenwart bzw. der unmittelbaren Vergangenheit Rudolf Bultmann (+ 1976), der nach seinen eigenen Worten die Rechtfertigung „allein aus dem Glauben“ konsequent hat durchführen wollen auch für das Gebiet des Erkennens<sup>2</sup>. Anders als Barth bleibt er beim „Dass“ der Glaubensentscheidung und gestaltet diese Glaubensentscheidung nicht aus in einer breiten Darstellung des „Was“ dieser Glaubensentscheidung, wie das bei Karl Barth der Fall ist.

Eine solche Zurückführung des Glaubens auf ein Prinzip ist dem Katholizismus unbekannt. Der Grund ist der: Der Katholizismus stellt eine komplexe Wirklichkeit dar, die eben nicht mit einem einzigen theoretischen Prinzip gekennzeichnet werden kann<sup>3</sup>.

## Das katholische Sowohl als auch / et-et

Dennoch kann man das eigentümlich Katholische in Gegenüberstellung zu dem reformatorischen „sola“ durch das katholische „et“ beschreiben. Das katholische „et“ ist zunächst nur eine Abstraktion, ein Schema. Wenn man jedoch dieses Schema inhaltlich füllt, kommt man zu bemerkenswerten Einsichten und zu einem tieferen Wesensverständnis des Katholischen. Dem evangelischen „sola fide“ steht dann das katholische „Glaube und Sakrament“ gegenüber, dem „sola-scriptura“ das katholische „Schrift und Tradition“ oder „Schrift und Kirche“. Gegenüber einem pietistischen Christentum, das sich nur auf die innere Erfahrung verlegt und auf die praktische Betätigung im Religiösen ausgerichtet ist, stellt das katholische Selbstverständnis die Formel „lex orandi et lex credendi“ hin. Gegenüber einem theologischen Rationalismus betont das Katholische die Grundsätze „Natur und Gnade“ und „Glaube und Wissen“. Gegenüber einem rein idealistischen Verständnis des Christentums stellt das Katholische den Grundsatz „Geschichte und Idee“ heraus gegenüber einem existentialistischen Verständnis die These „Objektivität und Subjektivität“. Dieses katholische „und“ ist dann gewissermaßen das Siegel für die Komplexität und Komplementarität des Katholischen.

Wenn wir Natur und Gnade durch ein „und“ miteinander verbinden, so will das sagen, dass es im Christentum nicht um Natur oder Gnade geht, sondern um die begnadete Natur. Wenn wir von Vernunft und Glaube sprechen, so soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass es im Christentum nicht um Vernunft oder Glaube geht, sondern um die durch den Glauben erleuchtete Vernunft. Dementsprechend geht es nach katholischer Auffassung im Christentum nicht um Gesetz oder Evangelium, sondern um das vom Evangelium erfüllte Gesetz, nicht um Schrift oder Überlieferung sondern um die Überlieferung innerhalb der Schrift, nicht um Glaube oder Werke, sondern um den Glauben, der sich durch die Werke äußert, also um die Werke als Ausdruck des Glaubens. Dementsprechend geht es im Christentum nicht um Autorität oder Freiheit, sondern um Autorität im Dienst der Freiheit, nicht um Stabilität oder Veränderung, sondern um Veränderung in der Stabilität, das heißt um die Diskontinuität in der Kontinuität. Dementsprechend geht es im Christentum nicht um Einheit oder Vielfalt, sondern um Einheit in der Vielfalt oder um Vielfalt, die verhindert, dass die Einheit als Einförmigkeit verstanden wird<sup>4</sup>. Von großer Bedeutung ist hier freilich das richtige Verhältnis, das rechte Gleichgewicht dieser beiden Momente<sup>5</sup>. In keinem Fall stehen sie auf einer Ebene.

Die entscheidenden Pole, die das Katholische „und“ miteinander verbinden, sind Gott und Welt, Natur und Gnade, Schrift und Überlieferung, Tradition und Fortschritt, Glaube und Werke, Wort und Sakrament, Wissen und Glaube, Freiheit und Bindung, Vernunft und Mysterium, Individuum und Gemeinschaft, Amt und Charisma. Unter Anerkennung dieser Struktur der Wirklichkeit wird das Denken selbst strukturiert, erhält es eine bestimmte Ausprägung und Typisierung. Erinnert sei hier an die spezifischen Bewusstseinsstrukturen, die die verschiedenen Formen des Christentums prägen, davon war bereits die Rede. Es handelt sich bei dem katholischen „et“ eher um einen Denkansatz denn um eine Denkform. Deshalb sollte man hier auch nicht von Denkform sprechen, sondern von Denkansatz. Denkformen haben wir

<sup>1</sup> PAUL TILLICH, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (Gesammelte Werke, VII), Stuttgart 1962, 124ff.

<sup>2</sup> RUDOLF BULTMANN, *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 1954, 207.

<sup>3</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 44f.

<sup>4</sup> RICHARD P. MCBRIEN, *Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme II*, Graz 1982, 500.

in den verschiedenen theologischen Schulen. Hier geht es aber eben um mehr. Es handelt sich hier um einen Denkansatz, der einen gewissen Rhythmus oder einen gewissen Takt in der Denkbewegung auslöst, der „zu einem bestimmten Duktus des religiösen und theologischen Denkens“ führt<sup>6</sup>. Der für das katholische Denken so signifikante Denkansatz, das katholische „und“, liegt den verschiedenen theologischen und philosophischen Denkformen voraus<sup>7</sup>.

Mit dem katholischen „et“ sind wir bei dem, was Barth die Dialektik des Katholischen nannte, was aber angemessener als Komplementarität oder als Polarität verstanden wird.

Der wiederholt zitierte Religionswissenschaftler Friedrich Heiler, der sich übrigens durch einen in der apostolischen Sukzession stehenden nichtkatholischen Bischof die Bischofsweihe hat spenden lassen, hat das katholische „und“ in seinem Buch über den Katholizismus als Hinweis auf den Synkretismus das Katholischen gebrandmarkt, er hat es entfaltet und als Religionspsychologe erweitert, wenn er von „Universalismus und Einheit“, „Kontinuität und Fortschritt“, „Toleranz und Exklusivität“, „Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus“ und „Supranaturalismus und Inkarnationalismus“ gesprochen hat<sup>8</sup>. In diesen Gegensatzpaaren sah er jedoch das, was er als den katholischen Synkretismus bezeichnet hat, negativ akzentuiert. Die verborgene innere Einheitskraft und das Einigungselement, das dahinter liegt, erkannte er nicht und erkannte er nicht an.

Nicht anders ist es bei Adolf von Harnack. Auch er spricht mit Nachdruck, negativ akzentuiert, von der „complexio oppositorum“ der katholischen Kirche. Er erkennt sie darin, dass die katholische Kirche auf der einen Seite die Kirche des Ritus, des Rechtes, der Politik, der Weltherrschaft sei, auf der anderen Seite aber jene Kirche, in der „eine höchst individuelle, zarte, sublimierte Sünden- und Gnadenempfindung und -lehre in Wirksamkeit gesetzt“ werde<sup>9</sup>. Und er fährt fort: „Das Äußerlichste und das Innerlichste sollen sich verbinden in der katholischen Kirche“<sup>10</sup>, erklärt dann allerdings, das sei nicht möglich, das sei so etwas wie die Quadratur des Kreises. Das ist das alte Problem. Was von Harnack hier als kontradiktorisch versteht, ist in Wirklichkeit konträr oder komplementär.

Wenn es sich hier um kontradiktorische Gegensätze handelte, dann könnte es keine innere Einigungskraft hinter diesen Gegensätzen geben, dann hätten wir hier wirklich ein Nebeneinander von Unvereinbarem, einen schwebenden Synkretismus. Es gibt jedoch ein Einigungselement, das diese unterschiedlichen Elemente verbindet. Es fragt sich allerdings: Wie stellt sich dieses dar? Was ist also die verborgene innere Einheitskraft, die das Ganze des Katholischen zusammenhält, die hinter diesem angeblichen Synkretismus liegt? Die Antwort auf diese Frage möchte ich noch eine Weile zurückstellen.

Man wird dem protestantischen Denkansatz, dem „sola fide“-Prinzip nicht gerecht, wenn man diesen Denkansatz einfach als „protestantische Einseitigkeit“ der „katholischen Fülle“ gegenüberstellt. Der protestantische Denkansatz sieht mit seinem „al-

lein“ durchaus die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit, ihre Differenzierungen und Spannungen. „... was das evangelische Glaubensdenken damit erstrebt (mit dem „sola fide“-Prinzip), ist nichts weniger als eine ebensolche Fülle, die eben in der Reduktion, Konzentration und Verwesentlichung der immer als Gefahr empfundenen Dualität oder Vielheit besteht“<sup>11</sup>. Man will hier der Vielheit und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit gerecht werden gerade in der Konzentration auf das Wesentliche. Zudem ist dieses „allein“ nur „als Paradox oder als Einheit im Widerspruch“ zu erfassen<sup>12</sup>.

Es zeigt sich hier, dass der protestantische Denkansatz „seine Konzentration und seine auf letzte Einheit zielende Kraft (doch nur) unter Einbeziehung und unter Offenlassen eines Widerspruchs gewinnt, d. h. dass er den Ausgleich zwischen den vielfältigen Elementen gerade nicht findet, sondern ihn in Worten oder als Verheißung nur postuliert und aus diesem Postulate lebt“<sup>13</sup>. Dieses Denken dürfte letzten Endes trotz aller beabsichtigten Berücksichtigung der Dualität oder Vielheit doch eine letzte Dissonanz und einen Zwiespalt zugeben und geradezu aufreißen müssen, nämlich „die Dissonanz zwischen dem Wort und dem Gedanken einerseits und der Wirklichkeit andererseits, die sich dem ‚allein‘ gegenüber offensichtlich versperrt“<sup>14</sup>.

Was das protestantische „allein“ meint, wird vielleicht deutlicher, wenn man es bildhaft als zentrierendes Denken dem elliptischen Denken des katholischen Ansatzes gegenüberstellt. Während das katholische Denken immer um zwei Brennpunkte kreist, kennt das zentrierende Denken im Protestantischen nur die Mitte, das Zentrum, die Wurzel. Immer geht es nur von diesem einen Zentrum aus und immer führt es wieder zu ihm zurück. Das heißt: Das protestantische Denken drängt stets auf das Wesen unter Absehen von den angeblichen Unwesentlichkeiten. Darum erscheint es immer radikal, entschieden und kompromißlos, weil es hier immer um das Ganze geht und dieses Ganze gleichsam in einem einzigen Punkt zusammengefasst wird. Im Unterschied dazu erscheint das katholische Denken als vieldeutig, kompliziert und mit unwesentlichen Ornamenten versetzt<sup>15</sup>.

In der Tat merkt das reformatorische Denken immer wieder an, dass das katholische Denken nicht eindeutig sei, speziell auch in seiner Berufung auf das Geheimnis, auf das Mysterium des Glaubens. Es kritisiert, dass die Einheit des „et“ letztlich im Unsagbaren verschwebe. Faktisch ist von daher gesehen der Protestantismus, so überraschend das klingen mag, viel doktrinärer als das katholische Glaubensdenken, muss doch die Notwendigkeit des „allein“ immer wieder ausgewiesen werden. Die Notwendigkeit des „allein“ und das „allein“ als solches dürfen nicht im Geheimnis oder im mystischen Dunkel bleiben. Das bedingt es, dass dem reformatorischen Denken in der Lösung der Fragen ein Hang zum Doktrinären zukommt – oder auch zum Rationalen. Aufschlussreich ist es, dass man im Protestantismus wenig vom Mysterium spricht, umso mehr aber vom Paradox des Glaubens<sup>16</sup>. „Das Paradoxe ist etwas Seltsames, das wenig Wahrscheinliche, aber deshalb doch in sich durchaus vernünftig und

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 60.

<sup>7</sup> Ebd., 59f.

<sup>8</sup> FRIEDRICH HEILER, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 555ff.

<sup>9</sup> Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, 162.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 63.

<sup>12</sup> Ebd., 64.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd., 65 bzw. 64f.

<sup>16</sup> HENNING SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Göttingen 1960.



rational<sup>17</sup>, schreibt der evangelische Theologe Ernst Käsemann. Das Paradoxe ist also das Unerwartete, das gegen die allgemeine Auffassung Gerichtete.

Im Protestantismus ist das Paradox, das in dem protestantischen Denkansatz des „allein“ impliziert ist, im Grunde ein herausforderndes, das Denken anstachelndes Moment. „Es treibt das Denken des Glaubens zum immer neuen Nachweis seiner Rationalität und der Geltung des ‚allein‘“. Das ‚allein‘ kann dann mit immer neuen und anderen Inhalten erfüllt werden. Bei Karl Barth ist es die Offenbarung, bei Rudolf Bultmann die Existenz, bei Dietrich Bonhoeffer (+ 1944) der weltliche Glaube. Aber nicht nur das, das „allein“ kann dann nicht nur mit immer neuen und anderen Inhalten erfüllt werden, es muss dann „auch in seinem Anspruch immer neu begründet werden (gefühlsmäßig bei Friedrich Schleiermacher; existentialistisch bei Rudolf Bultmann; idealistisch bei den modernen geschichtsphilosophischen Konzeptionen“ (wie etwa bei Jürgen Moltmann). „Das führt zu einem Pluralismus der evangelischen Theologien, die Ernst Käsemann durch den Hinweis auf das Wort illustrierte: ‘Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begruben, sind vor der Tür und werden dich hinaustragen (Apg 5, 9)’“<sup>18</sup>.

### Die Extreme berühren sich

An dieser Gegebenheit zeigt sich wiederum das Gesetz des Umschlags von einem Extrem zum anderen. Die Extreme berühren sich, „les extrêmes se touchent“ sagt man im Französischen. Die Radikalität des protestantischen Denkansatzes, die Wesentlichkeit dieses Denkens, schlägt um in das andere Extrem, wenn wir nun geradezu das Gegenteil des Zuges zum Einen und Ausschließlichen, den das „allein“ darstellt, beobachten können, nämlich die Willkür, die Beliebigkeit, das Experimentelle und das Spielerische, das gerade das Unwesentliche ist.

Treffend hat man hier in Anspielung auf die „complexio oppositorum“ von der „successio oppositorum“ gesprochen. Der „complexio oppositorum“ des Katholischen entspricht somit auf evangelischer Seite gleichsam eine „successio oppositorum“. Wer sich des Näheren mit der protestantischen Theologie befasst, gewinnt den Eindruck, dass das ständige Umschlagen von einem Extrem ins andere ein Strukturmoment des Protestantismus ist. In neuerer Zeit ist hier vor allem an die dialektische Theologie zu erinnern, die auf die liberale Theologie folgte. Hatte die Letztere Religion und Kultur nahezu in eins gesetzt, hat die Erstere diese Bereiche wieder radikal auseinandergerissen. War die liberale Theologie eher pantheistisch, so war die dialektische eher deistisch. Das schreibt der Religionswissenschaftler Gustav Mensching<sup>19</sup>.

Aber auch der katholische Denkansatz, der Denkansatz des katholischen „und“, wäre gefährdet, er würde verschwinden, man könnte ihn nicht als ein echtes Grundprinzip verstehen, wenn ihm nicht ein wichtiges Merkmal hinzugefügt würde<sup>20</sup>, wenn es hier kein Einigungselement gäbe, keine innere Einheitskraft, die das zusammenhält oder verbindet, was jeweils durch die Kopula „und“ zusammengehalten wird. Wir sind ja noch auf der Suche

nach dem einheitsstiftenden Moment der sogenannten „complexio oppositorum“ des Katholischen. Nun soll es genannt werden.

### Successio oppositorum, complexio oppositorum

Wenn man die Überzeugung hegt, dass das komplexe System des Katholischen – der Terminus „System“ wird hier nicht im Sinne von menschlicher Konstruktion verwendet, sondern im Sinne von einem vorgegebenen organischen Ganzen –, wenn man die Überzeugung hegt, dass das komplexe System des Katholischen, die „complexio oppositorum“ nicht einfach in der Luft hängt, dass ihm eine Grundkraft entspricht, eine Idee, so muss man diese Idee namhaft machen, um sich so zum tiefsten Wesen des Katholischen vorzutasten. Diese Idee würde dann die wechselnden Erscheinungen des Katholischen in der Geschichte auf einen Nenner bringen. Erst wenn man um diese Idee weiß, kann man die Ausgestaltungen und Erscheinungen des Katholischen in der Geschichte darbieten, wobei die Idee durch ihre Ausformungen und Erscheinungen wiederum stärkere Konturen erhält.

Diese Idee bestimmt und durchdringt dann aber nicht nur die Inhalte des katholischen Glaubens, sondern auch die Baugesetze, die gesamte Struktur- und Formwelt des Katholischen<sup>21</sup>. Aber was ist nun dieses einheitsstiftende Moment?

Immerhin: Das Formelement des „et – et“ liegt allen äußeren Formen des Katholischen voraus. Es konkretisiert sich näherhin in dem Zug des Katholischen zum Universalen, in seiner Tendenz zur Anerkennung des Mysteriums, in dem katholischen Prinzip des Sakramentalen und in der katholischen Objektivierung der Heilswahrheit im Dogma. Die zwei letzteren Prinzipien, das sakramentale Prinzip und das dogmatische Prinzip, beinhalten auch das Prinzip der Kirchlichkeit im katholischen Glaubensleben<sup>22</sup>. Das wäre im Einzelnen aufzuweisen.

Übrigens ist es nicht nur Karl Barth gewesen, der in neuerer Zeit das katholische „et“ herausgestellt hat, auch andere evangelische Theologen haben dieses katholische Prinzip im Unterschied zum evangelischen Prinzip des „sola“ nachdrücklich herausgestellt. So etwa Wilhelm Stählin (+ 1975) in seinem Buch „Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel“<sup>23</sup> und Hans Asmussen (+ 1968) in seinem Buch „Maria, die Mutter Gottes“<sup>24</sup>.

Intensiv hat sich mit dem katholischen Denkansatz des „et“ auch Hans Urs von Balthasar beschäftigt in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth. Von Balthasar bezeichnet von daher das katholische Glaubensdenken als ein „elliptisches Denken“. Eine Ellipse hat zwei Brennpunkte. Auf dem Bogen einer Ellipse haben alle Punkte eine bestimmte eindeutige Beziehung zu diesen beiden Brennpunkten, sofern die Summe der Abstände jedes beliebigen Punktes der Kurve zu den beiden Brennpunkten immer konstant ist. Diese Konstanz beherrscht in der Tat auch das katholische Glaubensbekenntnis. Vergleicht man die Punkte auf der Ellipse mit den Problemen, die sich in der Geschichte wie auch in der Gegenwart diesem Denken gestellt haben und immer neu stellen, so kann man auch sagen, „dass diese Probleme wegen der

<sup>17</sup> ERNST KÄSEMANN, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen II*. Göttingen 1968, 37; vgl. LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 66 bzw. 65f.

<sup>18</sup> Ebd., 66.

<sup>19</sup> GUSTAV MENSCHING, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 106f.

<sup>20</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 64-66.

<sup>21</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 43-50.

<sup>22</sup> Ebd., 27 f.

<sup>23</sup> WILHELM STÄHLIN, *Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, Stuttgart 1950.

Verknüpfung mit den beiden Brennpunkten in den Lösungen nie gänzlich gegeneinander stehen, sondern miteinander verbunden bleiben. Es gibt deshalb in diesem Denken keinen einfachen Umschlag vom ‚Ja‘ zum ‚Nein‘, kein hartes ‚Entweder – Oder‘, keine absoluten Umbrüche, dafür aber ‚Kontinuität‘, ‚Zusammenhang‘, ‚sanfte Übergänge‘, ‚Ineinandergreifen‘ der Elemente, relative Opposition<sup>24</sup>.

Man kann das katholische „et“ auch zum katholischen „et - et“ ausweiten, zum „sowohl als auch“. Dementsprechend kann man das evangelische „sola“ dann zum „aut – aut“ ausweiten, zum „entweder – oder“.

Wenn man das katholische Denken als „complexio oppositorum“, als polar oder dialektisch versteht, so bleibt die Frage, was hier das einheitsstiftende Moment ist, was die eigentliche Kraft der „complexio“ ist, die vereinheitlichende Kraft, die das „et - et“ zusammenhält. Diese Frage klingt immer wieder an in den bisherigen Darlegungen. Nun soll sie beantwortet werden.

Aber zuvor noch Eines: Die Frage nach dem einheitsstiftenden Moment im katholischen Denken erhält ihre besondere Bedeutung angesichts der evangelischen Befürchtung, dass das katholische „et - et“ zu einer Gleichordnung der beiden Pole führt. Wenn etwa von Gott und dem Menschen die Rede ist, so befürchtet man hier, dass damit einer Gleichstellung Gottes mit der Kreatur das Wort geredet werde. Davon kann allerdings nicht die Rede sein, denn dadurch würde die Glaubenslehre wesentlich verwässert.

Das Einigungsmoment, das die katholische Addition trägt, die einigende Kraft, die hier wirksam ist, kann nur in Gott selbst liegen. Das Einigungselement, das hinter dem katholischen „et“ steht, ist von daher das Axiom des „Deus semper maior“. Darin wird deutlich, dass die Glieder, die durch das „und“ verbunden werden, niemals auf einer Ebene liegen. Durch die „analogia entis“, durch die Ähnlichkeit, die zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer besteht, wird das katholische Denken innerhalb der Polarität zu einem entschiedenen. Bei der Polarität oder Dialektik zwischen Gott und der Welt muss man nämlich mit der Wahrheit ernstmachen, dass Gott stets der unvergleichlich Größere bleibt. Allein von ihm her kann von daher nur erklärt werden, „dass das Denken innerhalb dieser Polarität ein bestimmtes, entschiedenes und eindeutiges Denken wird“<sup>26</sup>. Das liegt bereits im Analogiegedanken beschlossen, der für das katholische Denken von ganz grundsätzlicher Bedeutung ist und sogar eine lehramtliche Fixierung gefunden hat. Das IV. Laterankonzil hat im Jahre 1215 den Satz geprägt: „... inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“<sup>27</sup>. Dieser Satz bringt die für das katholische Denken so bezeichnende „analogia entis“ in seine richtige Fassung und führt es zur Eindeutigkeit. Das heißt: Auch in der Polarität bleibt Gott überragend gegenüber dem Geschöpf. Deshalb ist es nicht berechtigt, das Analogiedenken als eine Bemächtigung Gottes zu erklären, wie Karl Barth es gemacht hat: Gott bleibt immer in der ihm zukommenden Beziehung zur Welt und zum Menschen der Unbegreifliche und Souveräne, er wird dadurch in keiner Weise durch

das Geschöpf entmachtet. Trotz der Analogie bleibt Gott der Unendliche und der Absolute. Durch das „et“ wird Gott einerseits nicht entmachtet und mit dem Geschöpf auf eine Stufe gestellt, erhält aber andererseits das Geschöpf die ihm zukommende Bedeutung. Das Geschöpf behält seinen Platz neben oder besser unter dem unendlichen und absoluten Gott. Nach katholischem Verständnis ist der Mensch nicht nichts, dennoch ist Gott alles in diesem Verständnis. So wird Gottes Größe gewahrt, aber auch die Ehre des Geschöpfes, in dem sich die Ehre Gottes abbildlich widerspiegelt. Das Gegenüber von Gott und Mensch bleibt erhalten, aber das Menschliche wird klar vom Göttlichen umfasst.

Das Einigungsmoment, das das „et“ zu einem echten Grundprinzip des Katholischen macht, das Axiom „Deus semper maior“, macht deutlich, dass die Glieder, die hier durch die Kopula „und“ miteinander vereinigt werden, niemals auf einer Ebene liegen und dass das Denken innerhalb der Polarität durch die Analogie ein bestimmtes und entschiedenes wird.

### **Das „Deus semper maior“ als verborgene Einheitskraft des Katholischen, das Analogiedenken**

Das Einigungsmoment, das die katholische Addition trägt, das „Deus semper maior“, fügt die verschiedenen Erscheinungsformen des Katholischen zusammen, es bestimmt und durchdringt nicht nur die Inhalte des katholischen Glaubens, sondern auch die Baugesetze, die gesamte Struktur- und Formwelt des Katholischen<sup>28</sup>.

In dem „Deus semper maior“ erhält das unentschiedene „et-et“ seinen Einheitspunkt, wird es zu einem echten Prinzip, das klar den katholischen Denkansatz wiedergibt. Für das katholische Denken gilt immer das „et-et“, aber stets und in jeder Hinsicht wird der Wirklichkeit Gottes dabei der Vorrang eingeräumt, damit aber auch den Forderungen Gottes, seinem Anspruch und seinen Geboten.

Fügen wir also Glaube und Werke, Natur und Gnade, Schrift und Tradition, Christus und Kirche, Gott und Mensch zusammen, so liegt der Ton stets auf dem einen der beiden Glieder, und zwar in einem solchen Maße, dass die Unähnlichkeit immer unendlich größer ist als die Ähnlichkeit. Wir sprechen hier von der Gravitation nach dem stärkeren Pol hin. Für das Gebiet des Intellektuellen bedeutet das die Dominanz des Mysteriums gegenüber der Vernunft, für das Gebiet des Ethischen bedeutet das, dass die Askese als Kasteiung des Natürlichen ihre Legitimation in der Öffnung gegenüber dem Übernatürlichen erhält.

Demnach wird das analogische „et – et“ als der entscheidende katholische Denkansatz erst eindeutig und konkret, wenn man den Grundsatz des „Deus semper maior“ hinzufügt. In ihm gelangt die Denkbewegung an ein sicheres Ziel. Das Gegenüber zwischen Gott und Mensch bleibt erhalten, aber das Menschliche wird immer vom Göttlichen umfasst<sup>29</sup>.

Das katholische „et – et“ ist dann nicht ein unentschiedenes Hin- und Herschwanken, wenn es mit jenem entschiedenen Einsatz verbunden wird, der immer neu für den Anspruch des Göttlichen, für das „Deus semper maior“, optiert<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> HANS ASMUSSEN, *Maria, Die Mutter Gottes*, Stuttgart 1980.

<sup>25</sup> HANS ÜRS VON BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung Deutung einer Theologie*, Köln 1951, 215. 263ff; vgl. LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 57-59.

<sup>26</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 69 bzw. 67-69.

<sup>27</sup> DS 806.

<sup>28</sup> Vgl. auch ERICH PRZYWARA, *Deus semper maior*, 2 Bde., Wien 1964, hier speziell Bd. I, 97f.

<sup>29</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 69 f.

<sup>30</sup> Ebd., 73.

Praktisch zeigt sich das in der Gravitation zum stärkeren Pol hin, in der Gewichtverlagerung nach dem je Höheren hin. Seine besondere Relevanz erhält dieses Prinzip, die Polarität von Gott und Welt, die nicht harmonisch ausgeglichen ist, in der Anerkennung der Wirklichkeit und der Notwendigkeit des Martyriums in der Kirche. Das Martyrium gehört wesentlich zur christlichen Existenz, und zwar deshalb, weil das Evangelium – recht verstanden – nicht mit der Welt zusammenklingt. Das Martyrium gehört zur christlichen Existenz, im Extremfall in seinem genuinen Sinn, als Blutzeugnis, weil die Botschaft Gottes „senkrecht zur Welt steht“<sup>31</sup>. Würde das Evangelium harmonisch mit der Welt zusammenklingen, bedürfte es dieser „μαρτυρία“ nicht. Gerade in der entschiedenen christlichen Forderung, das Martyrium auf sich zu nehmen, zeigt sich deutlich, dass die Polarität von Gott und Welt nicht harmonisch ausgeglichen ist und nicht harmonisch ausgeglichen werden kann und dass der Mensch hier nicht die Gewichte je nach seinem Verständnis verschieben oder so oder so anordnen kann<sup>32</sup>. Das Martyrium ist nicht ein „menschliches Missverständnis“, sondern „göttliche Notwendigkeit“.

Einerseits wird im katholischen Denken die Güte und Wertigkeit der Schöpfung und des natürlichen Lebens anerkannt, andererseits steht aber die Schöpfung nicht gleichberechtigt neben dem Schöpfer. Die beiden Werte können keinesfalls in eine harmonische Synthese gebracht werden. Deshalb muss im Ernstfall das Leben für Christus, für die Wahrheit Gottes, hingegeben werden.

Diesen Gedanken unterstreicht das bedeutungsschwere Schriftwort: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“<sup>33</sup>. Mit Recht betont der Exeget Joseph Schmidt in seinem Matthäus-Kommentar des Regensburger Neuen Testaments, nicht „ein menschliches Missverständnis“ schaffe die Märtyrer im Christentum, sondern „eine göttliche Notwendig-

keit“<sup>34</sup>. Nirgendwo wird die tiefe Spannung, die zwischen Gott und der Welt besteht, faktisch so deutlich sichtbar, wie im Martyrium<sup>35</sup>.

### Unter der Wirklichkeit des Kreuzes

Zusammenfassend ist daher zu sagen, dass der religiös-theologische Denkanatz des Katholischen „dem Besitz der polaren Spannung des ‘et – et‘“ entspricht, „das durch die Entscheidung für die umfassende göttliche Wirklichkeit seine eindeutige Bestimmtheit, seine Festigkeit und seine Ausgewogenheit empfängt. Es ist freilich eine Ausgewogenheit, die der Gravitation, der Schwerkraft des Göttlichen zuneigt, das als Dominante erhalten bleiben muss“<sup>36</sup>. Damit ist dieses Prinzip auch vor dem Vorwurf geschützt, „Ausdruck eines romantischen Alleinheitsgefühls und eines Strebens nach gefälliger Harmonisierung der Welt- und Heilswirklichkeit zu sein“<sup>37</sup>. Die Harmonie, die so zustande kommt, ist durch eine Entscheidung hindurchgegangen, die unter der Wirklichkeit des Kreuzes steht. Das katholische „et“ erhält also durch die Entscheidung für die umfassende göttliche Wirklichkeit seine eindeutige Bestimmtheit, Fertigkeit und Ausgewogenheit. Es schafft von daher nicht eine gefällige Harmonisierung der Weltwirklichkeit und der Heilswirklichkeit, sondern eine Harmonie, die durch eine Entscheidung hindurchgegangen ist, die unter der Wirklichkeit des Kreuzes steht.<sup>38</sup> (*Fortsetzung folgt*)

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

<sup>31</sup> Ebd., 75.

<sup>32</sup> Ebd., 75f.

<sup>33</sup> Mt 16, 25 par Mk. 8, 34; Lk 17, 33.

<sup>34</sup> JOSEF SCHMIDT, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament, 1), Regensburg 1956, 137; vgl. auch HANS URS VON BALTHASAR, *Cor-dula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, 14.

<sup>35</sup> LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 76.

<sup>36</sup> Ebd., 77.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd.

MANFRED HAUKE

## Maria, „Mittlerin aller Gnaden“, im Vatikanischen Geheimarchiv aus der Zeit Pius' IX. Zwischenbericht einer Spurensicherung

### 1. Der Ausgangspunkt der Untersuchung

Seit dem 18. September 2006 sind im Vatikanischen Geheimarchiv (fast) die gesamten Aktenbestände aus der Zeit Pius' XI. für die geschichtliche Forschung geöffnet! Damit ist auch der Weg frei für eine genauere Erforschung des Geschickes der Initiativen von Kardinal Mercier (1851-1926), der im Jahre 1915,

gemeinsam mit den anderen Bischöfen Belgiens, Papst Benedikt XV. um eine dogmatische Definition der „universalen Mittler-schaft“ Mariens gebeten hatte<sup>2</sup>. Dieses Bemühen führte 1921 zur Bewilligung einer Messfeier, die Maria als „Mittlerin aller Gnaden“ feierte und die von sämtlichen Bistümern sowie Ordensgemeinschaften erbeten werden konnte. Dabei war stets klar, dass die Gottesmutter nur an der einzigen Mittlerschaft Christi teilhat,

<sup>1</sup> Vgl. VATIKANISCHES GEHEIMARCHIV, *Index der Bestände und der entsprechenden Findmittel*, Vatikanstadt 2006; <http://asv.vatican.va>; T. BRECHENMACHER, „Eine Öffnung von globaler Dimension“: Die Tagespost, 12.10.2006, S. 6.

<sup>2</sup> Dazu M. HAUKE, *Maria – „Mittlerin aller Gnaden“*. Die universale Gnadenmittlerschaft Mariens im theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier (1851-1926) (Mariologische Studien 17), Regensburg 2004.



Kardinal Mercier  
(1851-1926)

der uns durch sein Heilswerk erlöst hat. Im Unterschied zur Teilnahme aller Christen an der Mittlerschaft Christi (im gemeinsamen Priestertum der Getauften), nimmt Maria nicht nur teil an der fürbittenden Vermittlung der Erlösungsfrüchte, sondern wirkt am Werk der Erlösung selbst mit, vor allem durch ihr Jawort bei der Menschwerdung Gottes und unter dem Kreuz.

Dieses aktive Mitwirken an der Erlösung zum Heil der Menschen wird auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* gelehrt<sup>3</sup> und wird heute innerhalb der katholischen Theologie (im Unterschied zum Protestantismus) in aller Regel nicht mehr ernsthaft bestritten<sup>4</sup>. Anders war dies noch bei manchen Autoren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als die belgischen Bischöfe ihre Petition beim Heiligen Stuhl eingereicht hatten, äußerte sich dazu sehr negativ ein Gutachten für das Heilige Offizium von P. Alberto Lepidi OP, Magister des Apostolischen Palastes und zuständig für die kirchliche Druckerlaubnis in Rom. Der Stein des Anstoßes war für ihn der Ausdruck „Miterlöserin“, womit die Mitwirkung an der Erlösung gemeint ist. Nach Lepidi kennt die alte Überlieferung „niemanden, der mit jenem Mittler, Erlöser, Priester und mit jener Opfergabe aktiv verbunden ist beim Werk der Vermittlung, der Erlösung und des Priestertums“<sup>5</sup>. Dies sei eine

neue Lehre, die erst seit etwa 300 Jahren vertreten würde. Die Neuerer lehren, „dass die selige Jungfrau Maria *aktiv* mit Christus beim Erlösungswerk verbunden ist. Sie wirkt [so behaupten sie] bei der Erlösung des Menschengeschlechtes mit Christus und unter Christus mit, indem sie schicklicherweise (*de congruo*) alle Erlösungsgnaden verdiene, die Christus von Rechts wegen (*de condigno*) verdient hat: folglich würde Maria zu Recht *Miterlöserin* des Menschengeschlechtes genannt“<sup>6</sup>.

Lepidi weist damit, ohne einen Namen zu nennen, die Lehre des zwei Jahre zuvor (1914) verstorbenen hl. Papstes Pius' X. zurück, der die beschriebene Lehre über das Verdienst Mariens in seiner Enzyklika *Ad diem illum* anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis ausgeführt hatte (1904)<sup>7</sup>.

Ob Maria, dazu befähigt durch die von Christus empfangene Gnade, an der Erlösung aktiv mitgewirkt habe oder nicht, war der wichtigste Streitpunkt in den einschlägigen Kontroversen über das erbetene Dogma, obwohl die universale Reichweite der Fürbitte Mariens für die Austeilung der Gnaden in aller Regel nicht in Frage gestellt wurde. Umstritten war dagegen, ob die universale Gnadenmittlerschaft nur eine wahrscheinliche theologische These sei oder wirklich zum verbindlichen Glauben der Kirche gehöre. Die Diskussion erreichte einen ersten Höhepunkt nach der Einführung der Messfeier von Maria als „Mittlerin aller Gnaden“ (1921) und am Beginn des Pontifikates Pius' XI. (1922-1939)<sup>8</sup>. 1922 beschloss der Papst die Gründung dreier päpstlicher Kommissionen, die sich mit einer eventuellen Definierbarkeit der universalen Gnadenmittlerschaft befassen: in Belgien, Spanien und Rom. Die Ergebnisse der belgischen und der spanischen Kommission sind seit 1985 bekannt; die Theologen befürworteten eine dogmatische Definition<sup>9</sup>. Das belgische Gutachten lag im Mai 1923 vor<sup>10</sup>. Mercier fragte daraufhin den Papst, ob er damit einverstanden sei, wenn das Gutachten gedruckt, allgemein bekannt gemacht und sämtlichen Bischöfen der Welt zugesandt würde. Pius XI., der persönlich von der universalen Gnadenmittlerschaft überzeugt war und dies auch in seinen Lehr-

tionis, Redemptionis et Sacerdotii“ (Glaubenskongregation, Archivio del S. Ufficio, Rerum Variarum 1916, n. 6, vol. I).

Für die Übermittlung des unveröffentlichten Textes aus dem Archiv des Heiligen Offiziums danken wir H. H. Andrea Villafiorita aus Genua. Das Gutachten umfasst in der maschinenschriftlichen Übertragung des Forschers 5 Seiten. Weiteres zu Lepidi in dem *Postscriptum* zur italienischen Übersetzung von HAUKE, Mercier (Anm. 2): *Maria, „mediatrice di tutte le grazie“. La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del Cardinale Mercier* (Collana di Mariologia 6), Lugano 2005, 209-212; B. GHERARDINI, „Lepidi, Alberto“: D. BERGER – J. VIJGEN (Hrsg.), *Thomistenlexikon*, Bonn 2006, 380-382.

<sup>6</sup> LEPIDI (Anm. 5) 1.

<sup>7</sup> Pius X., *Ad diem illum*: „Weil Maria aber alle an Heiligkeit und innerer Vereinigung mit Christus übertrifft und von ihm selbst zur Vollführung des Erlösungswerkes herangezogen wurde, in der Absicht, dass sie schicklicherweise (*de congruo*) für uns verdiene, was er von Rechts wegen (*de condigno*) verdient hat, so ist und bleibt sie die vornehmste Mitwirklerin bei der Gnadenverteilung“ (R. GRABER – A. ZIEGENAUS [Hrsg.], *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849-1988)*, Regensburg 1997, Nr. 144, S. 143).

<sup>8</sup> Eine gute Biographie stammt von Y. CHIRON, *Pio XI (1857-1939)*, Paris 2004; it. *Pio XI. Il papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*, Cinisello Balsamo 2006.

<sup>9</sup> Vgl. HAUKE, Mercier (Anm. 2) 93-107.

<sup>10</sup> Vgl. HAUKE, Mercier (Anm. 2) 93-104. Sechs Exemplare eines privat gedruckten Faszikels wurden am 7.8.1923 dem Kardinalstaatssekretär von dem belgischen Nuntius übersandt (ASV [= Archivio Segreto Vaticano], Segretariato di Stato, A.E.S. [= Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari], Belgio-Lussemburgo, anno 1923-24, P.O. 192, fascicolo 19, n. 3).

<sup>3</sup> *Lumen gentium* 54. 60-62. Zur Geschichte dieser Lehre vgl. M. HAUKE, „La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica“: AA. VV., *Maria, „unica cooperatrice alla Redenzione“. Atti del Simposio sul Mistero della Corredenzione Mariana. Fatima, Portogallo, 3-7 Maggio 2005*, Academy of the Immaculate: New Bedford, Mass. 2005, 171-219; nachgedruckt in: *Immaculata Mediatrix* 6 (2/2006) 137-189; eine deutsche Version des Beitrages erscheint 2007 in der von der Gustav-Siewerth-Akademie (Weilheim-Bierbronn) herausgegebenen Festschrift zum 80. Geburtstag von Papst Benedikt XVI. („Die aktive Mitwirkung Mariens an der Erlösung. Ein geschichtlicher Durchblick“).

<sup>4</sup> Kontrovers sind eher bestimmte Sprachregelungen sowie die seit 1993 aus den USA kommenden Vorschläge für ein neues mariologisches Dogma mit drei verschiedenen Titeln. Dazu M. HAUKE, „*Maria, Gefährtin des Erlösers*“ (*Lumen gentium*, 61). *Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als Forschungsthema*: „Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 6 (2002) 85-121.“

<sup>5</sup> A. LEPIDI, *Num Virgo Maria sit gratiarum omnium, nulla gratia excepta, Mediatrix universalis*, 21. Juli 1916, S. 4: „... Mediator – Redemptor, Sacerdos est unus, Christus solus, non habens alterum in consortium sui. ... Eum solum recognoscit Venerabilis antiquitas; quoniam neminem cum illo Mediatore, Redemptore, Sacerdote et hostia, recognoscit consociatum active in opere Media-

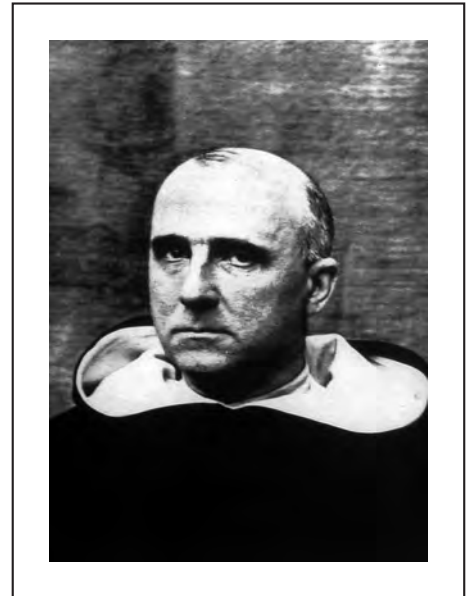
aussagen kundtat<sup>11</sup>, hielt diese Eile freilich für unangemessen und winkte ab<sup>12</sup>.

Besonders eifrig waren die Spanier, deren Kommission im Januar 1924 ihre Arbeit begann<sup>13</sup> und deren Gutachten im April 1925 an den Heiligen Stuhl gesandt wurde: es hat den gewaltigen Umfang von 2500 Seiten; veröffentlicht wurde bislang nur die Zusammenfassung<sup>14</sup>. Die späteren Veröffentlichungen der Gutachter, vor allem die von José María Bover SJ, verglichen mit der vom spanischen Nuntius an Kardinal Gasparri übermittelten Gliederung, gestatten freilich eine weitgehende Rekonstruktion<sup>15</sup>, die hinreichendes Material für eine monographische Studie ergeben würde.

Rätselhaft blieb bislang freilich die personelle Zusammensetzung und das Ergebnis der römischen Kommission, der manche Autoren das Scheitern der Bemühungen Merciers zuschreiben. Aufgrund meiner Nachforschungen im Mercier-Archiv von Mecheln konnte ich bereits 2004 einige neue Daten ans Licht bringen: danach sollte die Kommission aus vier Theologen bestehen, die jeweils von einer der damals bestehenden theologischen Hochschulen in Rom stammten (Gregoriana, Angelicum, Lateran, De Propaganda Fide). Ins Spiel gebracht wurden die Namen des Dominikaners Réginald Garrigou-Lagrange, die des Jesuiten Silvio Fabbri sowie zwei nicht namentlich genannte Theologen des Großen Seminars vom Lateran sowie des Kollegs De Propaganda Fide (die heutige Universität Urbaniana)<sup>16</sup>. Als Vertreter der Lateranhochschule hatte ich den bekannten Kirchenhistoriker Pio Paschini vermutet<sup>17</sup>.

## 2. Die Mitglieder der Römischen Kommission (1924-25)

Nach den Angaben Kardinal Merciers war die Arbeit der Römischen Kommission im April 1925 abgeschlossen<sup>18</sup>, was freilich nicht allgemein bekannt wurde<sup>19</sup>. Die einschlägigen Gutach-



*Réginald Garrigou-Lagrange OP  
(1877-1964)*

ten der Kommission habe ich im Vatikanischen Geheimarchiv nicht gefunden. Ein solcher Fund wäre wohl auch eher unwahrscheinlich gewesen, denn dem Vernehmen nach wurden die Dokumente bereits (spätestens) in den neunziger Jahren auf höhere Weisung hin gesucht und nicht ausfindig gemacht. Die Akten des Geheimarchivs der Zeit Pius' XI. sind für die wissenschaftliche Öffentlichkeit erst seit neuestem zugänglich, aber die einschlägigen Indices (aus den zwanziger Jahren) stehen dem Heiligen Stuhl seit jeher zur Verfügung.

Gefunden habe ich allerdings einige Spuren, die weiter führen. Ausfindig machen konnte ich insbesondere die Schreiben von Kardinal Gasparri an die römischen Hochschulen sowie deren Antworten, in denen die Namen der beteiligten Theologen genannt sind<sup>20</sup>. In den Antwortschreiben der Studienpräfekten werden empfohlen Réginald Garrigou-Lagrange OP (Collegium Angelicum, 24.11.1923), Ettore Baranzini (De Propaganda Fide, 29.11.1923), Silvio Fabbri SJ (Gregoriana, 30.11.1923) sowie Pio Paschini (Römisches Seminar, 15.12.1923)<sup>21</sup>.

Bestätigt wird dadurch meine Vermutung, wonach das von mir in Mecheln aufgefundene, veröffentlichte und kommentierte Gutachten von Garrigou-Lagrange, dem bedeutendsten Theologen unter den Genannten, zu der von Papst Pius XI. errichteten Römischen Kommission gehörte. Der Text, datiert im Februar 1925, spricht sich zugunsten einer dogmatischen Definition aus<sup>22</sup>.

sche Kommission haben schon ihre Arbeit abgeschlossen; die römischen Theologen überprüfen und vervollständigen deren Werk, um es dann dem Urteil des Römischen Pontifex zu unterbreiten“.

<sup>20</sup> Schreiben von Kardinal Gasparri an die Studienpräfekten der Gregoriana, des Collegium De Propaganda Fide, des Römischen Seminars (Lateranhochschule) und des Collegium Angelicum, 18.11.1923 (ASV, Commissione Studio „Mediazione universale di Maria“, 1925, rubrica 105, fasc. 1, p. 70). Bestanden wird darauf, dass der zu bestimmende Theologe kein bekannter Verteidiger der Definierbarkeit von der allgemeinen Gnadenmittlerschaft Mariens sei.

<sup>21</sup> ASV, Commissione Studio „Mediazione universale di Maria“, 1925, rubrica 105, fasc. 1, pp. 71-74. Für die Ernennung des Jesuiten war auch der General des Ordens konsultiert worden. Ein formelles Dekret über die Errichtung der Kommission habe ich (bislang) nicht gefunden, aber die am 29.2.1924 von Édouard Hugon OP nach einer Papstaudienz an Kardinal Mercier übermittelten Informationen (vgl. HAUKE, *Mercier* [Anm. 2] 118f) passen zu den Vorschlägen der römischen Hochschulen.

<sup>22</sup> Vgl. HAUKE, *Mercier* [Anm. 2] 117-123. 180-198 (lateinischer Text); DERS.,

<sup>11</sup> Vgl. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 93-97.

<sup>12</sup> Vgl. Brief Merciers an Kardinal Gasparri, 4.8.1923; Antwort Gasparri an Mercier, 13.8.1923 (der Papst beauftragte ihn mitzuteilen „que pour le moment, aucune publicité ne doit être donnée“ (à ce mémoire) (ASV, A.E.S., Belgio-Lussemburgo, anno 1923-24, P.O. 192, fascicolo 19, nn. 4. 8).

<sup>13</sup> Vgl. Brief des spanischen Nuntius an Kardinal Gasparri, 10.1.1924 (Mitteilung der drei Kommissionsmitglieder) (ASV, Commissione Studio „Mediazione universale di Maria“, 1925, rubrica 105, fasc. 1, p. 76).

<sup>14</sup> Vgl. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 104f; DERS., „Definición dogmática de la mediación universal de María. Iniciativas del cardenal Mercier y sus reflejos en España“; *Scripta de María* 2 (2005) 317-352. Im Vatikanischen Geheimarchiv fand ich (zumindest bislang) nicht das Gutachten, wohl aber den Brief des spanischen Nuntius an Kardinal Gasparri vom 9.3.1925, in dem für den 5.4. 1925 die Übersendung des Dokumentes angekündigt wurde (ASV, Commissione Studio „Mediazione universale di Maria“, 1925, rubrica 105, fasc. 1, pp. 79-80). Neben dem Gutachten wird dort die Übersendung von fünf gedruckten Beiträgen J. M. Bovers SJ versprochen, der auch den größten Anteil an der Erstellung des Gutachtens selbst hatte. In der gleichen Akte findet sich das Schreiben Kardinal Gasparri an den spanischen Nuntius für die Errichtung der spanischen Kommission (18.11.1923) und die Antwort des Nuntius, der dem Kardinalstaatssekretär die Namen der Mitglieder übermittelt (10.1.1924) (rubrica 105, fasc. 1, pp. 70. 76).

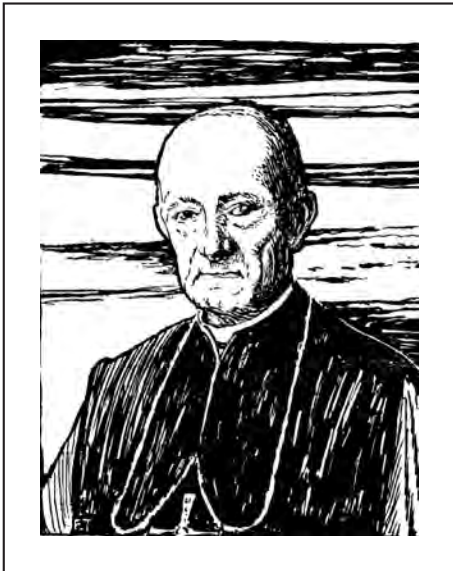
<sup>15</sup> Vgl. die bibliographischen Hinweise bei HAUKE, *Espana* (Anm. 14) 336f. Die Gliederung findet sich in den Archiven (ASV, Commissione Studio „Mediazione universale di Maria“, 1925, rubrica 105, fasc. 1, p. 80; Brief Bovers an Mercier, 5.7.1925, S. 2: Erzbischöfliches Archiv von Mecheln, Mercier XXV, 17).

<sup>16</sup> Vgl. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 117-131.

<sup>17</sup> Vgl. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 119, Anm. 479.

<sup>18</sup> Vgl. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 118f.

<sup>19</sup> A. CAMPANALE, „La Mediatrice universale di tutte le grazie“: *Mater Dei* II/4 (1930) 5-12 (6) meinte noch fünf Jahre später: „Die belgische und die spani-



Pio Paschini  
(1878-1962)

Silvio Fabbri (1857-1940) stammt aus Bombiana (Provinz Bologna), trat 1878 in die Gesellschaft Jesu ein, studierte an der Universität Gregoriana und lehrte dort später vierzehn Jahre lang Moraltheologie, Fundamentaltheologie und Dogmatik. Er starb in Rom am 15. August 1940<sup>23</sup>. 1924 nennt ihn der Katalog der römischen Jesuitenprovinz als Professor für Fundamentaltheologie. Vor zwei Jahren hatte ich mit der Möglichkeit gerechnet, dass sein Gutachten mit einer anonymen Stellungnahme in der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“ identisch sein könnte, deren erster Teil am 25. April 1924 erschien und die eine dogmatische Definition befürwortet<sup>24</sup>. Meine Suche nach einem eventuellen Nachlass in den Archiven der Universität Gregoriana und der römischen Jesuitenprovinz ergab nichts zu unserer Frage. Nach einer Forschung über das Archiv der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“ stammt der anonyme Artikel nicht von Fabbri, sondern von P. Angelo Taverna SJ<sup>25</sup>.

Ettore Baranzini (1881-1968) stammt aus Angera (am Lago Maggiore) und wurde später (1933) Bischof von Syrakus. 1920-33 war er Rektor des Collegio Ambrosiano (heute „Collegio Lombardo“)<sup>26</sup>. 1923 lehrte er am Collegium De Propaganda Fide<sup>27</sup>. Der aus der Mailänder Diözese stammende Bischof wurde einer breiteren Öffentlichkeit bekannt, als er (gemeinsam mit den

anderen sizilianischen Bischöfen) das Tränenwunder eines Marienbildes in Syrakus 1953 anerkannte. Sein Nachlass in der Erzbischöflichen Bibliothek von Syrakus harrt noch einer genauen Katalogisierung, aber ein Dokument über die Mittlerschaft Mariens aus den 20er Jahren ist nach der Auskunft eines kundigen Mitarbeiters bislang nicht aufgetaucht. Es fällt freilich auf, dass Erzbischof Baranzini, im Unterschied zu zahlreichen anderen Bischöfen Italiens, bei den Vorbereitungen des Zweiten Vatikanums das Thema der Mittlerschaft Mariens nicht zur Sprache bringt<sup>28</sup>. Sein pastorales Schrifttum konnte ich im Blick auf diese Frage noch nicht untersuchen.

Pio Paschini (1878-1962), aus Tolmezzo (Friaul), studierte am Erzbischöflichen Seminar von Udine (1895-98) sowie, als Alumne des Lombardischen Seminars, an der römischen Universität Gregoriana, wo er eine *laurea* in Kirchenrecht erwarb (1898-1900)<sup>29</sup>. 13 Jahre verbrachte er dann, nach seiner Priesterweihe, als Professor für Kirchengeschichte in Udine sowie 36 Jahre an der Lateranhochschule. Papst Pius XI. schätzte ihn. 1932-57 war er Rektor der Lateranuniversität und seit 1948 Herausgeber des Lexikons *Enciclopedia Cattolica* (einem italienischen Pendant zum „Lexikon für Theologie und Kirche“). Paschini, so sein bekanntester Schüler, Michele Maccarone (1910-93), liebte keine theologischen Höhenflüge, sondern betonte sehr nüchtern die ihm zugänglichen geschichtlichen Fakten<sup>30</sup>. 1954 ernannte ihn Papst Pius XII. zum Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Wissenschaften. 1958 wurde er von Johannes XXIII., einem früheren Professorenkollegen Paschinis, mit einem persönlichen Besuch geehrt und kurz vor seinem Tode, als Zeichen der Wertschätzung für seine Verdienste, zum Bischof geweiht (1962). Die Veröffentlichung seines 1945 erstellten Werkes über Galileo Galilei wurde seinerzeit vom Heiligen Offizium nicht für opportun gehalten; es wurde erst 1964 gedruckt und in den Fußnoten der konziliaren Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute erwähnt als Beleg für die legitime Autonomie der Wissenschaften, die dem Glauben nicht widerspricht<sup>31</sup>.

„Das Gutachten von Garrigou-Lagrange zur dogmatischen Definition der universalen Mittlerschaft Mariens: Einführung, Text und Kommentar“: *Doctor Angelicus* 4 (2004) 37-90.

<sup>23</sup> Vgl. die Angaben im *Catalogus personarum primus*, Archivium Romanum Societatis Iesu (ARSI), Borgo Santo Spirito 4, 00195 Roma-Prati. Für wertvolle Ratschläge danke ich dem Archivar, P. Yoldi SJ.

<sup>24</sup> Dazu HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 124-126.

<sup>25</sup> So nach der freundlichen telefonischen Mitteilung von Kardinal Roberto Tucci SJ (16.10.2006). Die zugrunde liegende Forschung, die vor einigen Jahrzehnten erstellt wurde – so Kardinal Tucci – bietet keine letzte Gewissheit, habe sich aber bisher stets als zutreffend erwiesen. P. Silvio Fabbri taucht auch sonst nicht als Autor von Beiträgen in der „Civiltà Cattolica“ und der „Casa degli Scrittori“ auf. Bei einer Konsultation des Italienischen Verbundkataloges (Buchveröffentlichungen) fand ich folgenden Hinweis: ANGELO TAVERNA, *Maria Mediatrice* (S.O.S. Ser. 5), Chieri (Torino) 1945, 32 pp. Diese Veröffentlichung deckt sich inhaltlich mit dem anonymen Artikel von 1924. Fabbri als dessen Verfasser ist also definitiv auszuschließen.

<sup>26</sup> Vgl. *Il Pontificio Seminario Lombardo nel Centenario della fondazione*, Rom 1965, 38-48.

<sup>27</sup> Mündlicher Hinweis des Verantwortlichen für das Historische Missionsarchiv der Universität Urbaniana.

<sup>28</sup> Bedanken möchte ich mich für die Auskunft von don Sebastiano Amenta von der Erzbischöflichen Kurie von Syrakus, der mir in einem Email mitteilte: „Non ricordo di aver ‚incontrato‘, almeno uno schema, scritti del periodo di Rettorato al Lombardo, circa la mediazione di Maria. Di certo, a differenza di molti altri vescovi, tra i quali credo mons. Clemente Gaddi (poi suo coadiutore), non accenna a questo tema quando, nella fase preparatoria al Concilio Vaticano II, scrive i ‚vota‘ della Arcidiocesi di Siracusa“. Die Voten Baranzinis für die Vorbereitung des Zweiten Vatikanums enthalten nichts Marianisches: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series I (Antepreparatoria), Bd. II/6, Vatikanstadt 1960, 458f. Vgl. demgegenüber die Übersicht der Voten zur geistlichen Mutterschaft und universalen Mittlerschaft Mariens auf Weltebene: op. cit., Appendix Bd. II/1, Vatikanstadt 1961, 133-137. Die dort versehentlich auf Syrakus in Sizilien bezogenen Voten (*Syracusana*) (S. 133; 135f) beziehen sich in Wirklichkeit auf Syrakus in den USA, ein Suffraganbistum von New York (*Syracusan*); vgl. op. cit., II/3, Vatikanstadt 1960, 614f. Zu den Voten italienischer Bischöfe bezüglich der universalen Mittlerschaft Mariens s. a. S. M. PERRELLA, I „vota“ e i „consilia“ dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II, Rom 1994, 238-246; A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II*, Rom 1997.

<sup>29</sup> Zu den biographischen Daten vgl. M. MACCARONE, *Mons. Pio Paschini. Vescovo titolare di Eudossia*, Rom 1962; DERS., „Mons. Pio Paschini (1878-1962)“: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 17 (1963) 181-304; DERS., „Mons. Paschini e la Roma ecclesiastica“: DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER IL FRIULI (Hrsg.), *Atti del Convegno di Studio su Pio Paschini nel centenario della nascita 1878-1978*, Vatikanstadt s.a. (1979?), 49-93; im gleichen Band: P. BERTOLLA, „Paschini nel seminario di Udine“, 35-48.

<sup>30</sup> M. MACCARONE (1962) (Anm. 29) 9f.

<sup>31</sup> *Gaudium et spes* 36, Anm. 7. Dazu M. MACCARONE (1979) (Anm. 29) 75-92.

Als Mariologe ist Paschini nicht hervorgetreten. Die einzige Veröffentlichung, die sich thematisch mit der Gottesmutter befasst, betrifft die Verehrung Mariens in der alten Kirche (die Forschungsschwerpunkte Paschinis waren das Altertum sowie das 15. und 16. Jh.)<sup>32</sup>. Interessant ist dabei ein Hinweis auf den Parallelismus zwischen Maria und Eva bei den Kirchenvätern. Durch die Väter werde der frühen Christenheit „die unmittelbare und vollkommene Mitarbeit Mariens bei der von Christus gewirkten vollständigen Wiederherstellung zugunsten des Menschengeschlechtes vorgestellt“<sup>33</sup>. Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung dürfe demnach für Paschini selbstverständlich gewesen sein. Auf die Universalität der Gnadenvermittlung geht der kurze Artikel freilich nicht ein. Weitere Informationen finden sich möglicherweise über den Nachlass im Archiv der Lateranuniversität.

### 3. Eine deutsche Dogmatiker-Kommission im Auftrag der Bischofskonferenz (1925-26)

Für die Ergebnisse der Römischen Kommission ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur eine Zwischenbilanz möglich. Das gleiche gilt für die Gutachten einer bislang unbekanntenen Kommission zum gleichen Thema, die 1925-26 im Auftrag der deutschen Bischöfe arbeitete. Die Spur dazu fand ich ebenfalls im Vatikanischen Geheimarchiv. Bereits 2004 wurde bekannt, dass im Jahre 1922 die deutsche Bischofskonferenz über die Vermittlung des Kölner Kardinals Karl Josef Schulte (1871-1941)<sup>34</sup> die Anliegen Merciers aufgenommen hatte und von Martin Grabmann (unter Mitarbeit anderer Theologen) ein Gutachten über Maria als „Mittlerin aller Gnaden“ erwartete<sup>35</sup>. Eine Verbindung mit dem römischen Staatssekretariat (wie für die drei päpstlichen Kommissionen in Belgien, Spanien und Rom) gab es dabei offenbar nicht. Schon in einem Brief vom 26.11.1922 an Mercier erwähnt Kardinal Schulte ein Protokoll der deutschen Bischofskonferenz, worin bereits eingelaufene (welche?) und noch einzuholende Gutachten deutscher Theologen, wobei namentlich (neben Grabmann) der Münsteraner Dogmatiker Franz Diekamp und der Paderborner ehemalige (1903-1917) Professor für Philosophie (!) Bernhard Funke (1863-1933) erwähnt wurden<sup>36</sup>.

Dass die deutschen Bischöfe nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges eine von dem belgischen Kardinal Mercier stammende Initiative mit Begeisterung aufnehmen würden, war freilich kaum zu erwarten: der Überfall auf Belgien wurde damals in Deutschland als berechtigter Präventivkrieg gegenüber Frankreich angesehen; die deutschen Bischöfe waren befremdet von dem bewaffneten Widerstand Belgiens, den Mercier (1914) in ei-

nem flammenden Hirtenbrief befürwortet hatte, während sie (ebenso wie Papst Benedikt XV.) eine neutrale Haltung des belgischen Kirchenfürsten im Ersten Weltkrieg vorgezogen hätten<sup>37</sup>. Im Vatikanischen Geheimarchiv fand ich außerdem einen Brief Kardinal Merciers an Kardinal Gasparri: der Kardinalstaatssekretär Pius' XI. hatte die Klagen Kardinal Schultes über das brutale Verhalten der französischen und belgischen Truppen bei der gewaltsamen Besetzung der Ruhr 1923 in Erinnerung gebracht. Mercier hielt die Beschwerden Schultes nicht für glaubwürdig und verlangte innerhalb einer zweiwöchigen Frist Beweise<sup>38</sup>. Bald nach diesem Schreiben unternahm Kardinal Schulte „eine Reise nach Rom in kirchlichen Angelegenheiten“; dabei ging es wahrscheinlich um die „Vertretung von Interessen der Reichsregierung hinsichtlich des Ruhrkampfes“<sup>39</sup>. Auch diese politischen Schwierigkeiten dürften die Bereitwilligkeit der deutschen Bischöfe kaum erleichtert haben.

Ein Gutachten Grabmanns (als solches nicht erkennbar) wurde am 14. Juni 1925 im Eichstätter „Klerusblatt“ veröffentlicht<sup>40</sup>. Grabmann, der sich auf Scheeben beruft, sieht keine Probleme in einer Beteiligung Mariens am Erlösungswerk. Nicht klar ist ihm hingegen, ob die universale Reichweite der Fürbitte Mariens wirklich eine Offenbarungswahrheit darstellt und nicht nur eine plausible theologische Meinung. Der Schrift- und Traditionsbeweis sei gründlicher zu führen als bisher. Außerdem sollten vor einer eventuellen dogmatischen Definition in der Mariologie erst einmal die einschlägigen Abklärungen in der Christologie erfolgen, insbesondere über die stellvertretende Genugtuung Christi und die Universalität der Verdienste des Erlösers.

Diese Haltung Grabmanns setzte sich dann auch in der Arbeit der Dogmatiker-Kommission durch, die wenige Monate nach der eben skizzierten Veröffentlichung errichtet wurde. Im Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz vom 19.8.1925 heißt es:

„Der Bischof von Meissen [Dr. Christian Schreiber] wird mit einer Kommission von Dogmatikern (z.B. Grabmann, Diekamp, Junglas, Abt Zeller) die Frage über die Unterlagen und Voraussetzungen für Förderung einer *Dogmatisierung der Lehre: Maria mediatrix omnium gratiarum* prüfen und ein Gutachten vorbereiten“<sup>41</sup>.

Diese Beratungen sind ein Jahr später abgeschlossen (10.8.1926):

„Nach einem zusammenfassenden Referat über die eingeholten Gutachten zu der Frage der Definierbarkeit der Lehre *Maria mediatrix omnium gratiarum* einigt sich die Konferenz auf folgende Vorschläge:

1. Die Konferenz ist der Ansicht, dass zunächst eine Ergänzung und Vervollständigung des Traditionsbeweises zu erstreben sei;
2. es erscheint der Wunsch berechtigt, dass eine Definition nicht erfolge ohne gleichzeitige oder vorhergehende genauere Aussprache über den gesamten Inhalt der kirchlichen Lehre von der Mittlerschaft Christi;

<sup>32</sup> P. PASCHINI, „*La Madre di Dio nell'antico culto cristiano*“: *Mater Dei* III/6 (1931) 7-12 (die Zeitschrift „*Mater Dei*“ erschien anlässlich des 1500jährigen Jubiläums des Konzils von Ephesus, das Maria feierlich als „Gottesmutter“ definierte). Vgl. die Paschini-Bibliographie bei M. MACCARONE (1962) (Anm. 29) 23-43.

<sup>33</sup> P. PASCHINI (Anm. 32) 8: „con essi viene presentata alla cristianità, ancora nascente, la collaborazione immediata e perfetta di Maria nella riparazione completa, operata dal Cristo, a vantaggio del genere umano“.

<sup>34</sup> Vgl. *In obsequium Christi. Gedenkausstellung des Historischen Archivs des Erzbistums Köln zum 50. Todestag von Karl Joseph Kardinal Schulte*, Historisches Archiv des Erzbistums Köln: Köln 1991.

<sup>35</sup> Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 42f.

<sup>36</sup> Vgl. *ibd.*; H. R. DROBNER, „*Die Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn 1773-1989*“: *Theologie und Glaube* 80 (1990) 419-441 (427). Funke hat über ein dogmengeschichtliches Thema promoviert: B. FUNKE, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury* (Kirchengeschichtliche Studien 6,3), Münster 1903.

<sup>37</sup> *Ibd.*

<sup>38</sup> Schreiben Merciers an Gasparri, 20.2.1923 (ASV, A.E.S., Germania, anno 1922-36, P.O. 522, fasc. 29, pp. 50-51).

<sup>39</sup> *In obsequium Christi* (Anm. 34) 113 (Zeittafel, Eintrag zu April/Mai 1923).

<sup>40</sup> M. GRABMANN, „*Bemerkungen zur Frage nach der Definierbarkeit der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias*“: *Klerusblatt* 6 (1925) 189-192; dazu M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 2) 136-139.

<sup>41</sup> Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz vom 18.-20.8.1925, S. 6 (gedruckter Text) (ASV, A.E.S., Germania, anno 1922-36, P.O. 522, fasc. 29, p. 66).

3. der mit Prüfung der Frage betrauten offiziellen Kommission mögen die eingeholten Gutachten übersandt werden. – Der Bischof von Meissen übernimmt es, eine Übersicht über die in den Gutachten eingeholten Ansichten den Konferenzmitgliedern zuzustellen<sup>42</sup>.

In den nachfolgenden gedruckten Protokollen der Bischofskonferenz von 1927 und 1928 wird auf das Thema der Mittlerschaft Mariens kein Bezug mehr genommen<sup>43</sup>. Nichtsdestoweniger bieten die nun vorliegenden Daten die Möglichkeit zu einer weiteren Forschung, die voraussichtlich noch einige Zeit beanspruchen wird. Die Unterlagen Bischof Schreibers (1872-1933) gingen leider im Kriege verloren<sup>44</sup>. Gut bekannt ist, neben dem Gutachten Grabmanns vom Juni 1925, die Haltung des Münsteraner Dogmatikers Franz Diekamp (1864-1943), auch wenn sein Nachlass im Bombenhagel des Zweiten Weltkrieges vernichtet wurde. Er hält die universale Gnadenmatterschaft Mariens 1930 für „wahrscheinlich“ (1939 „sehr wahrscheinlich“), und eine dogmatische Definition erscheint ihm möglich. 1939 lehnt er freilich, im Anschluss an Heinrich Lennerz, eine unmittelbare Mitwirkung Mariens an der Erlösung ab; diese Position ist mittlerweile durch das Zweite Vatikanum und das Lehramt Johannes Pauls II. überwunden<sup>45</sup>. Die übrigen im erwähnten Protokoll der

Bischofskonferenz von 1925 (nur als Beispiele) genannten Namen beziehen sich auf Johann Peter Junglas (1876-1937), Professor für Dogmatik in Bonn, und Abt Laurentius Zeller OSB aus Trier, der zuvor im Kloster Seckau wirkte. Diese Spuren sind weiter zu verfolgen. Das Material über die Diskussion im deutschen Sprachraum dürfte ausreichen für eine Monographie.

#### 4. Zukunftsperspektiven

Die noch weiter zu betreibenden Nachforschungen werfen neues Licht auf die wichtigste Streitfrage in der Mariologie der Gegenwart, auch wenn manche sachlichen Gegensätze der 20er Jahre inzwischen durch das Lehramt des Zweiten Vatikanums und Papst Johannes Pauls II. entschärft worden sind. Maria, die „neue Eva“, hat auf mütterliche Weise teil an der einzigen Mittlerschaft Christi. Dass diese mütterliche Vermittlung eine universale Reichweite hat, gehört mittlerweile zum ordentlichen kirchlichen Lehramt. Dies zeigt beispielsweise ein Blick auf die Fußnoten (!) des Zweiten Vatikanums: obwohl der konziliare Text selbst nur allgemein von der geistlichen Mutterschaft Mariens für alle Auserwählten spricht und eine von zahlreichen Konzilsvätern gewünschte dogmatische Klärung vermeidet, nehmen die Fußnoten auf eine ganze Reihe von Aussagen Bezug, die sich mit hinreichender Klarheit zur allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens äußern<sup>46</sup>. Sollte die Kirche irgendwann einmal in der Zukunft zur mütterlichen Mittlerschaft Mariens in Christus (oder zu ihrer geistlichen Mutterschaft) ein Dogma definieren wollen, bräuchte sie im Grunde nur die in den Fußnoten des Zweiten Vatikanums zitierten Quellen zusammenzufassen. Zum Zuge kommen würde dabei gewiss auch eine theologische Vertiefung, wie sie bereits in den Lehraussagen von Papst Johannes Paul II. vorliegt. Ob die Lehre des ordentlichen Lehramtes auch feierlich definiert wird, ist freilich für die Glaubenslehre nicht das Entscheidende. Die Verfasser hält eine zukünftige Lehrentscheidung zwar, langfristig gesehen, für überaus hilfreich, aber auch unabhängig von einem definierten Dogma bietet die universale Mittlerschaft Mariens reichen Stoff für das theologische Nachdenken und das christliche Leben. „Du Herrin bist so groß und auch so mächtig, dass, wer die Gnade sucht, doch ohne dich, zum Wunsche fliegen will, doch ohne Flügel“<sup>47</sup>.

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

#### IMPRESSUM

**Verleger:**

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

**Herausgeber und Redakteur:**

Dr. Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln  
E-mail: DavidBergerK@aol.com

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

**Internetseite:** www.theologisches.net

**Produktion:**

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

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

**Für Auslandsüberweisungen:**

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

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

ISSN 1612-6165

ZIEGENAUS (Hrsg.), Totus tuus. *Maria in Leben und Lehre Papst Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 125-174.

<sup>46</sup> Lumen gentium 62. Die in Anm. 186 genannten Texte aus den griechischen Vätern (Andreas von Kreta, Germanus von Konstantinopel und Johannes von Damaskus) gehören zu den ältesten Zeugnissen für die universale Gnadenvermittlung der Gottesmutter. Die in Anm. 187 angeführten Stellen aus den Lehrschreiben von Leo XIII. und Pius X. sind in deutscher Übersetzung nachzulesen bei GRABER – ZIEGENAUS (Anm. 7), Nr. 100f (Leo XIII., Enzyklika *Adiutricem populi*; cf. ASS 15, 1895-96, 303), 143f (Pius X., Enzyklika *Ad diem illum*; cf. DH 3370); für die Stellen aus der Enzyklika Pius' XI., *Miserentissimus Redemptor*, und der Radiobotschaft Pius' XII. vom 13. Mai 1946 an die Gläubigen in Fatima siehe AAS 20 (1928) 178; 38 (1946) 266.

<sup>47</sup> Dante, *Paradies* XXXIII, 13-15. Vgl. Johannes Paul II., *Apost. Schreiben, Rosarium Virginis Mariae* (2002), Nr. 16. Siehe auch u. a. Enzyklika *Redemptoris Mater* Nr. 40, 45, 47; HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung* (Anm. 45) 168-174.





ULRICH FILLER

## Die Möglichkeit des Kommunionempfangs für evangelische Christen – eine Anfrage an die sakramentale Struktur der Kirche

### War Roger Schutz katholisch?

Die französische Zeitung „Le Monde“ verbreitete am 5. September d. J. eine Meldung, die geeignet war, manchen katholischen Geistlichen erleichtert aufatmen zu lassen: Nach Angaben des französischen Historikers Yves Chiron sei der 2005 ermordete Gründer der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé, Roger Schutz, bereits 1972 zur katholischen Kirche übergetreten.<sup>1</sup> Aufatmen konnten besonders die Seelsorger, die in der Frage nach der Möglichkeit des Kommunionempfangs für evangelische Christen in ihren Gemeinden bislang eine streng ablehnende Haltung vertraten – sie kamen ja spätestens seit dem April 2005 in eine gewisse Erklärungsnot, als bei der Beisetzungsfest von Papst Johannes Paul II. der damalige Kardinaldekan Joseph Ratzinger und heutige Papst Benedikt XVI. dem Protestanten Frère Roger vor den Augen der Weltöffentlichkeit die Kommunion reichte.

Die Nachricht von seiner angeblichen Konversion ist nicht neu, solche Gerüchte wurden immer wieder verbreitet und fanden nicht zuletzt in der ebenfalls immer wieder kolportierten Meldung Nahrung, daß Roger Schutz wohl seit 25 Jahren im Petersdom regelmäßig die hl. Kommunion empfing.<sup>2</sup>

Auf der anderen Seite wurde die Nachricht der angeblichen Konversion sofort von dem neuen Leiter des ökumenischen Zentrums bestritten. Der Nachfolger von Schutz, Frère Alois, bekräf-

tigte, daß Frère Roger niemals „formell“ übergetreten sei und einen solchen Schritt auch nicht hätte verheimlichen wollen.<sup>3</sup>

Bereits am 22. September 2005 erklärte die Glaubenskongregation auf eine entsprechende Anfrage des „Netzwerks Katholischer Priester“ hin, daß der Kommunionempfang von Roger Schutz versehentlich erfolgt sei und deshalb – „um Unklarheiten zu vermeiden“ – bei dem Amtsantritt von Papst Benedikt XVI. vor der Kommunionausteilung verkündet wurde, daß nur katholische Christen, die in der rechten Weise disponiert sind, den Leib des Herrn empfangen können.<sup>4</sup>

### Die Frage nach der „eucharistischen Gastfreundschaft“ spaltet die Kirche

Die aktuelle Diskussion über die angebliche Konversion von Roger Schutz und die Frage nach der Deutungshoheit über sein Verhalten fokussieren ein großes Problem unserer Tage. Es geht ja nicht nur darum, daß Geistliche in der Pfarrseelsorge, die immer wieder mit dem Wunsch nach dem Kommunionempfang für evangelische Christen (bzw. mit einer bereits bestehenden ent-

<sup>3</sup> Vgl. „Keine Konversion“, in: Die Tagespost Nr. 108, 9. September 2006 – und: „Die Erläuterung der ‚Communauté de Taizé‘ über den persönlichen Weg Frère Rogers – Keine Konversion, sondern Versöhnung vom 14. September 2006“ (www.zenit.org)

<sup>4</sup> Vgl. <http://priesternetzwerk.net/antwort.pdf>. Letztlich ist die Frage, ob Schutz konvertierte, für diese Diskussion auch gar nicht relevant. Selbst wenn sich die Meldung über die angebliche Konversion bestätigt, so ist doch das öffentliche Bekenntnis zum katholischen Glauben ausgeblieben. Die entstandene Verwirrung und Unsicherheit, die der öffentliche Kommunionempfang auslöste, würde sich wahrscheinlich im Gegenteil eher noch verstärken.

<sup>1</sup> Vgl. „War Frère Roger doch katholisch?“ in: Die Tagespost Nr. 107, 7. September 2006

<sup>2</sup> Ebd.

sprechenden Praxis) konfrontiert werden, psychologisch betrachtet einen schwereren Stand haben, wenn sie ihre Ablehnung begründen wollen (denn es ist ja auch wirklich nicht recht einzusehen, wieso dem evangelischen Herrn Schutz aus dem französischen Taizé das gewährt werden darf, was dem evangelischen Herrn Maier aus dem rheinischen Köln nicht erlaubt ist). Es geht vielmehr auch vor allem darum, daß die Frage nach der sog. „Interkommunion“ deutlich macht, wie uneinig und zerrissen die katholische Kirche zumindest in ihren deutschen Gläubigen und Amtsträgern ist. Ein gutes Beispiel dafür ist der offene Brief vom 15. Dezember 2003, in dem 108 Pfarrer der „Arbeitsgemeinschaft Rottenburg (AGR)“ aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart – mithin ein Sechstel des Diözesanklerus! – forderten, daß Einladungen an ökumenisch engagierte evangelische Christen zur katholischen Kommunion erlaubt sein müßten. Die Eucharistie – so der Brief – müsse für Gemeinschaft und nicht für Ausgrenzung und Ausschluß stehen. Weiterhin erfährt man, daß bei konfessionsverschiedenen („konfessionsverbindenden“) Paaren und Familien die eucharistische Gastfreundschaft „bereits gute Praxis in unseren Gemeinden“ sei.<sup>5</sup> Auch wenn in anderen deutschen Diözesen die Geistlichen sich nicht in solch offensiver Form für „eucharistische Gastfreundschaft“ stark machen und manche Bischöfe sich konsequent für die katholische Lehre einsetzen<sup>6</sup>, muß man doch davon ausgehen, daß die im offenen Brief erwähnte „gute Praxis“ auch in unseren Gemeinden stillschweigend Einzug gehalten hat. Dies belegen unzählige Beispiele aus der Pfarrseelsorge – immer wieder erhält man z.B. Hinweise darauf, daß eine ganze Reihe evangelischer Christen regelmäßig die hl. Messe mitfeiern und auch die hl. Kommunion empfangen. Oft ist es so, daß in diesen Fällen die konfessionellen Verhältnisse zumindest dem Zelebranten gar nicht bekannt sind. Ein weiteres Beispiel sind die Gottesdienste zu besonderen Anlässen (z.B. Exequien), bei denen schnell deutlich wird, daß der Problembereich nicht nur auf die Frage nach dem Kommunionempfang für Nichtkatholiken beschränkt bleibt, sondern daß überhaupt die Frage nach der rechten Disposition und der Art und Weise des Kommunionempfangs in unseren Gottesdiensten eine virulente ist, die gleichwohl heute in den allergrößten Teilen der Pfarrseelsorge faktisch überhaupt keine Rolle spielt. Schließlich sei noch der Hinweis gestattet auf die schwierige pastorale Situation, in die Spender und Empfänger gebracht werden, wenn die Spendung der hl. Kommunion verweigert werden muß. Oft bleiben Folgen wie Empörung und Verbitterung bei Gläubigen, Beschwerden beim Ordinariat und Vorwürfe wegen angeblich mangelnder pastoraler Befähigung nicht aus und verschärfen die ohnehin belastende Situation.

### **Die Verdunstung des Glaubenswissens schreitet voran: ein Beispiel**

Die Uneinigkeit und Zerrissenheit, die hier deutlich wird, hat ihren Ursprung auch in der weitreichenden Verdunstung der – bis in die letzte Generation hinein selbstverständlichen – Grundlagen

<sup>5</sup> Vgl. Der Fels, 2/2004, 57.

<sup>6</sup> So reagierte der Kölner Erzbischof Kardinal Meisner im Februar 2004 umgehend auf eine Unterschriftenaktion von Katholiken seines Erzbistums, indem er die kirchliche Lehre bekräftigte und zugleich ein Papier der Synode der evangelischen Kirche im Rheinland vom Januar 2004 kritisierte, nach dem niemand vom Abendmahl ausgeschlossen werden dürfe. Kardinal Meisner zeigte sich bestürzt über den Rückgang katholischen Glaubenswissens, der aus der Unterschriftenaktion deutlich werde. Vgl. [http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel\\_anzeige.asp?ID=7478](http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=7478).

des katholischen Glaubenswissens. Ein unfreiwilliges Zeugnis dafür gab im Dezember 2005 eine Schwester der „Benediktinerinnen vom Heiligsten Sakrament“ in einem Zeitungsartikel, der den Umgang mit der „eucharistischen Gastfreundschaft“ in ihrer Kölner Klostersgemeinschaft thematisiert.

Die Ordensschwester, die immerhin einer Gemeinschaft angehört, die in besonderer Weise der Verehrung der Eucharistie gewidmet ist, beschreibt einen Konflikt über die Frage, ob sie anlässlich eines Besuchs bei Freunden ihre Sonntagspflicht nicht auch durch die Teilnahme an einem evangelischen Gottesdienst erfüllen könne. Freimütig führt sie aus, sie könne „nicht die Höherwertigkeit der katholischen Messe einsehen“, für sie „sei der Gottesdienst in der freikirchlichen Gemeinde immer ein vollgültiger Sonntagsgottesdienst gewesen.“<sup>7</sup>

Natürlich handelt es sich hier um die Meinung einer einzelnen Schwester, die man nicht ohne weiteres auf den ganzen Konvent beziehen kann. Aber andererseits ist diese Überzeugung leider kein Einzelfall, sondern illustriert treffend einen unter katholischen Christen immer größer werdenden Trend, der keinen substantiellen Unterschied mehr zwischen der katholischen Meßfeier und einem protestantischen Gottesdienst sieht. – „Wir glauben doch alle an denselben Gott!“ Vor diesem Hintergrund wirkt die Frage nach den Hindernissen, die dem Kommunionempfang nichtkatholischer Christen entgegenstehen, natürlich kleinkariert und überflüssig. In der Regel deckt sich diese Einstellung, die ja auch in dem offenen Brief der Rottenburger Pfarrer zum Ausdruck kommt, mit der heute vorherrschenden protestantischen Auffassung, nach der alle Getauften, gleich welcher Konfession, zum Empfang des Abendmahls eingeladen sind.<sup>8</sup>

### **Ist die Kirche in Wirklichkeit gar nicht so streng? Drei Versuche, die Ausnahmen zu begründen**

Das weltweite Aufsehen, das der Kommunionempfang von Roger Schutz im April 2005 auf dem Petersplatz hervorgerufen hat, führte zu verschiedenen Versuchen, dieses Ereignis und die damit verbundene Frage nach der Möglichkeit des Kommunionempfangs für evangelische Christen im Einklang mit der geltenden kirchlichen Lehre zu erklären. Drei Beispiele dafür aus dem vergangenen Jahr sollen hier untersucht werden.

### **Guido Horst: „Ökumene der Frommen“**

Der Journalist Guido Horst hat im Juni 2005 in der Zeitung „Die Tagespost“ einen Kommentar zu diesem Thema veröffentlicht.<sup>9</sup> Zunächst beschreibt der Autor, wie hierzulande bei verschiedenen Gelegenheiten lautstark eine allgemeine „eucharistische Gastfreundschaft“ eingefordert wird, die er aber als Symptom einer Glaubenskrise ablehnt. Von dieser falsch verstandenen „Ökumene der Massen“ oder „Ökumene der Schlagworte“ unterscheidet er die „Ökumene der Frommen“, die z.B. am Kommunionempfang von Schutz sichtbar wird, den Ratzinger bewußt zur Kommunion eingeladen habe. Die Angemessenheit dieses Tuns begründet Horst einmal durch die „Selbstprüfung“ und „Ausdrücklichkeit“, durch die sich dieser Kommunionempfang

<sup>7</sup> Vgl. Gabriele Funkschmidt, Eine gelungene Kompromißlösung. Vom Umgang mit der eucharistischen Gastfreundschaft in einer benediktinischen Gemeinschaft, in: Die Tagespost Nr. 151, 20. Dezember 2005

<sup>8</sup> So die offizielle protestantische Haltung, vgl. etwa: Winrich Clasen u.a. (Hg.), Evangelischer Taschen Katechismus (Rheinbach 2001), 184.

<sup>9</sup> vgl.: <http://kath.net/detail.php?id=10732>.

von dem unüberlegten Strömen der Massen zum Sakrament unterscheidet. Zum anderen ist entscheidend, daß Schutz an die Eucharistie glaube, „wie das die Katholiken tun“.

Abgesehen von der Frage, ob der Glaube an die Eucharistie „wie das die Katholiken tun“ eine in unserem Zusammenhang ausreichende Bedingung darstellt<sup>10</sup>, ist diese Argumentation aber auch in sich nicht schlüssig. Denn mit welchem Recht wird Jupp Schmitz und Gretchen Maier und allen Betroffenen, die wir nicht aus der Zeitung kennen, und die somit leider das Pech haben, zur „Masse“ zu gehören, Ernsthaftigkeit, Frömmigkeit, und echte Glaubensüberzeugung abgesprochen? Und sicher soll hier auch nicht statt einer „Ökumene der Frommen“ einer „Ökumene der Prominenten“ das Wort geredet werden. Wer aber nach wahrer „ökumenischer Frömmigkeit“ sucht, findet sie z.B. bei aufrechten, evangelischen Christen, die tatsächlich den katholischen Glauben weitestgehend teilen, aber aus mancherlei Rücksicht, z.B. auf Familienangehörige, (noch) nicht konvertieren wollen. Auch als regelmäßige Meßbesucher bleiben sie – auch unter Schmerzen – den Sakramenten fern. Jeder wird zustimmen müssen, daß eine solche bemerkenswerte Haltung ein Zeugnis für den wahren katholischen Glauben darstellt, das unseren Respekt verdient.

#### **Schwester Gabriele Funkschmidt:**

##### **„Das Gewissen des Einzelnen ist gefordert“**

Einen ähnlichen Weg, das Thema „Kommunionempfang für Nichtkatholiken“ aufzugreifen und eine Lösung zu finden, stellen die Kölner Benediktinerinnen in dem bereits zitierten Artikel vor. Die Autorin beschreibt, wie sie nach der Beschäftigung mit diesem Thema zu der Schlußfolgerung gelangt: „Wir mußten feststellen, daß das, was in den Medien immer wieder zu lesen war als ‚Der Heilige Vater meint und möchte‘ so gar nicht zutrifft und oft nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmt. Denn es gibt in der Frage ein Sowohl-als-auch: Es ist richtig, daß die Kommunion den Mitgliedern der katholischen Kirche vorbehalten ist, aber es gibt auch Umstände, die ein berechtigtes Abweichen von dieser Regel ermöglichen. Diese Spannung auszuhalten, die Ausnahmen anzuerkennen, ohne sie damit aber sofort zu verallgemeinern, das wurde uns als Aufgabe deutlich.“

Hier muß man fragen: Wenn es berechnete Umstände für eine Ausnahme gibt (sie also nach Maßgabe des kirchlichen Rechts gestattet ist) – welche Spannung muß dann ausgehalten werden? „Spannung auszuhalten“ und „Ausnahmen anzuerkennen, ohne sie damit aber sofort zu verallgemeinern“ – das bedeutet doch eigentlich, daß hier von unberechtigten Ausnahmen die Rede ist.

In einem auf den Gästezimmern des Klosters ausliegenden Brief laden die Schwestern ihre Gäste ein, die Regeln der Kirche zu achten und das eigene Gewissen zu prüfen (wogegen gar nichts einzuwenden ist). Allerdings stellen sie dann die Entscheidung über den Kommunionempfang in die Verantwortung des

Einzelnen: „Aber diese Regeln sehen auch begründete Ausnahmen vor, in denen ein Kommunionempfang erlaubt sein kann. Die Kirche spricht im Zusammenhang mit diesen Ausnahmen davon, daß es darum geht, ‚einem schwerwiegenden geistlichen Bedürfnis einzelner Gläubiger im Hinblick auf das ewige Heil entgegenzukommen.‘ (Ecclesia de Eucharistia, Nr. 45). Ob begründete Ausnahmen vorliegen, dies zu beurteilen steht uns ebenfalls nicht zu. In jedem Fall ist die Teilnahme an der Kommunion eine das ganze Gewissen des Menschen fordernde Entscheidung, unabhängig von seiner Konfession, denn auch ein Katholik wird ja aufgefordert, die entsprechenden Vorgaben zu beachten.“<sup>11</sup>

Die Argumentation der Benediktinerinnen bleibt auch hier im entscheidenden Punkt zu indifferent. So wird nicht klar, welche konkrete Regeln es für Ausnahmen gibt, wann und für wen diese Ausnahmeregelungen gelten und aus welchem Grund sie nicht zu verallgemeinern sind. Der Hinweis auf die Verantwortung des Einzelnen reicht sicher nicht aus.

#### **Erich M. Fink und Thomas M. Rimmel:**

##### **„Die Kirche erkennt besondere Umstände an“**

Einen weiteren Versuch, das Ereignis vom April 2005 zu erklären und entrüstete Gläubige zu beruhigen, unternahmen Erich Maria Fink und Thomas Maria Rimmel in dem Artikel „Manch einer mußte nach Luft ringen...“ in der Zeitschrift „Komma“<sup>12</sup>. In ihrer Argumentation gehen die Autoren von der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“<sup>13</sup> aus, und zwar von den Nummern 45 und 46, also vom Ende des IV. Kapitels („Die Eucharistie und die kirchliche Gemeinschaft“)<sup>14</sup>: „Wenn die volle Gemeinschaft fehlt, ist die Konzelebration in keinem Fall statthaft. Dies gilt nicht für die Spendung der Eucharistie unter besonderen Umständen und an einzelne Personen, die zu Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gehören, die nicht in der vollen Gemeinschaft mir der katholischen Kirche stehen. In diesem Fall geht es nämlich darum, einem schwerwiegenden geistlichen Bedürfnis einzelner Gläubiger im Hinblick auf das ewige Heil entgegenzukommen, nicht aber um die Praxis einer Interkommunion, die nicht möglich ist, solange die sichtbaren Bande der kirchlichen Gemeinschaft nicht vollständig geknüpft sind. In diesem Sinn hat sich das Zweite vatikanische Konzil geäußert, indem es die Praxis bestimmte, die gegenüber den orientalischen Christen einzuhalten ist, die in gutem Glauben von der katholischen Kirche getrennt leben, spontan um den Empfang der Eucharistie aus der Hand eines katholischen Amtsträgers bitten und in rechter Weise darauf vorbereitet sind. (...)“ (45.) – „In der Enzyklika *Ut unum*

<sup>11</sup> Vgl. Funkschmidt, a.a.o.

<sup>12</sup> Erich Maria Fink und Thomas Maria Rimmel, „Manch einer mußte nach Luft ringen ...“ in Komma, 30/2005, 68ff.

<sup>13</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika Ecclesia de Eucharistia von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, 17. April 2003, 2. korrigierte Auflage = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159.

<sup>14</sup> Kapitel IV behandelt vorher unter Nr. 34–44 die ekklesiologische Grundlegung, u.a. den Zusammenhang zwischen der kirchlichen Gemeinschaft, die die Eucharistiefeier nicht erst schafft, sondern voraussetzt (35) und den inneren (36) und vor allem äußeren Banden (38) der Zugehörigkeit zur Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft; das Verhältnis von Eucharistie und Buße (37); die Eucharistiefeier der Gemeinde als Feier der ganzen Kirche, in der Einheit mit Papst und Bischof (39); die Eucharistie und der Aufbau der Gemeinde (40) und die Bedeutung der Sonntagspflicht (41).

<sup>10</sup> Außerdem muß man auch fragen, wie so etwas konkret und praktisch funktionieren kann – wie sehr oder wie weit muß in diesem Fall denn der katholische Glaube bekundet werden? „Nur“ bezüglich der Realpräsenz? Müssen die Lehren über das Weihepriestertum oder Meßopfer geglaubt werden? Oder die Lehre über die Kirche, die Einheit mit Papst und Bischof und die Bejahung der Sonntagspflicht – und ist das alles nicht ein organisches Ganzes, das miteinander zusammenhängt und aufeinander aufbaut und eigentlich keine Grenzziehungen erlaubt? Und wenn ich das alles – oder auch nur das meiste oder wichtigste davon – wirklich glaube und bekenne: Begründet das den nicht die Pflicht, der erkannten Wahrheit zu folgen?

sint habe ich selbst meine Wertschätzung für diese Norm zum Ausdruck gebracht, die es gestattet, für das Heil der Seelen mit dem gebotenen Unterscheidungsvermögen Sorge zu tragen: „Ein Grund zur Freude ist in diesem Zusammenhang, daran zu erinnern, daß die katholischen Priester in bestimmten Einzelfällen die Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung anderen Christen spenden können, die zwar noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber sehnlich den Empfang der Sakramente wünschen, von sich aus darum bitten und den Glauben bezeugen, den die katholische Kirche in diesen Sakramenten bekennt. Umgekehrt können sich in bestimmten Fällen und unter besonderen Umständen auch die Katholiken zum Empfang derselben Sakramente an die Geistlichen jener Kirchen wenden, in denen sie gültig gespendet werden.“ Es ist notwendig, diese Bedingungen genau zu befolgen. Sie sind unumgänglich, auch wenn es sich um begrenzte Einzelfälle handelt. Die Ablehnung einer oder mehrerer Glaubenswahrheiten über diese Sakramente, etwa die Leugnung der Wahrheit bezüglich der Notwendigkeit des Weihepriestertums zur gültigen Spendung dieser Sakramente, hat zur Folge, daß der Bittsteller nicht für ihren rechtmäßigen Empfang disponiert ist. Und umgekehrt kann ein katholischer Gläubiger nicht die Kommunion in einer Gemeinschaft empfangen, der das gültige Sakrament der Weihe fehlt.“ (46.)

Mit diesen Aussagen des päpstlichen Lehramtes scheinen die Autoren eine Erklärung für den „Fall Schutz“ gefunden zu sein und entsprechend lautet die Schlußfolgerung: „Erbittet aber ein Protestant unter den genannten Voraussetzungen die hl. Kommunion, so ist mit dem Sakramentenempfang in der katholischen Kirche für ihn eine Glaubensentscheidung verbunden, die bezeugt, daß er seine Identität und seine religiöse Heimat im Grunde genommen bereits in der katholischen Kirche gefunden hat. Allerdings erkennt die Kirche mit der Zulassung zum Kommunionempfang unter besagten Bedingungen an, daß es besondere Umstände geben kann, die es dem einzelnen nicht bzw. noch nicht ermöglichen, offiziell in die katholische Kirche einzutreten, obwohl er ihren Glauben bereits teilt.“<sup>15</sup>

### Die kirchenrechtliche Situation nach can. 844

Meines Erachtens beruht diese Schlußfolgerung auf einem Irrtum. Bereits Nr. 45 weist ja ausdrücklich darauf hin, daß es hier um die Praxis geht, die gegenüber orientalischen Christen einzuhalten ist. Auch in Nr. 46 ist der Hinweis darauf, daß es um die orientalischen Christen geht, nicht zu übersehen, weil die Ausnahmen bzw. Einzelfälle ja umgekehrt auch auf Katholiken angewendet werden, die die Sakramente von Geistlichen der Kirchen, in denen sie gültig gespendet werden, empfangen können.<sup>16</sup> Außerdem sind die Aussagen der Enzyklika vor dem Hintergrund der klaren kirchenrechtlichen Lage zu betrachten:

Canon 844 CIC unterscheidet a) Angehörige orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben und Angehörige anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhls hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind und b) die übrigen Christen, die nicht in der

vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen (also z.B. die evangelischen Christen, deren Situation hier vor allem untersucht werden soll). Für die in unter a) genannten Christen gilt: Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung, wenn die Empfänger von sich aus darum bitten und in der rechten Weise disponiert sind (can. 844 § 3). Aber für die unter b) genannten Christen gilt: Katholische Spender spenden diese Sakramente erlaubt nur dann, wenn folgende Bedingungen gleichzeitig (!) eintreten:

1. wenn Todesgefahr besteht oder eine andere schwere Notlage dazu drängt (ob eine solche schwere Notlage eintritt, entscheidet der Diözesanbischof bzw. die Bischofskonferenz),
2. wenn sie einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können,
3. wenn sie von sich aus darum bitten,
4. wenn sie bezüglich des Sakraments den katholischen Glauben bekunden und
5. wenn sie in rechter Weise disponiert sind. (can. 844 § 4)<sup>17</sup>.

Nach can 844 § 3 gibt es bezüglich der Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung eine im Vergleich ziemlich unproblematische Ausnahmeregelung nur für die orientalischen Christen. Evangelische Christen können nach can 844 § 4 diese Sakramente nur dann empfangen, wenn alle fünf genannten Bedingungen auf einmal eintreten. Dieses Szenario ist höchst unwahrscheinlich und eigentlich nur theoretisch vorstellbar, gilt aber dann für den besonders frommen und prominenten Protestanten genauso wie für Jupp Schmitz von „Kirche von unten“. Jedenfalls steht fest, daß die nach can. 844 § 4 nötigen Bedingungen im Fall des Kommunionempfangs durch Roger Schutz auf dem Petersplatz sicher nicht vorlagen.

### Die theologische Grundlegung durch die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“

Viele Befürworter einer Praxis des Kommunionempfangs für evangelische Christen berufen sich auf die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“. Es ist aber deutlich geworden, daß der Versuch scheitern muß, einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Passagen als Beleg gegen die Intention und ausdrückliche Aussage des ganzen Textes zu verwenden. Gerade auch dieses päpstliche Schreiben nimmt ja auf dem Fundament des II. Vaticanums eine theologische Grundlegung vor, die in der vorliegenden kirchenrechtlichen Normierung ihren konkreten Ausdruck findet. Wenn man die entscheidenden Passagen der Enzyklika in diesem klaren kirchenrechtlichen Licht betrachtet, wird sehr deutlich, wie alle Aussagen des kirchlichen Lehramtes ineinandergreifen und ohne Zweideutigkeiten und Widersprüche aufeinander bezogen sind:

Die Eucharistie steht als „Sakrament des Ostermysteriums schlechthin im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens“ (3.) und besitzt im Triduum paschale ihr Fundament und ihre Quelle. (5.) Auf diese Weise lebt die Kirche von ihr (6.) und kann so zum Sakrament für die Welt werden: „Durch die Vereinigung mit Christus verschließt sich das Volk des Neuen Bundes keineswegs in sich selbst, sondern wird vielmehr zum ‚Sakrament‘ für die

<sup>15</sup> Vgl. Fink, Rimmel, 69.

<sup>16</sup> Ebenfalls unbeachtet bleibt die in diesem Zusammenhang wichtige Nr. 30, in der auf der Grundlage von „Unitatis redintegratio“ die Bestimmung eingeschränkt wird, daß Katholiken nicht am protestantischen Abendmahl teilnehmen dürfen.

<sup>17</sup> Vgl. Joseph Listl u.a. (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg 1983), 681f.

Menschheit, zum Zeichen und Werkzeug des von Christus gewirkten Heils, zum Licht der Welt und zum Salz der Erde.“ (22.) In diesem Auftrag ist die Feier der Eucharistie mehr als eine bloß menschliche Mahlgemeinschaft: „Durch die Kommunion am Leib Christi dringt die Kirche immer tiefer in ihr Wesen ein, „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] zu sein“ (24.)

In ihrem Wesen begründet liegt daher die die Überzeugung: „Die Feier der Eucharistie kann nicht Ausgangspunkt der Gemeinschaft sein, sie setzt die Gemeinschaft vielmehr voraus und möchte sie stärken und zur Vollendung führen.“ (35) Diese Gemeinschaft wird aber nicht nur auf einer unsichtbaren, sondern auch auf einer sichtbaren Ebene deutlich. Auf der unsichtbaren Ebene werden wir in Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes mit dem Vater und untereinander verbunden. Dies begründet die moralische Pflicht, die Unversehrtheit der unsichtbaren Bande aufrecht zu halten (36.) und findet vor allem in der Pflicht, bei schweren Sünden das Sakrament der Buße zu empfangen, seinen Ausdruck. (37.)

Auf der sichtbaren Ebene werden nach LG 14 folgende Bande der Gemeinschaft aufgezählt: „Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft.“ (38.) Dabei ist die „enge Beziehung, die zwischen den unsichtbaren und den sichtbaren Elementen der kirchlichen Gemeinschaft besteht, [...] ein konstitutives Merkmal der Kirche als Sakrament des Heils. Nur in diesem Zusammenhang ist die Feier der Eucharistie rechtmäßig und die Teilnahme an ihr wahrhaftig.“ (35.)

Und das hat hinsichtlich der Beziehung der Eucharistie zur Ökumene zur Folge: „Weil die Einheit der Kirche, welche die Eucharistie durch das Opfer und den Empfang des Leibes und Blutes des Herrn verwirklicht, unter dem unabdingbaren Anspruch der vollen Gemeinschaft durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und des kirchlichen Leitungsamtes steht, ist es nicht möglich, die eucharistische Liturgie gemeinsam zu feiern, bevor diese Bande in ihrer Unversehrtheit nicht wiederhergestellt sind.“ (44).

### **Eine neue Herausforderung**

Die Zusammengehörigkeit von unsichtbarer und sichtbarer Ebene bildet das konstitutive Wesensmerkmal der Kirche, in der ihre sakramentale Struktur deutlich wird. Letztlich wurzelt diese Struktur der Kirche im Geheimnis der Inkarnation. Die vermeintlich einfach zu lösende Frage nach der Möglichkeit des Kommunionempfangs von nichtkatholischen Christen macht deutlich, daß dieser grundlegende Zusammenhang unseres Glaubens heute vor ganz neuen Herausforderungen steht, und zwar hinsichtlich sowohl der unsichtbaren wie auch der sichtbaren Ebene der kirchlichen Gemeinschaft. Dies wird sofort deutlich, wenn wir der naheliegenden Frage nachgehen, welche praktischen liturgischen und pastoralen Konsequenzen für den Kommunionsspender zu ziehen sind:

### **Die Herausforderung auf der unsichtbaren Ebene: Liturgische und pastorale Konsequenzen**

Aus der geschilderten rechtlichen Lage ergibt als erste praktische Konsequenz für den Kommunionsspender, daß er evangeli-

schen Christen – genauso wie den anderen Getauften, die vom Recht am Kommunionempfang gehindert sind<sup>18</sup> – nicht die hl. Kommunion reichen darf. Das Argument, man dürfe niemanden, der zur Kommunionbank kommt, die Spendung verweigern, um ein größeres Ärgernis zu verhindern, hat angesichts der vorliegenden Rechtslage keinen Bestand.

Es ist leicht nachzuvollziehen, daß die Situation, in der die Kommunionsspendung verweigert werden muß, für den Spender wie für den Empfänger eine schwierige ist. In der konkreten Situation empfiehlt es sich, den Betroffenen zu segnen und nach dem Gottesdienst das Gespräch zu suchen.

Diese ohnehin schwierige Situation wird in besonderem Maße noch durch den hierzulande völlig undifferenzierten Umgang mit dem Kommunionempfang verkompliziert: Zwar unterliegt die Pflege der „unsichtbaren Bande der kirchlichen Gemeinschaft“ der Pflicht des Einzelnen und seines Gewissens. Wir finden aber z.B. in der Krise des Bußsakraments und der oft mangelnden Identifikation vieler Gläubiger mit der Kirche Hinweise darauf, wie wenig diese Pflicht verstanden und ihr genügt wird. Dies führt dazu, daß die allermeisten Gottesdienstbesucher im allgemeinen dem „Herdentrieb“ folgen, nur die wenigsten Gläubigen prüfen regelmäßig ihre Disposition und bleiben ggf. der Kommunionausteilung fern. Auf diese Weise kommt es zu einer faktischen Ungleichbehandlung, die immer mehr ein echtes Ärgernis darstellt. Selbst gutwillige Gläubige verstehen nicht mehr, warum z.B. eine geschiedene, wiederverheiratete Frau, die sich durch ein großes persönliches Engagement und durch echte Frömmigkeit auszeichnet, am Kommunionempfang gehindert ist, während gleichzeitig die strengen Normen nicht mehr angewendet werden auf diejenigen Gläubigen, die in ähnlicher Weise im inneren Bereich gehindert wären. Hier wird offensichtlich mit zweierlei Maß gemessen und so kommt irgendwann der Punkt, an dem das Auseinanderklaffen von Ideal und Wirklichkeit, von Norm und Praxis so eklatant wird, daß es nicht mehr zu vermitteln ist. Hier ergibt sich ein drängendes Problem mit enormen Handlungsbedarf, der zur Zeit aber offensichtlich nicht gesehen wird.

Angesichts dieser allgemeinen Lage ist als eine weitere Konsequenz festzuhalten, daß ein differenzierterer Umgang mit dem Empfang der hl. Kommunion auf verschiedenen Ebenen gefördert werden muß. Das ganze Thema muß oftmals überhaupt erst wieder in breiten Kreisen der Gläubigen bewußt gemacht werden – vor allem die Verkündigung und Katechese kann hier ein Fundament von katholischem Glaubenswissen schaffen.

Daneben ist eine praktische „Aufklärung im Vorfeld“ von großer Bedeutung. Viele der Gläubigen sind einfach unwissend (fühlen sich z.B. in bestimmten Situationen (wie etwa Exequien) gedrängt, zur Kommunionbank zu treten, obwohl sie eigentlich nicht wollen) und dankbar für entsprechende Hinweise. Die heilige Messe anläßlich des Weltjugendtags in Köln im Jahr 2005 weist hier in die richtige Richtung: Dort wurde vor der Kommunionausteilung verkündet, daß nur die Christen die heilige Kommunion empfangen können, die in der vollen Gemeinschaft mit

<sup>18</sup> „Ausgeschlossen sind alle, die mit der Strafe der Exkommunikation oder des Interdikts belegt sind, sobald die Strafe verhängt oder ihr Eintritt festgestellt ist. Auch wer hartnäckig in schwerer Sünde verhartet oder geschieden und wiederverheiratet ist, darf nicht zugelassen werden. Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, darf ohne vorhergehende sakramentale Beichte den Leib des Herrn nicht empfangen.“ Ebd., 680f.

der katholischen Kirche stehen und entsprechend vorbereitet sind. Entsprechende mündliche und schriftliche Erläuterungen fehlen in unseren Kirchen und Gottesdiensten bislang weitestgehend. Sicher ist es möglich, derartige Erläuterungen so zu formulieren, daß die große Sorge der Kirche und ihre Liebe und Ehrfurcht vor dem Sakrament zum Ausdruck kommen und verstanden werden.

Hand in Hand damit können weitere Maßnahmen ergriffen werden. Der Hinweis und die Anleitung zur „geistigen Kommunion“ kann dazu beitragen dem gedankenlosen Kommuniongang zu begegnen. Diese wertvolle Übung für alle Gläubigen, wartet förmlich darauf, von neuem entdeckt zu werden.<sup>19</sup> Manche Gottesdienstbesucher empfinden es als peinlich, als einzige nicht nach vorne zu gehen. Diesem Unbehagen kann die uns allmählich aus dem skandinavischen Raum erreichende Kultur der Segnung von Erwachsenen abhelfen: diejenigen, die die hl. Kommunion nicht empfangen können oder möchten, treten mit nach vorne, legen die rechte Hand auf die linke Schulter<sup>20</sup> und werden gesegnet.

Bereits vor einigen Jahren konnte man bei einem Besuch der heiligen Messe im Petersdom „eucharistische Bodyguards“ antreffen: Neben dem Priester, der die heilige Kommunion austeilte, standen – mit einem Abstand von einigen Metern – zwei (!) Sicherheitsbeamte, die offensichtlich die Aufgabe hatte, bei einem Mißbrauch einzugreifen. Auch wir kennen aus eigener, leidvoller Erfahrung die manchmal anzutreffende schlechte Gewohnheit im Weitergehen zu Kommunizieren bzw. die Kommunion mit in die Bank zu nehmen. Gerade Schulgottesdienste genießen hier einen legendär schlechten Ruf.

Überhaupt fällt auf, daß die Zahl der Gläubigen, die die richtige Art und Weise des Kommunionempfangs nicht sicher beherrschen, immer mehr zunimmt. Zur Sorge um den rechten Empfang der Kommunion gehört sicher auch der Hinweis auf die Art und Weise, wie die Kommunion zu empfangen ist. Zu diesem Problemkreis gehört auch der Einsatz Kommunionpatene<sup>21</sup>, die Förderung der Praxis der Mundkommunion und des knienden Kommunionempfangs – z.B. durch das Aufstellen einer dazu bestimmten Kniebank oder dem Herrichten einer etwa vorhandenen Kommunionbank.

Die hier skizzierten praktischen Konsequenzen auf der pastoralen und liturgischen Ebene machen deutlich, welcher dringender Handlungsbedarf hier besteht. Als wichtiges Ergebnis unserer Überlegung ist festzuhalten, daß die Frage nach der Kommunionsspendung für Nichtkatholiken hier nicht isoliert, sondern sinnvoll und zufriedenstellend nur im Hinblick auf die gesamte Situation der Kommunionsspendung in unseren Gottesdiensten beantwortet und gelöst werden kann.

### **Die Herausforderung auf der sichtbaren Ebene: Volle Gemeinschaft ohne äußere Bande?**

Neben die Frage nach den pastoralen Konsequenzen tritt nun ein weiteres Problem, nämlich die Frage nach dem Wesen, der Notwendigkeit und der Konkretion der äußerlich sichtbaren Bande der kirchlichen Gemeinschaft. Dies wird am Fall von Roger Schutz beispielhaft deutlich:

In der aktuellen Frage nach einer Konversion von Frère Roger betont die „Communauté de Taizé“ immer wieder, ihr Gründer hätte die volle Zugehörigkeit zum katholischen Glauben zum Ausdruck bringen wollen – auch durch den Empfang der heiligen Kommunion – ohne dabei aber zu konvertieren und einen Bruch mit seinem ursprünglichen Glauben zu vollziehen.<sup>22</sup> Schutz selbst sagte während des Europäischen Jugendtreffens in Rom 1980: „Ich habe meine Identität als Christ darin gefunden, meinen ursprünglichen Glauben mit dem Geheimnis des katholischen Glaubens zu versöhnen, ohne dabei mit wem auch immer zu brechen.“<sup>23</sup> Solche Formulierungen verheißen gleichsam einen Königsweg der Ökumene und versprechen eine Antwort auf die Sehnsucht nach Einheit in Harmonie, in einem sanften Übergang, der neue Gemeinschaft ohne Brüche möglich macht.

Wie kann aber eine „Versöhnung ohne Bruch“ gelingen? Welche konkrete Form des gelebten kirchlichen Glaubens neben dem Kommunionempfang gibt es? Die verführerischen Formulierungen bleiben doch vage und unbestimmt und fordern verschiedene Fragen heraus:

Der zunächst bestechende Gedanke besteht ja darin, daß die unbestritten existierenden objektiven Gegensätze und Widersprüche zwischen den christlichen Konfessionen und ihrer jeweiligen Glaubensüberzeugung nebeneinander bestehen können. Wie aber kann das, was sich eigentlich gegenseitig ausschließt, ohne Abstrich und ohne inhaltliche Veränderung zusammengefaßt werden? Wird hier nicht der Gedanke provoziert, man könne gleichermaßen protestantischer wie auch katholischer Christ sein, so wie man zur gleichen Zeit und ohne Abstriche Mitglied in zwei verschiedenen Fußballvereinen sein kann?

Anders ausgedrückt: Kann eine solche Haltung noch die Frage nach der Wahrheit des Glaubens stellen, oder handelt es sich nicht eigentlich um einen Relativismus, der jedem einzelnen „seine Wahrheit“ zugesteht, also die subjektive Glaubensüberzeugung zum Maßstab aller Dinge macht? Und noch etwas weiter gefragt: Wie tritt eine solche Haltung denen gegenüber, die um der erkannten Wahrheit willen einen Bruch, einen Übertritt, eine Konversion vorgenommen haben – manchmal unter schwierigsten Bedingungen?

Handelt es sich nicht auch ein bißchen um ein Spiel mit der Sprache? Anstatt zu sagen: ‚Ich habe mein Haus verlassen und bin in meinen Garten gegangen.‘ formuliert man: ‚Ich habe meine Identität als Grundstückseigentümer darin gefunden, meinen ursprünglichen Platz im Haus mit dem Geheimnis meines jetzigen Standorts im Garten zu versöhnen, ohne dabei mit wem auch immer zu brechen.‘ Natürlich hinkt das Beispiel – aber macht es nicht auch deutlich, daß die Verwechslung verschiedener sprachlicher Ebenen nichts daran ändern kann, daß ich mich entweder in meinem Haus oder in meinem Garten befinde? Die falsche Voraussetzung des gesamten Gedankens besteht nämlich in der Annahme, ich könne ein Christ sein, ohne daß mein Christsein zugleich ein konfessionell geprägtes ist. Es gibt kein Christsein ohne konkreten konfessionellen Ausdruck – genauso wenig wie es ein Menschsein gibt, das sich nicht zugleich in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse ausdrückt.

Immer wieder wird der Weg des Frère Roger als Weg der Frömmigkeit oder gar Heiligkeit<sup>24</sup> bezeichnet. Ohne Zweifel war

<sup>19</sup> Vgl. *Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 34.

<sup>20</sup> Oder auf das Herz – so in der Einladung der Kölner Benediktinerinnen vom Heiligsten Sakrament an ihre Gäste, vgl. Funkschmidt.

<sup>21</sup> Wie sie in der *Institutio Generalis Missalis Romani* 2002 wieder verlangt wird (Nr. 118 c).

<sup>22</sup> Vgl. „Die Erläuterung der „Communauté de Taizé ...“

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> So etwa Walter Kardinal Kasper in seiner Ansprache zur Beerdigung von Frère

es ein Weg der Frömmigkeit. Wenn dieser Weg aber ein katholischer sein soll, sind die „ganze Ordnung“ der Kirche „und alle in ihr eingerichteten Heilmittel“<sup>25</sup> ein notwendiger Bestandteil. Gehören deshalb zu einem solchen Weg nicht auch beispielsweise das Verlangen nach der sakramentalen Lossprechung im Bußsakrament oder nach dem Sakrament der Firmung? Und ist nicht gerade dieses in unserer Pfarreseelsorge oft etwas stiefmütterlich behandelte Initiations sakrament des Heiligen Geistes unverzichtbar für eine Versöhnung, die Eingliederung unter der Führung des Heiligen Geistes bedeutet?

Die einfachste Antwort auf die verschiedenen, aufgeworfenen Fragen findet sich in dem protestantischen Kirchenverständnis, das hier zum Ausdruck kommt. Alles läßt sich relativ einfach lösen, wenn die Kirche keine andere Aufgabe hat, als das biblische Wort zu verkünden und allein da (aber überall da) existiert, „wo die Rechtfertigung durch das Wort Christi erfahren wird“<sup>26</sup>. Wenn die aus dieser Grundlage beinahe zwangsläufig hervorgehende uneinheitliche, pluralistische Erscheinungsweise nicht als Makel, sondern als Zeichen von Normalität verstanden wird,<sup>27</sup> kann freilich eine Versöhnung ohne Bruch gelingen.

So wird noch einmal deutlich: Die Frage nach dem Kommunionempfang für evangelische Christen ist zugleich auch die Frage nach dem Wesen und der Struktur der Kirche. Und hier müssen wir mit dem Lehramt der Kirche immer wieder betonen: Die Gemeinschaft der katholischen Kirche ist auch eine äußerlich sichtbare, ganz konkrete Angelegenheit – das wurzelt in ihrem tiefsten Wesen, in der sakramentalen Grundstruktur der Kirche, im Geheimnis der Inkarnation. Unsere Zugehörigkeit zur Kirche hat eine so konkrete äußere Seite, daß es manchmal schon schmerzt: Ein Eintrag auf der Lohnsteuerkarte – wie kann ein kleiner Vermerk des Staates mein persönliches Verhältnis zur

Glaubensgemeinschaft bestimmen? Ein Kirchenaustritt aus wirklich rein finanziellen Gründen – wie können gute Menschen und vorbildliche Christen, die ja auch viel Gutes tun und spenden, einfach so exkommuniziert werden? Tatsächlich – die konkrete Seite der „sichtbaren Bande“ kann manchmal schmerzhaft sein. Aber erstklassige, moralische Zeitgenossen, fromme und charismatische Persönlichkeiten und begnadete Wissenschaftler sind genauso an diese sichtbaren Bande der Gemeinschaft gebunden wie Jupp Schmitz aus Köln, der ein prima Kerl ist, aber keine Kirchensteuer mehr bezahlen möchte oder Lieschen Müller, die zwar evangelisch ist, aber eigentlich immer den katholischen Gottesdienst besucht.

Zum sakramentalen Wesen der katholischen Kirche gehört die unsichtbare Ebene der kirchlichen Gemeinschaft genauso wie ihre äußerlich sichtbare, konkreten Gestalt, in der sie greifbar und faßbar wird. Vor uns liegt die Aufgabe, die „Pflege“ der unsichtbaren Bande der Gemeinschaft der Kirche als Pflicht eines jeden Christen und das Wesen und den Sinn der konkreten Gestalt der Kirche Katholiken und Nichtkatholiken ohne jeden Moralismus und Sentimentalismus wieder von neuem zu erschließen. Das Wort von Papst Pius XII., das seine Enzyklika „*Humani Generis*“ beschließt, ist hochaktuell, ein Wort, das auch in unsere Zeit hineingesprochen ist: „Schließlich sollen sie nicht in einer falschen Friedensliebe (oder „Irenismus“) glauben, die Getrennten und Irrenden könnten anders glücklich in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden, als daß sie ehrlich die ganze Wahrheit der Kirche, ohne jegliche Entstellung und jeden Abstrich, entgegennehmen.“<sup>28</sup>

*Kaplan Ulrich Filler  
Ostwall 22  
41515 Grevenbroich*

Roger am 23.8.2005, vgl: [www.zenit.org/german/visualizza.phtml?sid=75397](http://www.zenit.org/german/visualizza.phtml?sid=75397).

<sup>25</sup> Vgl. *Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 38.

<sup>26</sup> Vgl. *Evangelischer Taschenkatechismus*, 84.

<sup>27</sup> Vgl. Martin Schuck, *Basiswissen Evangelisch-Katholisch* (Gütersloh 2001), 17f.

<sup>28</sup> Vgl. Enzyklika *Humani Generis* = Schriftenreihe „Salz der Erde“ (Sal terrae) 4 (Kirchen 1976), 22.

WALTER HOERES  
**Der Käfig des Milieus**  
**Biegers Gottesdienstkulturen**

Tempus edax rerum:  
Zeit, die du gefräßig die Dinge zerstört.  
*Ovid, Metamorphosen 15,234*

Wer wissen will, wohin der liturgische Trend bei unseren tonangebenden Pastoraltheologen und Liturgiefachleuten geht, muß Bieger lesen! Der einflussreiche Jesuitenpater Dr. Eckhard Bieger ist seit 1971 in der kirchlichen Medienarbeit tätig, lange Zeit Beauftragter der katholischen Kirche beim ZdF gewesen und leitet das Medienprogramm der Hochschule St. Georgen in Frankfurt. Im Bonifatiusblatt Juli-September 2006 entwickelt er unter dem Titel: „Die Jüngeren sind anders“ seine Vorstellungen für die zukünftige „Gestaltung“ des Gottesdienstes, die ganz gewiß siri-

usweit von dem entfernt sind, was sich die Befürworter der allgemeinen Wiederezulassung der tridentinischen Messe ersehnen, aber ebenso sicher und wie in einem Brennpunkt die Ideologie derer zusammenfassen, denen die Revolution der Pastoral und des kirchlichen Lebens immer noch nicht weit genug geht!

Dazu gehört einmal der überzogene Glaube an die Aussagekraft der Soziologie und Demoskopie, der die klassische philosophisch-theologische Überzeugung von der wesenhaften Unveränderlichkeit des Menschen längst verdrängt hat. Dieser wird zwar nicht unbedingt und unmittelbar als Produkt der Gesellschaft und damit seines jeweiligen Milieus verstanden: wohl aber erscheint er in ihm so festgebant und eingemauert, dass schwer zu sehen ist, wie er – geistig – aus ihm ausbrechen kann. Daher

muß man ihn „dort abholen“, wo er sich „soziokulturell“ befindet: auch wenn dazu die Glaubenswahrheit, die es doch anzubringen gilt, entsprechend adaptiert werden muß. Zu dieser Vertauschung der Maßstäbe, nämlich philosophisch-theologischer Einsichten und Wahrheiten durch angebliche soziologische Befunde gesellt sich die anthropozentrische Wende, die die Theologie nun schon so lange heimsucht. Sie will sich dem Menschen angleichen, um bei ihm anzukommen, aber er wird hier nicht mehr als feste Größe, sondern ganz im Gegenteil als radikal geschichtliches, d.h. im Laufe der Epochen wandlungsfähiges Wesen verstanden, das zwar noch dieselbe Anatomie hat wie seine Altvorderen, aber ein ganz anderes Welt- und Wirklichkeitsverständnis. So ist leicht zu sehen, wie sich Soziologismus, Anthropozentrik und Historismus zu jenem Syndrom amalgamieren, das heute die Theologie und die Pastoral des Ankommens beherrscht.

In diesem Sinne sucht auch Pater Bieger nach „neuen“ Wegen und Möglichkeiten, die der Kirche heute weitgehend entfremdete jüngere Generation zurückzuholen! Schon die Diagnose, von der er ausgeht, ist jedoch höchst fragwürdig. Sie zeigt erneut, wie sehr Max Webers Postulat einer wertfreien, voraussetzungslosen Soziologie ein frommer Wunsch geblieben ist. Die Gesellschaft, so Bieger, sei heute in so viele Milieus mit je verschiedenen Lebensstilen und Wertvorstellungen „zersplittert“, dass schon aus diesem Grunde die Pfarrei „in der bisherigen Form“ sich nicht weiterführen lasse und auch nicht abzusehen sei, wie Menschen aus so verschiedenen Lebenswelten sich in Zukunft „in einem einzigen Gottesdienst“ (gemeint ist wohl: zu einer einzigen Gottesdienstform) versammeln können.

Man fragt sich erstaunt, ob der Verfasser noch nie etwas von dem Phänomen der Vermassung gehört hat, das in die genau entgegengesetzte Richtung einer immer größeren Uniformität der Gesellschaft weist! Zu ihr tragen vor allem die Medien bei, deren prägende Kraft gerade Bieger so sehr hervorhebt. Wie die Einschaltquoten beweisen, sehen Millionen von Menschen zu den gleichen Zeiten die gleichen Lieblingssendungen: Arbeiter, Intellektuelle, Kaufleute und andere, die ihre Freizeit vorher durchaus in verschiedener Weise verbracht haben und sei es auch der Wirtshausbesuch gewesen, während heute die alte Stammtischherrlichkeit immer mehr im Aussterben begriffen ist. Der von den Medien ausgehende Sog der Egalisierung erreicht auch die Kinder, die oft selbst am Abend noch stundenlang zusammen mit den Erwachsenen fernsehen: von den im Prinzip immer gleichen Computerspielen ganz abgesehen!

Davon abgesehen lässt es sich gar nicht bestreiten, dass die Demokratisierung inzwischen ein Ausmaß erreicht hat, das die gesellschaftlichen Unterschiede, mit denen doch gerade für Pater Bieger die kulturellen so stark verknüpft sind, radikal eingebeutet hat. Man braucht nur an den himmelweiten Unterschied zu denken, der einst den Geheimrat, den Hofrat erster Klasse oder den Kommerzienrat vom Arbeiter oder Angestellten getrennt hat oder die „gnädige Frau“ vom Dienstmädchen und der in einer Zeit, in der Beruf und „Stand“ immer mehr zu austauschbaren Jobs degenerieren, nur noch obsolet, wenn nicht gar komisch wirkt! Und in der im Prinzip jeder Zugang auch zu akademischen Berufen findet! Oder an die Einebnung des Unterschiedes von Mann und Frau, die ganz abgesehen von Beruf und gesellschaftlichen Funktionen inzwischen schon so augenfällig ist, dass man es oft genug heute schon schwer hat, beide zu unterscheiden. Nicht selten ist es uns seit den 70 Jahren passiert, eine Studentin mit „Herr“ anzureden und das noch Seltsamere ist, dass es *ihr* jedenfalls nicht im geringsten peinlich war!

Die wenigen Beispiele, die P. Bieger für die Zersplitterung der Milieus bringt, beweisen das genaue Gegenteil. „Sie erkennen die verschiedenen Milieus, wenn Sie durch eine Geschäftsstraße gehen. Es gibt nicht mehr nur das eine Textilkaufhaus, sondern gleich eine Vielzahl, in denen sich jeweils eine bestimmte Moderichtung findet“. Abgesehen davon, dass es schon im Begriff der Mode liegt, egalisierend zu wirken und dies vor allem dann, wenn alle oder doch die meisten finanziell in der Lage sind, den Diktaten der Mode zu folgen, liegt das Erschreckende ja gerade darin, dass wir heute kaum noch Variationen der Mode finden. Vielmehr laufen Millionen von Frauen – und auch Männern – wie einst Maos blaue Ameisen in den immer gleichen Jeans herum! Auch das zweite Beispiel geht völlig daneben. „Früher genügten drei Frauenzeitschriften, heute sind es über 20 Titel, die zu erwerben sind. Und jede Frauenzeitschrift bedient ein anderes sozio-kulturelles Milieu“. Hätte der passionierte Medienspezialist tatsächlich die yellow press inspiziert, dann wäre er zu der Feststellung gekommen, dass alle diese Zeitschriften die immer gleichen Reizthemen behandeln und das in ununterbrochener Folge: Charles und Camilla, die Affairen von Prinz Albert von Monaco, von Boris Becker und der Filmsternen, die jeweils en vogue sind. Daher der erbitterte Konkurrenzkampf in dieser Sparte des Medienmarktes: einer unaufhörlich sprudelnden Quelle mit den immer gleichen Schaumkronen.

Doch die verquere Analyse hat ein deutliches Ziel und so zeigt sich auch hier wie in jeder Ideologie, dass der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Sind die sozio-kulturellen Milieus so verschieden, dass jedes durch eine andere „Musikfarbe“ geprägt ist, dann muß auch die Kirche „realistisch anerkennen, dass sie nicht mehr mit nur einem Seelsorgemodell alle Menschen ansprechen kann. Sie hat auch nicht die Kraft, die so verschieden gewordene Gesellschaft in einem Raum zu integrieren. Die Kirche muß mit ihren Gottesdienst- und damit ihren spirituellen Formen vielfältiger werden – so wie sie es im Mittelalter einmal war. Das betrifft nicht zuletzt die Eucharistiefeyer.“

Und damit stehen wir auch schon wieder bei der so heiß ersehnen Kreativität der Liturgieexperten, die freilich diesem Edelmetall, das Schöpfertum anzeigt, radikal widerspricht, weil sie nichts anderes als die buchhalterische Akkuratessse meint, mit der man versucht, auf den Genossen Trend oder das, was man dafür hält, einzugehen. Nach den langen Jahren liturgischer Experimente und damit der Gottesdienste, in denen uns stets von neuem jene unsägliche Mischung von beschwingter, karnevalesker, ja alberner Heiterkeit und dem erhabensten Geheimnis geboten wurde, das die Kirche kennt, braucht man keine allzu große Phantasie, um sich auszumalen, was uns hier noch bevorsteht, wenn die Forderungen Pater Biegers zum Zuge kommen. Die Jugendkirchen, mit ihren Disco- und Event-Messen, über die wir in diesen Spalten mehrfach berichtet haben, zeigen deutlich genug, wohin die Richtung geht und sie zeigen auch, dass es gänzlich verlorene Liebesmühe ist, mit dieser beflissenen Anpassung an das angebliche sozio-kulturelle Milieu der Jugendlichen diese wieder in die solchermaßen sich anbietende Kirche zurückzuführen!

Der Verfasser meint, sich mit seiner Forderung einer ganz neuen, milieugemäßen Vielfalt von Gottesdiensten auf die vielfältigen spirituellen Formen des Mittelalters berufen zu können. Daß dieser Vergleich auf einer grotesken Geschichtsklitterung beruht, zeigen unsere Ausführungen zu Beginn dieses Artikels. Das Mittelalter ging wie übrigens die ganze kirchliche Tradition und damit auch die Neuzeit von der wesenhaften Un- oder Übergeschichtlichkeit des Menschen aus, die darin besteht, dass er sich



mit seinem Geiste über die jeweilige gesellschaftlich-geschichtliche Situation erheben und für die ewige Transzendenz Gottes und die aller Geschichtlichkeit entrückte Offenbarungswahrheit öffnen kann. Dementsprechend dienen die verschiedenen Frömmigkeitsformen dazu, sich je und je für die mannigfaltigen Facetten der Heilsgeheimnisse und der unendlich geheimnisvollen Majestät Gottes zu öffnen, sie zu vergegenwärtigen und so Gott und die Heiligen in all diesen reichen Formen anzubeten und zu verehren. All diese angeblich so verschiedenen „spirituellen Formen“ umkreisen so einen einzigen Gegenstand und blickten zu ihm empor: die Sonne der göttlichen Herrlichkeit und die Strahlen, in denen sie zum Vorschein kommt und sich bricht. Heute aber dient die Vielfalt dazu, anzukommen: bei denen einen mit Jazzmusik, bei den anderen mit Tänzen um den Altar und vor dem Altar und bei einigen, die offenbar zu der aussterbenden Spezies der Ewiggestrigen gehören, mit der normgerechten Zelebration der Messe im Sinne von „Redemptionis sacramentum“: von der tridentinischen Messe ganz zu schweigen!

Und um es nochmals ganz klar zu sagen: man versteht die Revolution, die sich hier in der Kirche abspielt, nicht, wenn man nicht das neue Menschenbild bedenkt, das überall im Hintergrund steht und eben nicht von Thomas von Aquin und den anderen großen Denkern der Kirche, sondern von Dilthey, Heidegger und Gadamer entworfen worden ist. Danach ist der Mensch ein radikal geschichtliches Wesen in dem Sinne, dass er sich in seinem Seins- und Weltverständnis und dessen gesellschaftlichen Ausdrucksformen radikal von Epoche zu Epoche ändert.<sup>1</sup> In weniger sublimer und vergrößerter Form beherrscht dieses Menschenbild auch die Analysen so vieler unserer selbstberufenen und unberufenen Pastoralsoziologen und „Gestalter“ der Liturgie, die dem Genossen Trend jene Macht über die menschlichen Gemüter zuschreiben, die sie offenbar weder dem menschlichen Geiste noch dem Heiligen Geiste zubilligen mögen.

Bieger erhebt die Forderung, dass die Kirche massiv in den neuen Medien präsent sein müsse und wer wollte ihm hier widersprechen! Freilich kann man sich auch in diesem Zusammenhang die Bemerkung nicht versagen, dass umso mehr über die Weiter-

gabe des Glaubens und die technischen Formen seiner Vermittlung geredet wird, je mehr er verdunstet und sein klares katholisches Profil verliert. In jedem Falle aber sollte man von einem katholischen Medienexperten erwarten, dass er auf die im eigentlichen Sinne des Wortes seelentötenden Auswirkungen der neuen Medien wie des Fernsehens und des Internet aufmerksam macht, die unseren Geist so lange mit Schutt und Schlick anfüllen, bis er unfähig wird, sich noch weiter für Gott und die letzten Dinge zu öffnen. In umgekehrter Richtung gilt auch hier durchaus der Satz: „gratia supponit naturam“. Zur religiösen Sensibilität oder „Musikalität“, wie sie neuerdings sagen, gehört auch die Fähigkeit der Sammlung, der Innerlichkeit und sie wird durch die tägliche Dauerberieselung bis ins Mark getroffen, ja im eigentlichen Sinne verschüttet! Was hier vernichtet wird, soweit das überhaupt von einer wesenhaften Fähigkeit des Menschen gesagt werden kann, ist die *potentia oboedientialis*, die natürliche Offenheit und Empfangsbereitschaft für die Gnade und jene Fähigkeit zur Stille, in der das Wort Gottes allererst vernehmbar wird.

Es gibt auch heute und gerade heute junge Leute genug, die sich eine Antenne für diese Gefahren bewahrt haben und sie gälte es in allererster Linie immer wieder für diese Gefahren zu sensibilisieren und sie zugleich religiös anzusprechen. Das aber ist nicht möglich, wenn man so wie Pater Bieger von der Unausweichlichkeit des Trend durchdrungen, ja verzaubert zu sein scheint und so schließlich zu der revolutionären Forderung kommt: „Eine einfache Folgerung lässt sich ziehen: Investieren wir nicht mehr in Kirchengebäude und Orgeln, sondern in die Präsenz der Kirche in den verschiedenen Formaten (sic!) des Internets“. Würde man diese Logik zu Ende denken, dann müsste man zu Konsequenzen kommen, die Pater Bieger ganz gewiß so unliebsam sind wie uns selbst. Man müsste auch die Familie in ihrer bisherigen Form durch eine neue zeitgemäße Art des Zusammenlebens ersetzen, denn auch die traditionelle Familie liegt ja ebenso wenig im Trend wie die Pfarrei, die sich nach dem Verfasser in ihrer bisherigen Form nicht weiterführen lässt und die dennoch der natürliche Mittelpunkt des kirchlichen Lebens ist und bleiben wird bis in jene Zukunft, über die unsere Trendforscher mit quickem Bescheidwissen parlieren.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.

<sup>1</sup> Vgl. dazu Walter Hoeres: *Geschichtlichkeit als Mythos und Programm – Humani Generis und die immerwährende Wahrheit*. In: David Berger (Hrsg.): *Die Enzyklika „Humani generis“ Papst Pius XII.*, Editiones Una Voce, Köln 2000.

## WALTER HOERES Überall

*Terribilis est locus iste*

Die Frankfurter Kirche St. Familia ist wie die meisten solcher modernen Kirchen von absolut funktionsgerechter, ganz auf die Mahlfeier ausgerichteter Sachlichkeit. Man blickt auf eine große Backsteinwand, die mit einem Kreuz nicht so sehr geschmückt als vielmehr ausgestattet ist. In einiger Distanz vom ebenfalls nüchternen Altartisch befindet sich der kastenförmige Tabernakel. Wenn kein Gottesdienst stattfindet, ist die Kirche geschlossen, obwohl „mangels Masse“ nicht einzusehen

ist, wer hier irgend etwas entwenden könnte. Jetzt fand in Sancta Familia das Kirchweihfest statt und aus diesem Anlaß konnten die Besucher folgendes Poem von St. Scholz im Schaukasten lesen, wobei die merkwürdige textliche Aufgliederung, die von ferne an die religiöse Poesie von Lothar Zenetti erinnert, offenbar Künstlerisches bedeuten soll:

„Man sollte von einer Kirche  
nicht als einem  
Gotteshaus sprechen  
als ob Gott hier wohnte,

*anderorts aber nicht  
zugegen ist.  
Ein Kirchengebäude  
ist ein Ort des Lernens,  
um sich in der Gewissheit  
zu stärken,  
dass Gott in allem  
und über allem ist.*

Natürlich kann man diese Sätze richtig verstehen, denn Gott ist ja tatsächlich allgegenwärtig. Aber auch hier kommt es wie überall bei der Bewertung solcher Emanationen auf den Zusammenhang an. In einem Augenblick, in dem die eucharistische Andacht, die Verehrung des Herrn im Altarsakrament immer mehr am Verschwinden ist, weiß man den Gläubigen nichts Besseres zu bieten als dieses phrasenhafte Gerede statt sie endlich einmal wieder darauf aufmerksam zu machen, dass die katholische Kirche *der Ort* ist, wo der Sohn Gottes wahrhaft und wirklich und in einzigartiger Weise im hl. Sakrament gegenwärtig ist! Aber nachdem man den Leuten durch die jahrzehntelange einseitige Überbetonung des Mahlcharakters der hl. Eu-

charistie sowie durch die gesteuerte Verödung des Altarraumes und durch die Verbannung des Tabernakels das Bewusstsein für diese ständige und ständig verehrungswürdige Gegenwart des Herrn systematisch abgewöhnt hat, gewinnen die zitierten „Verse“ tatsächlich eine gewisse Evidenz und es wird so auch immer plausibler, die Kirchen nach gut protestantischer Art werktags geschlossen zu halten.

Überflüssig deswegen unser früher einmal gemachter Vorschlag, zur Vermeidung von Verunehrung und Diebstahl im Innenraum der Kirchen ein Gitter anzubringen, hinter dem die Gläubigen sich dann zu jeder Tageszeit zur Anbetung einfinden können, wie das beispielsweise bei den herrlichen bayerischen Barockkirchen auch heute noch der Fall ist. Denn diese Anbetung ist nicht mehr „zeitgerecht“!

Auch der oben zitierte „Reim“, ein Kirchengebäude sei ein Ort des Lernens passt durchaus ins zeitgerechte Bild, wenn man an die Flut der Belehrungen denkt, denen die Gläubigen heute nicht selten im „Wortgottesdienst“, ja während der ganzen Messe bis zu den abschließenden Wünschen des Zelebranten für einen netten Sonntag ausgesetzt sind.

## BUCHBESPRECHUNGEN

### LESENSWERTES ÜBER PAPST BENEDIKT XVI.



ALFRED LÄPPLE

**Benedikt XVI. und seine Wurzeln**  
Was sein Leben und seinen Glauben prägte

Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2006,  
159 Seiten, gebunden  
ISBN-10: 3-936484-79-1  
ISBN-13: 978-3-936484-79-3  
Preis 16,90 €

Seit dem Amtsantritt von Papst Benedikt XVI. und anlässlich seines jüngsten Besuches in Bayern erschien eine Fülle von Publikationen über Leben und Werk von Joseph Ratzinger. Dazu gehören auch einige Veröffentlichungen des Augsburgers Sankt Ulrich Verlags. An erster Stelle sind hierbei die Erinnerungen von Alfred Läßle zu erwähnen, ein habilitierter Theologe und Pfarrer, der Joseph Ratzinger seit der Seminarzeit in Freising 1946 freundschaftlich verbunden ist. Als die Gebrüder Ratzinger in das Seminar eintraten, war Läßle ihr Studienpräfekt. Gewissermaßen im Plauderton wird der Leser in die Zeit hineingenommen, die den zukünftigen Heiligen Vater geistig und geistlich geformt hat. Die von Läßle vorgelegten Skizzen ergänzen das von Ratzinger selbst in seiner Autobiographie „Aus meinem Leben“ erzählte. Auf philosophischer Ebene gab ein personalistisches Denken den Ton an, das unter anderem von Ferdinand Ebner gefärbt war (45). Dazu gehört auch die Gewissenslehre von John Henry Newman, die von Läßle in seiner Dissertation über den „Einzelnen“ in der Kirche erschlossen wurde. „Newman war unsere Leidenschaft“ (61). Interessant ist der Hinweis auf die „erste wissenschaftliche Arbeit“ des künftigen Papstes, eine deutsche Übersetzung der „Quaestio disputata de caritate“ des hl. Thomas von Aquin, von der sich ein Bogen spannen lässt bis zur Enzyk-

lika „Deus caritas est“ (55-58). Köstlich sind die Vergleiche Ratzingers zwischen dem bayerischen Jodler und den augustini-schen Äußerungen über den wortlosen „jubilus“ (110f), aber auch die tiefgründigen Bemerkungen über die christliche Musik („Vom Schreien zum Singen“, 114-117). Gebilligt und erläutert wird das bekannte Diktum Kardinal Meisners, Joseph Ratzinger sei „der Mozart der Theologie“ (122). Angedeutet werden auch manche Sorgen, beispielsweise über das Gebetstreffen 1986 zu Assisi, über das der Kardinal „tief beunruhigt“ gewesen sei und zu dem er mit der Erklärung „Dominus Jesus“ einen Kontrapunkt gesetzt habe (133f).

*Manfred Hauke*



VINZENZ TWOMEY

**Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit.**

Ein theologisches Portrait

Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2006,  
168 Seiten, gebunden  
ISBN-10: 3-936484-86-4  
ISBN-13: 978-3-93684-86-1  
Preis 16,90 €

Vinzenz Twomey, ein irischer Steyler Missionar, gehört seit 1971 dem Schülerkreis von Joseph Ratzinger an, bei dem er 1978 mit einer Arbeit zum Petrusamt in der alten Kirche promovierte. Heute lehrt er Moralthologie an der Päpstlichen Hochschule in Maynooth (Irland). Dem Verfasser gelingt es, anhand des Schlüsselbegriffes „Gewissen“ einen aussagekräftigen Durchblick zum theologischen Werk seines Lehrers zu geben (dieser Gesichts-

punkt wird auch von Läßle betont: siehe oben). Dabei treten die moraltheologischen Aspekte besonders zum Vorschein. Die meisten Kapitel sind überarbeitete Beiträge, die bereits zuvor auf Englisch oder Italienisch erschienen sind (vgl. S. 14). Das Werk selbst ist aus dem Englischen übersetzt. Das erste Kapitel beschreibt unter der Überschrift „Das Gewissen des Lehrers“ die professorale Lehrtätigkeit von Joseph Ratzinger (15-28). Interessant sind dabei die Erinnerungen an die Lehrveranstaltungen, die auf eine geniale und ganzheitliche Hochschulpädagogik weisen. Während das Seminar mit Karl Rahner, an dem Twomey in Münster teilnahm, von dem Monolog des akademischen Lehrers bestimmt wurde, atmeten die Seminare und Kolloquien Ratzingers einen dialogischen Geist (18-22).

Ein zweites Kapitel widmet sich in aller Kürze den wichtigsten Werken des berühmten Theologen (29-51). Die Hinweise über die Rolle des Gewissens in der Theologie (Kap. III: 52-74) befassen sich unter anderem mit dem Verhältnis von Freiheit und Wahrheit in der Kirche. Anschließend wird die Bedeutung des Gewissens für die Politik zur Geltung gebracht (Kap. IV: 75-90): die moderne Demokratie setzt einen unaufgebbaren Bestand von Wahrheit voraus, an der sich das Gewissen zu orientieren hat. Die Antwort auf die Frage „Was ist das Gewissen?“ (Kap. V: 91-103) betrachtet die ontologische Grundlegung des Gewissens, die in den theologischen Überlegungen Ratzingers im Vordergrund steht, während das praktische Gewissensurteil weniger deutlich wird. Twomey bemerkt dazu kritisch, Ratzinger habe in seinem systematischen Entwurf die Kardinaltugend der Klugheit zu wenig beachtet, welche die „erste“ und die „zweite“ Ebene des Gewissens (die innere Seinstendenz auf das Gute und das moralische Urteil) miteinander verbindet (104f). Diese Verbindung findet sich hingegen, wie der irische Moraltheologe bemerkt, gut bei Thomas von Aquin (163, Anm. 106) (und bei vielen Autoren der Neuscholastik, deren Bedeutung der Verfasser gemeinsam mit dem frühen Ratzinger zu unterschätzen scheint: 37). Gegen grobschlächtinge Verleumdungen im britischen Vulgärjournalismus (der dem Papst seine zwangsweise Mitgliedschaft in der Hitlerjugend vorwarf) erschließt Twomey die Rolle der katholischen Kirche im Dritten Reich, wobei er auch auf die Haltung Joseph Ratzingers und seiner Familie eingeht (die eindeutig antinazistisch war). Bei diesem Beitrag spürt man besonders den Blick auf angelsächsische Leser (Kap. VI: „Der deutsche Papst: mitschuldig?“ 106-119). „Ein Vorteil, jetzt einen deutschen Papst zu haben, ist, dass die Briten endlich anfangen, Deutschland besser zu verstehen“ (Nicholas Boyle: 164, Anm. 118). In dem abschließenden Kapitel über „Die Zukunft unter Papst Benedikt XVI.“ (120-126) wagt Twomey eine Voraussage, von der man nur wünschen kann, dass sie sich erfüllen möge: „Nach dem Winter des 20. Jahrhunderts ... werden die Kirchen von Europa und Amerika ... unter der Eingebung des deutschen Papstes eine Wiedergeburt erfahren ...“ (123). Als besondere Aufgabe sieht der Verfasser, „das organische Heranwachsen einer neuen Form der Liturgie unter der Leitung gesunder, in der Tradition bewährter theologischer Prinzipien zu ermöglichen“ (125). Als Epilog findet sich schließlich eine kritische Rezension der nicht gerade gelungenen Ratzinger-Biographie von John L. Allen (2000; deutsch 2002 und 2005), der freilich inzwischen seine wichtigsten Irrtümer selbst zugegeben hat (127-141). Als Anhang bietet Twomey die Predigt des Heiligen Vaters vor seinem Schülerkreis vom 4. September 2005 (142-147). Das Büchlein bietet einen ebenso zuverlässigen wie originellen Beitrag zum Lebenswerk von Joseph Ratzinger. Die Lektüre bietet bemerkenswerte Gesichtspunkte, die sich anderswo so nicht finden.

*Manfred Hauke*



MARTIN POSSELT /  
GRZEGORZ GALAZKA

**Benedikt XVI. – Der Papst.**  
Der Mensch – das Amt – der Auftrag

Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2006,  
160 Seiten, gebunden  
ISBN-10: 3-936484-84-8  
ISBN-13: 978-3-93684-84-7  
Preis 19,90 €

Die Aussagekraft des Bildes ist die Stärke dieser ansprechenden Veröffentlichung. Im Zentrum stehen Lichtbilder des polnischen Meisterfotografen Grzegorz Galazka, der mit der Kamera bereits das gesamte Pontifikat Johannes Pauls II. erschlossen hat und nun auch das Wirken Benedikts XVI. eindrucksvoll ins Bild setzt. Martin Posselt, Historiker und Fernsehjournalist, hat dazu Texte geschrieben, die einem breiten Publikum die Sendung des Petrusdienstes und die Persönlichkeit Joseph Ratzingers erschließen. Der Heilige Vater erscheint hier etwa unter den Stichworten „Der Missionar“, „Der Beter“, „Der Römer“, „Der Bayer“. Die meisten Bilder sprechen für sich selbst, aber hilfreich wären einige Hinweise auf Datum, Ort und Anlass der Aufnahmen.

*Manfred Hauke*



CRISTA KRAMER VON REISSWITZ

**Papst Benedikt XVI. in seiner Heimat.**

Begleitet und beobachtet,  
Bilder, Begegnungen, Ansprachen

Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2006,  
144 Seiten, gebunden  
ISBN-10: 3-936484-88-0  
Preis 14,90 €

Das eindrucksvolle Programm des Sankt Ulrich Verlages über Papst Benedikt XVI. wäre nicht vollständig, gäbe es nicht auch eine Dokumentation über den Besuch des Heiligen Vaters in Bayern. Sie liegt nun vor in einem sehr ansprechend gestalteten, großartig bebilderten und trotzdem preislich günstigen Band. Er enthält die offiziellen Fassungen sämtlicher Ansprachen (auch die inzwischen mit Anmerkungen versehene vollständige Version der folgenreiche Universitätsrede in Regensburg). Besonders eindrucksvoll sind die Bilder, die zu einem großen Teil von Grzegorz Galazka stammen, dem polnischen „Starfotografen“ zum Pontifikat Johannes Pauls II. Verantwortlich für die Zusammenstellung des Bandes ist die aus Traunstein stammende Journalistin Crista Kramer von Reisswitz, die seit dem Jahre 2005 als Vatikan-Korrespondentin für die Katholische Sonntagszeitung arbeitet und den Heiligen Vater auf seiner Reise begleitet hat. Von ihr stammen die Erklärungen der Bilder und kurze, aber hilfreiche Erläuterungen zu den einzelnen Stationen des Pastoralbesuches.

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

# Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

## RESPONDEO

*H. van Straelen SVD*

### **Selbstfindung oder Hingabe**

*Zen und das Licht der christlichen Mystik*

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

*W. Schamoni*

### **Kosmos, Erde, Mensch und Gott**

Nr. 3, 64 S., € 6,-

*W. Hoeres*

### **Evolution und Geist**

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

Auflage 12,- €

*J. Stöhr u. B. de Margerie SJ*

### **Das Licht der Augen des Gotteslammes**

Nr. 5, 72 S., € 6,-

*L. Scheffczyk*

### **Zur Theologie der Ehe**

Nr. 6, 72 S., € 6,-

*A. Günthör OSB*

### **Meditationen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Vater unser und Gegrübet 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 vorgezogen 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 Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)**

Nr. 3, 93 S., € 6,-

*Richard Giesen*

### **Können Frauen zum Diakonats zugelassen 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 Reformation?**

Nr. 7, 208 S., € 10,-

## QUAESTIONES NON DISPUTATAE

*G. May*

### **Die andere Hierarchie**

Bd. II, 2 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,-

*W. Schamoni*

### **Theologischer Rückblick**

1980, 184 S., € 9,-

*W. Schamoni*

### **Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts**

1984, 88 S., € 6,-

*R. Baumann*

### **Gottes wunderbarer Ratschluss**

1983, 192 S., € 9,-

*E. von Kühnelt-Leddihn*

### **Kirche kontra Zeitgeist**

1997, 144 S., € 11,-

*Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk*

### **Musica spiritus sancti numine sacra**

Consociatio internationalis musicae sacrae

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

*Alfred Müller-Armack*

### **Das Jahrhundert ohne Gott**

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

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