

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 36, Nr. 9/10

September/Oktober 2006

INHALT

| | |
|---|-----|
| Joseph Schumacher | |
| „Die Eigenart des Katholischen Christentums | 266 |
| Impressum | 290 |
| J. J. Sobkowiak | |
| Fasten im Dreiklang der Buße – 2. (Schluß-)Teil | 291 |
| Walter Hoeres | |
| Schuld oder Verhängnis? | 297 |
| Cornelius Petrus Mayer OSA | |
| Die Kirchlichkeit der im Glauben an Christi Person und Werk gründenden Spiritualität Augustins | 303 |
| Klaus M. Becker | |
| Kérygma und Martyria - Ein Spannungsverhältnis | 315 |
| KONTROVERSE | |
| Stefan Hartmann | |
| Stellungnahme zur Kritik an Klaus Berger in THEOLOGISCHES | 327 |
| Joseph Overath | |
| Es geht nicht um Personen – Eine Antwort an St. Hartmann ... | 328 |
| David Berger | |
| Zum Tode von Pater Marie-Dominique Philippe OP | 331 |
| BUCHBESPRECHUNGEN | |
| Klaus E. Krauss | |
| H. Seblating (Hrsg), Profane Sakralarchitektur in Wien ab 1960 | 335 |
| Hans-V. von Sury | |
| Achim Buckenmaier, Moses – Geschichte einer Rettung | 337 |
| Harm Kluetting | |
| Beate Beckmann u.a. (Hrsg), Edith Stein. Themen – Bezüge ... | 338 |
| Fördergemeinschaft Theologisches | |
| An die Autoren | 342 |

JOSEPH SCHUMACHER

**Die Eigenart des
Katholischen Christentums -
Hinführung zum Thema
des „Proprium catholicum“**

(DB) Mit dem folgenden Text beginnen wir eine Artikelreihe zum Thema der Eigenart des katholischen Glaubens. Wenn die Suche nach dem „Wesen“ des Katholizismus auch eine lange Tradition hat, so ist die Frage nach dem proprium catholicum doch gerade heute von aller größter Aktualität: Auf der einen Seite steht heute der Neomodernismus: voll mit Minderwertigkeitskomplexen bezüglich des Anspruchs des Katholischen vor der Gegenwart, quält er sich durch unsere Zeit und entschuldigt sich gleichsam unaufhörlich für die Rudimente des Katholischen, die er noch mit sich führt. Ihm (nur vermeintlich) gegenüber steht ein starrer Traditionalismus, der, von einer ähnlichen Angst vor einem mutigen Dialog mit der Gegenwart getrieben, das Wesen des Katholischen auf eine bestimmte Zeit (meist das 19. Jahrhundert) festnageln und im Prinzip der lebendigen Tradition Verrat der authentischen Lehre sehen möchte. Gerade so verfehlt er auch das typisch katholische Sowohl-als-auch bzw. den dem Katholizismus zutiefst eigenen inkarnatorischen Charakter und wird so wider seinen Willen zu einer „kryptogamen Häresie“. Eine klare Darlegung der Eigenart des Katholischen, wie sie Prof. Schumacher hier vorlegt, ist daher das Gebot der Stunde. Die im Folgenden zu publizierenden Artikel basieren auf einer Vorlesung, die der Fundamentaltheologe im Wintersemester 2004/05 an der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität (Freiburg i. Breisgau) gehalten hat. Der Verf. (Jg. 1934) ist außerplanmäßiger Professor für Fundamentaltheologie an der genannten Universität sowie Mitglied der Päpstlichen Akademie für Theologie sowie der Pontificia Academia Mariana Internationalis. Der Gelehrte ist Autor einer Vielzahl wichtiger wissenschaftlicher Werke. Zuletzt erschien von ihm als eigenständige Veröffentlichung sein Buch Beten mit der Kirche (Kisslegg 2004).

Das Katholische zwischen Bewunderung und Kritik

Vor nunmehr über acht Jahrzehnten schrieb der Marburger protestantische Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (+ 1970) in seinem Buch „Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung“ (1923): „Die römische Kirche übt heute eine starke Anziehungskraft auf die nichtkatholische Welt aus. Die deutschen Benediktinerklöster, besonders Beuron und Maria Laach,



Darstellung Raffaels (1514): Papst Leo I. trifft auf Attila, den Hunnenkönig (AD 452).

sind zu Wallfahrtsstätten von Nichtkatholiken geworden, die sich für die dort gepflegte klassisch-katholische Liturgie begeistern. Die im deutschen Protestantismus um sich greifende hochkirchliche Bewegung nähert sich immer mehr der römischen Kirche, einer ihrer Führer ist bereits in deren Schoß zurückgekehrt. Noch ausgedehnter ist die Konversionsbewegung in England. Ganze anglikanische Konvente und Klöster treten zur Kirche Roms über. Eine starke katholische Propaganda fördert und steigert die bereits vorhandene Neigung zum Katholizismus. Die römische Kirche macht heute gewaltige Anstrengungen, um alle von ihr getrennten Christen im Orient und Okzident zurückzugewinnen. Am Grab des hl. Bonifatius wurde eine Gesellschaft zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen gegründet ... voll Siegesgewissheit verkünden heute bereits katholische Stimmen den nahen Untergang des Protestantismus.“ Wenn man einmal absieht von dem fragwürdigen Wort „Siegesgewissheit“, mit der der nahe „Untergang“ des Protestantismus angeblich verkündet worden ist, weil hier die Religion zur Parteisache entwürdigt und profaniert wird, so muss doch festgestellt werden, dass diese Situationsbeschreibung weit weg ist von der gegenwärtigen Situation der Kirche¹. Der gegenwärtigen Situation entspricht sie keineswegs oder nicht mehr. Friedrich Heiler, der selber starke katholisierende Tendenzen hatte, lebte von 1892-1970.

Bewundernd hebt zu damaliger Zeit der evangelische Theologe Adolf von Harnack (+ 1930), ein älterer Zeitgenosse Heilers, an der katholischen Kirche ihre Internationalität hervor sowie die Tatsache, dass sie sich nicht mit den weltlichen Mächten verschwistert hat, wodurch sie den Gedanken der Selbständigkeit der Religion und der Kirche aufrechterhalten erhalten habe². Man kann Adolf von Harnack als den einflussreichsten evangelischen Theologen seiner Zeit bezeichnen, dessen Bedeutung weit über das Gebiet der Theologie hinausging. Er lebte von 1851-1930.

Immer wieder begegnet uns in der neueren Geschichte die staunende Verehrung für das Phänomen des Katholischen, für das, was wir die katholische Kirche nennen. Die katholische Kirche wird bewundert als weltumspannende Gemeinschaft, und mit großer Hochachtung wird ihre unzerstörbare Lebenskraft herausgestellt. So schreibt etwa der englische Geschichtsschreiber Ma-

cauley am Ende des 19. Jahrhunderts – fasziniert von dem Alter der katholischen Kirche – ein wenig pathetisch: „Es gibt und gab nie auf der Erde ein Werk menschlicher Staatsklugheit, welches unserer Prüfung so wert wäre wie die römisch-katholische Kirche. Die Geschichte dieser Kirche verknüpft die beiden großen Zeitalter der menschlichen Zivilisation miteinander. Es steht kein zweites Institut mehr aufrecht, das den Geist in die Zeiten zurückversetzte, die aus dem Pantheon den Rauch der Opfer aufsteigen und im Amphitheater Vespasians Tiger und Kameloparden springen sahen. Mit der Linie der Päpste verglichen sind die stolzesten Königshäuser von gestern. Diese Linie lässt sich in einer ununterbrochenen Reihenfolge von dem Papst, der im 19. Jahrhundert Napoleon krönte, bis auf den Papst zurückführen, der im 8. Jahrhundert Pippin salbte ... Die Republik Venedig war der nächst älteste Staat, aber im Vergleich zu Rom muss sie modern genannt werden, und sie ist dahingegangen, während das Papsttum fortbesteht. Das Papsttum existiert noch, und nicht im Verfall, nicht als bloßes Altertum, sondern in Lebensfülle und jugendlicher Kraft. Noch heutigentags sendet die katholische Kirche bis zu den fernsten Weltenden Glaubensboten, die ebenso eifrig sind wie jene, welche mit Augustin in Kent landeten, und noch immer treten die Päpste feindlichen Machthabern so mutig entgegen wie Leo I. Attila (dem Hunnenkönig) entgegengetreten ist.

Noch tritt kein Zeichen hervor, welches andeutete, dass das Ende ihrer langen Herrschaft herannahte. Sie sah den Anfang aller Regierungen und aller Kirchen, die es gegenwärtig in der Welt gibt, und wir möchten nicht verbürgen, dass sie nicht auch das Ende von allen erlebte. Sie war groß und geachtet, ehe die Sachsen in England Fuß fassten, ehe die Franken den Rhein überschritten, als die griechische Beredsamkeit noch in Antiochien blühte und im Tempel von Mekka noch Götzen verehrt wurden. Und sie mag noch in ungeschwächter Kraft bestehen, wenn dereinst ein Reisender aus Neuseeland inmitten einer unermesslichen Wüstenei auf einem zertrümmerten Pfeiler der Londoner Brücke seinen Standort nimmt, um die Ruinen der Paulskirche zu zeichnen“³.

Aufhorchen lässt das Urteil des protestantischen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom, der sich vor allem verdient gemacht hat um die Gründung des Weltrates der Kirchen, wenn er

¹ Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1949 (1924), 13f, 16f.

² Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 154.

³ Vgl. Wilhelm Creizenach, Macaulay über die katholische Kirche, 1870, 1f; vgl. Karl Adam, a.a.O., 16f, 18f.

seinen Glaubensbrüdern erklärt: „Die römische Christenheit bedeutet in ihrem Wesen etwas anderes als Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus. Sie bedeutet im Innersten einen Frömmigkeitstyp, der andersartig ist als der des evangelischen Christentums, aber in seiner Art vollendet (ist), ja, ich füge hinzu: vollendeter als die evangelische Frömmigkeit“⁴.

Der geistreiche jüdische Literat Willy Haas schreibt im Jahre 1962 mit großer Bewunderung über das katholische Denken: „Das Erschütternde und Großartige am Katholizismus ... ist vor allem die unbeschreiblich evidente Art, wie er die Vielheit der Welt geistig-organisch aus der obersten Einheit wachsen läßt, den Wechsel aus der Dauer ... die ewige Bewegung aus der ewigen Ruhe“⁵.

Ein fester Standort in der Zerrissenheit der Zeit

Was man vielfach bewundert hat an der katholischen Kirche, das ist ihre Unvergänglichkeit, ihre Lebenskraft, ihre Universalität (also ihre Internationalität oder besser Übernationalität) und ihre innere Konsequenz. Fasziniert ist man dabei aber auch immer wieder von der inneren Geschlossenheit der Lehre der katholischen Kirche, in der sie dem Menschen einen festen Standort gibt inmitten der Entwurzelung und Zerrissenheit der Zeit.

Auch in der neueren Geschichte gibt es im protestantischen Raum und überhaupt außerhalb der katholischen Kirche nicht wenige Zeugnisse der Bewunderung für die Idee des Katholischen und ihre Realisierung. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Katholische des Katholizismus nicht immer wieder auch scharf kritisiert worden ist von Seiten des Protestantismus und darüber hinaus. Die Bewunderung, das ist die eine Seite. Es gibt hier aber auch nicht wenig Kritik. Im Blick auf diese Kritik stellt der zitierte Friedrich Heiler allerdings fest, im Protestantismus sei sie bedingt durch die mangelnde Kenntnis im Hinblick auf das, was katholisch sei. Wörtlich sagt er: „Die protestantische Polemik sieht gewöhnlich nur bestimmte Außenwände des katholischen Doms mit seinen Rissen und Sprüngen und seinem verwitterten Mauerwerk, aber die wundersamen Kunstwerke im Innern bleiben ihr verschlossen. Die lebendigsten und reinsten Formen des Katholizismus sind bis zum heutigen Tag der protestantischen Symbolik so gut wie unbekannt geblieben; sowohl die Totalschau wie die Innenschau ist ihr verwehrt“⁶.

Allerdings hat nicht allein Friedrich Heiler die mangelhafte Kenntnis hinsichtlich des Katholischen bei Außenstehenden beklagt. Wiederholt haben evangelische Theologen darüber geklagt, dass mangelnde Kenntnis der Eigenart des Katholischen im Protestantismus weit verbreitet sei, und sie gar als ein „Strukturprinzip des Protestantismus“ bezeichnet. Wir können das heute ausweiten auf alle Außenstehenden, ja, selbst auf viele, die drinnen stehen, zumindest dem Namen nach, und die vielleicht sogar Funktionen wahrnehmen in ihr ehrenamtlich oder professionell. Aus der mangelhaften Kenntnis einer Sache gehen immer wieder verhängnisvolle Vorurteile hervor. In unserem Fall gehen daraus nicht selten Gleichgültigkeit, Abneigung und Verachtung hervor.

Der Schriftsteller Julius Langbehn (+ 1907), konvertiert 1900, schreibt: „Es ist meine feste und tief begründete Ansicht, dass

neun Zehntel der Protestanten und Ungläubigen [die überhaupt etwas wert sind], sofort katholisch würden, wenn sie das Wesen des Katholizismus kennen würden“⁷.

Wenn Konvertiten über den Weg ihrer Konversion berichten, schreiben sie des Öfteren, dass sie die katholische Kirche zunächst als eine Kirche für die geistig Armen angesehen haben, die Äußerlichkeiten brauchen und sich daran festhalten. Oder sie haben die katholische Kirche zunächst als eine veraltete Form des Christentums angesehen⁸.

Greuelmärchen über das Katholische - Klarstellungen

Nicht selten wird die katholische Kirche aber auch mit Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus, mit Unwissenheit, Böswilligkeit und Heuchelei identifiziert. Unter Jesuitismus versteht man für gewöhnlich Verschlagenheit und Machtstreben in der Kirche und für die Kirche auf der Basis des fragwürdigen moralischen (oder besser: unmoralischen) Axioms: Der Zweck heiligt die Mittel⁹.

Man wirft Rom und der römischen Kirche immer wieder Machtstreben vor und geheime Machenschaften, Intoleranz und Unwissenheit, Böswilligkeit und Heuchelei¹⁰.

Die Unwissenheit über das Wesen des Katholischen und über die katholische Glaubenslehre kann gar nicht überschätzt werden, früher draußen, heute auch – mehr und mehr – drinnen, innerhalb der Kirche. Mit diesem Faktum verbinden sich – auf einer niederen Ebene – nicht selten Greuelmärchen über das Katholische, die unkritisch weitergegeben werden, angefangen bei der Meinung, die Katholiken beteten Maria an bis hin zu der Meinung, der Katholik könne sich den Himmel mit Geld erkaufen.

Der zitierte Adolf von Harnack stellt in diesem Zusammenhang fest. „Die Schüler, welche die Gymnasien verlassen, kennen allerlei aus der Kirchengeschichte, meistens, wie ich mich oft überzeugt habe, recht unzusammenhängend und sinnlos. Einige kennen sogar die gnostischen Systeme und allerlei krauses und für sie wertloses Detail. Aber die katholische Kirche, die größte religiös-politische Schöpfung der Geschichte, kennen sie absolut nicht und ergehen sich über sie in ganz dürftigen, vagen und oft geradezu unsinnigen Vorstellungen. Wie ihre größten Institutionen entstanden sind, was sie im Leben der Kirche bedeuten, wie leicht man sie missdeuten kann, warum sie so sicher und eindrucksvoll fungieren, alles das ist nach meinen Erfahrungen, seltene Ausnahmen abgerechnet, eine terra incognita“¹¹.

Es ist das Anliegen dieser Vorlesung, in diese „terra incognita“ ein wenig tiefer einzuführen. Das muss freilich geschehen, ohne die religiösen Gefühle Andersgläubiger zu verletzen, „sine ira et studio“, ohne Polemik, nüchtern und sachlich, in Demut und Ehrfurcht, in Dankbarkeit und Freude, ohne jede Rechthaberei, aber in der Verpflichtung vor der Wahrheit. Toleranz kann, recht verstanden nur geübt werden im Hinblick auf Personen, nicht auf die Wahrheit bzw. auf den Irrtum. Augustinus (+ 430) erklärt in diesem Zusammenhang. „Hasset den Irrtum, aber liebet die Irrenden.“ In Abwandlung dieses Wortes sagt der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973): „Es kommt im Leben stets darauf an, dass man ein weiches Herz

⁴ Nathan Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I, Stockholm 1910, 4.

⁵ Willy Haas, Gestalten, Essays zur Literatur und Gesellschaft 1962, 156.

⁶ Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 5.

⁷ Severin Lamping, Menschen, die zur Kirche kamen, München 1935, 16.

⁸ Severin Lamping, a.a.O., 24.

⁹ Nathan Söderblom, a.a.O., 4.

¹⁰ Severin Lamping, a.a.O., 16.

¹¹ Adolf von Harnack, Aus Wissenschaft und Leben II, Gießen 1911, 96f.

und einen harten Schädel hat“. Resigniert fügt er dann hinzu: „Leider neigen die Menschen dazu, ein hartes Herz und einen weichen Schädel zu haben“¹².

Die Rechtfertigung dieser Vorlesung liegt einerseits in den Tatbestand der mangelnden Kenntnis im Blick auf das, was katholisch ist, und andererseits im Blick auf die katholische Identität als solche. Sie will hier aufklärend wirken.

Das Christliche und das Katholische

Im Unterschied zum Christlichen ist das Katholische das Konkrete. Im Katholischen wird das Christliche zur greifbaren Realität, verdichtet es sich zu einer geprägten Form. Während das Christentum, die Christlichkeit und die Christenheit Abstracta sind, die ihre Existenz mehr in Gedanken, in Ideen oder in Programmen haben, begegnet uns das Katholische als konkrete Gestalt, wobei freilich auch dieser Gestalt jeweils eine Theorie zugrunde liegt¹³.

Von dem Kirchenvater Pacianus von Barcelona (+ um 392) stammt die Formel bzw. der Grundsatz: „Christianus mihi nomen, catholicus cognomen“¹⁴. Damit soll gesagt sein, dass das Größere und Umfassendere das Christliche ist, dass das Christliche das ist, was für das Individuum der Familiennahme ist, während das Katholische beim Individuum dem Vornamen vergleichbar ist, in dem das der Familie Zukommende individualisiert oder konkretisiert wird. Ursprünglich war das Katholische noch nicht abgrenzend oder exklusiv gemeint, wie sich das dann später entwickelt hat, ursprünglich wurde es lediglich im Sinne der allgemeinen Sichtbarwerdung des Christentums verstanden¹⁵.

Also: Das Christentum konkretisiert sich gewissermaßen im Katholischen (oder im Evangelischen).

Wenn wir das Christliche definieren, verbleiben wir im Raum des Abstrakten und des Vagen oder des Formelhaften. So ist das Christliche z. B. als die Treue und Liebe Gottes zu beschreiben, als das Sein für andere, als das radikale Menschsein, als der allgemeine Appell an das soziale Engagement usw.¹⁶. Konkrete Gestalt erhält das Christliche dann in der verfassten Glaubensgemeinschaft, die entweder katholisch oder reformatorisch oder orthodox oder orientalisch ist.

Unsere Darstellung des Katholischen ist nicht nur von platonischem Interesse. Geradezu geboten erscheint sie zum einen durch das ökumenische Gespräch. Dann aber ist sie auch deswegen eine dringende Notwendigkeit, weil sich auch innerhalb der Kirche immer mehr ein gewisser Pluralismus durchsetzt, wie dieser auch immer im Einzelnen verstanden wird bzw. verstanden werden muss, wie auch immer er sich faktisch darstellen und welche Ursachen er haben mag. Dabei ist zu bedenken, dass das katholische Selbstverständnis überhaupt fraglich geworden ist, das katholische Selbstverständnis, also die katholische Identität.

Wenn der wiederholt zitierte Friedrich Heiler vor mehr als zwei Menschenaltern geschrieben hat: „Die wenigsten Katholiken wissen, was der Katholizismus eigentlich ist, auch die katho-

lischen Theologen wissen es zumeist nicht“¹⁷, so gilt das heute mehr denn je.

Diesen Gedanken nimmt der evangelische Theologe Walter von Loewenich im Jahre 1973 auf und verschärft ihn noch einmal, wenn er sagt: „Man weiß nicht (auf evangelischer Seite), was eigentlich evangelisch ist ... Es scheint, dass sich nun Ähnliches im heutigen Katholizismus ereignet. Die Frage ‚was ist katholisch‘ kann heute auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden“¹⁸. Ich möchte demnach mit dieser Vorlesung einem verhängnisvollen Defizit entgegenreten.

Verlust der Einheitsschau des Katholischen heute

Ein weiterer wichtiger Rechtfertigungsgrund für unsere Beschäftigung mit der Frage nach dem „*proprium catholicum*“ ist die Tatsache, dass heute die Einheit, die Ganzheitserfassung und die Einheitsschau des Katholischen mehr und mehr verloren zu gehen droht. Das ist nicht zuletzt bedingt durch den rationalistischen Positivismus, der heute in allen Bereichen wirksam ist. Der Blick ist hier auf die Einzeldinge fixiert und die Erkenntnis von übergreifenden Zusammenhängen und bleibenden Strukturen wird nicht selten als wirklichkeitsfremde Metaphysik ausgegeben. Wir beobachten hier eine ähnliche Erscheinung, wie sie uns im Spätmittelalter in dem sogenannten Nominalismus begegnet. Das führt dazu, dass sich auch im Raum des Katholischen heute vielfach eine Beliebigkeit von Meinungen und Standpunkten durchsetzt, die das organische Ganze des Katholischen mehr und mehr verwischen. Das Katholische wird zu einer äußeren Klammer, die immer mehr völlig disparate und inkompatible Aussagen, widersprüchliche und heterogene Elemente miteinander verbindet. Demgegenüber gehört jedoch das Ganzheitsdenken wesentlich zum Katholischen, schon von seinem Ursprung her. Heißt doch katholisch soviel wie „umfassend“, nach außen wie nach innen hin. Wenn die Kirche Christi sich von Anfang an als katholisch verstanden hat, so wollte sie damit auch diesen Gedanken zum Ausdruck bringen, dass in ihr die ganze Heilswahrheit und Heilswirklichkeit einen Ort gefunden hat, so schwierig die Realisierung dieses Anspruchs im Einzelnen auch sein mag.

Dabei ist zu bedenken, dass es natürlich nicht leicht ist, „das gottgewirkte Ganze mit den begrenzten Mitteln menschlichen Denkens“ zu erfassen und darzustellen. Dennoch ist es eine Aufgabe, die immer neu in Angriff genommen werden muss, damit das Katholische nicht zu einem „gestaltlosen Konglomerat“ wird¹⁹.

Rechtfertigung vor dem Anspruch der Wahrheit

Noch ein weiteres Moment ist hier zu berücksichtigen. Die Darstellung der Ganzheit einer Weltanschauung, einer Philosophie oder einer Religion dient auch seiner Rechtfertigung vor dem Anspruch der Wahrheit. Die Wahrheit muss sich nämlich immer als Einheit und Ganzheit darstellen, wenn sie ihren Anspruch, ihren Wahrheitsanspruch, nicht verlieren will. Eine Wahrheit, die darauf verzichtet, ihre Ganzheit aufzuweisen, wird zu einer Teil- und Halbwahrheit. Eine solche aber ist eine gefährliche Spielart der Unwahrheit²⁰.

¹² Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München 1969, 89; vgl. Karl Adam, a.a.O., 24f.

¹³ Vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 9f.

¹⁴ Pacian von Barcelona, *Epistula* 1, 4.

¹⁵ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a.a.O., 36f.

¹⁶ Ebd. 37f.

¹⁷ Friedrich Heiler, *Das Wesen des Katholizismus*, München 1920, 5.

¹⁸ Walter von Loewenich, in: Hans Küng, Hrsg., *Fehlbar? Eine Bilanz*, Einsiedeln 1973, 18.

¹⁹ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a.a.O., 15f.

²⁰ Ebd. 13-16.

Notwendig ist die Darstellung des Katholischen und seines inneren Prinzips aber auch deshalb, weil der Anspruch des Katholischen als des Allumfassenden durch die große abendländische Kirchentrennung grundsätzlich in Frage gestellt worden ist. Von den getrennten Kirchen wurde seither das Katholische zu einem konfessionell begrenzten Anspruch herabgestuft, die ihrerseits seither das andersartige Verständnis dieses Attributes durch die katholische Kirche als anmaßend empfinden. Dabei bedenkt man freilich nicht, dass dieser Anspruch von Anfang an erhoben worden ist gegenüber Spaltungen, Sekten und Häresien bzw. gegenüber jenen Gemeinschaften, die sich von der Großkirche trennten, was ja seit eh und je der Fall gewesen ist. Bereits Klemens von Alexandrien (+ um 251) verwendete das Attribut „katholisch“ zur Kennzeichnung der wahren Kirche im Gegensatz zu den vielen Sekten²¹.

„Eine ‚Katholizität‘, welche ihr einigendes Prinzip nicht zu benennen vermag, ist vor dem Vorwurf nicht gefeit, doch nur ein Konglomerat oder ein Gemenge von Einzelheiten darzustellen, dem man aber ebenso beliebig auch Zusätze begeben kann, ohne eine innere Hinzugehörigkeit oder eine Unverträglichkeit mit dem ‚Kern‘ feststellen zu können, weil das Wissen um diesen Kern entschwinden bzw. nicht mehr gefragt ist“²².

In der Tat muss festgestellt werden: „Viele Erscheinungen in Lehre und Leben des heutigen Katholizismus entsprechen dem hier entworfenen Bilde“, das heißt: Sie sind nicht mehr und nicht weniger als ein Konglomerat oder ein Gemenge von Einzelheiten²³. Man experimentiert mit dem Glauben, indem man ihn verkürzt oder ihm etwas hinzufügt, ohne die Frage nach dem verbindlichen Maßstab solcher Operationen zu stellen. Die Folge ist die, dass das Katholische mehr und mehr seine Identität verliert.

Die klassische Symbolik²⁴ hat aber bereits gezeigt: Mit der Bestimmung des Einigenden und des Eigentümlichen ist auch die Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber dem Anderen gegeben. Deshalb wird man sich unter Umständen den Vorwurf machen lassen müssen, dass man durch die Suche nach der katholischen Identität das ökumenische Anliegen gefährdet. Eine solche Meinung setzt freilich ein bestimmtes Verständnis von Ökumene voraus, ein Verständnis, das im Grunde nicht legitim ist, obwohl es sich heute weithin durchgesetzt hat²⁵.

Die Frage nach dem Wesen des Katholischen

Man kann den Katholizismus rein religionsgeschichtlich beschreiben. Damit erreicht man aber nicht sein Wesen. Man bleibt dabei nur an der Oberfläche. Eine bloße Beschreibung ist noch keine erschöpfende Erklärung: Wenn man alle Baustoffe etwa einer lebendigen Zelle vorstellt, so hat man damit noch nicht das Leben dieses Gebildes erklärt.

Eine Wesensbeschreibung des Katholizismus setzt den Glauben voraus. Sie kann nur von innen her erfolgen. Die volle und ganze Wirklichkeit des Katholischen kann nur der erfassen, der selber in den katholischen Lebensstrom eingetaucht ist. Alles Lebendige kann man, wenn überhaupt, nur von innen her erkennen.

Das Wesen eines Menschen kann man nicht in seiner Tiefe erfassen, es sei denn aus der liebenden Verbundenheit mit ihm und in der Anerkennung seines Wertes.

Deshalb wird die Frage nach dem Wesen des Katholischen bzw. der katholischen Kirche notwendig zu einem Bekenntnis, zu einem Ausdruck des katholischen Bewusstseins, zu einer Analyse eben dieses Bewusstseins, zu einer Antwort auf die Frage: Wie erlebt der Katholik seine Kirche, wie wirkt sie auf ihn?

In dem von Gustav Mensching herausgegebenen Werk „Der Katholizismus“, einer anonymen Arbeit von katholischen Theologen und Laien, heißt es: „Der Katholizismus ist ein so kompliziertes Gebilde und besitzt zugleich eine solche Tiefendimension, dass nur der ihn wirklich kennt, der zu ihm gehört und in ihm aufgewachsen ist“²⁶. Wir müssen unterscheiden zwischen dem Katholizismus als Idee und seiner Erscheinung. Dass hier keine volle Kongruenz besteht, ist nicht verwunderlich. Das gehört zur Unvollkommenheit dieses unseres Äons. Die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit begegnet uns immer wieder bei Personen und Institutionen, oft als schmerzliche Enttäuschung. Alles Weltimmanente ist eben unvollkommen und unfertig. An dieser Unvollkommenheit und Unfertigkeit partizipiert auch die Kirche, sofern sie aus Göttlichem und Menschlichem, wie das II. Vaticanum feststellt, zusammenwächst²⁷. Eine vollkommene Kirche hat es nie gegeben, auch nicht am Anfang. Schon am Anfang gab es in der Kirche neben viel Licht auch manche Dunkelheit. Daher hat man die Kirche stets als „Ecclesia semper renovanda“ verstanden. Diesen Gesichtspunkt hat auch das II. Vaticanum nachdrücklich hervorgehoben: Die ständige Reform ist in der Tat ein Wesensmoment der Kirche. Sie wurde besonders notwendig in jenen Zeiten, da dieses Prinzip vergessen wurde.

Die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in der Geschichte stets eine Belastung gewesen für die Kirche. Immer wieder hat sie ihre innere Glaubwürdigkeit nach außen aber auch nach innen hin in Frage gestellt. Wenn wir nach der Eigenart des Katholischen fragen, so geht es uns nicht nur um das, was das Katholische von den anderen christlichen Bekenntnisformen unterscheidet, um das „*proprium catholicum*“, sondern darüber hinaus um die beherrschende Grundidee des Katholischen und um die Kräfte, die von daher ihren Ausgang nehmen. Es geht uns also auch um den einheitlichen Grundgedanken der hinter den verschiedenen Elementen, hinter den manchmal verwirrenden Bestandteilen des Katholischen sichtbar und wirksam wird²⁸. Wir gehen dabei aus von der Erkenntnis, dass sich das katholische Christentum formal wie auch material von den anderen Realisierungen des Christlichen unterscheidet durch sein grundlegendes Verständnis des Christentums *und* – daraus resultierend – durch eine Reihe von spezifischen Inhalten. Um beides soll es uns hier gehen, um den Geist und den Charakter des katholischen Christentums einerseits und andererseits um die spezifischen Lehren dieser Form des Christentums.

Wir werden uns demnach über die Prinzipien und die spezifischen Überzeugungen des katholischen Christentums Gedanken machen, wodurch es sich von den anderen Christentümern unterscheidet. Dabei stehen im Vordergrund jene Formen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, denn die Reformation stellt den eigentlichen Bruch im Christentum dar, demgegenüber das

²¹ Klemens von Alexandrien, Stromata VII, 17, 106f, vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 21.

²² Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 30.

²³ Ebd.

²⁴ Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Regensburg 1909, III-XII (Vorrede).

²⁵ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 25-31.

²⁶ Gustav Mensching, Hrsg., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937, 33.

²⁷ Lumen gentium, Art. 8.

²⁸ Karl Adam, a.a.O., 13.

morgenländische Schisma und die vielen kleineren Gruppierungen, die immer wieder im Laufe der Geschichte entstanden sind, eigentlich unbedeutend sind.

Einerseits beschäftigen uns die Formelemente des Katholischen, andererseits die wesentlichen Inhalte. Wir fragen nach den Formelementen des Katholischen und nach dem spezifischen Überzeugungen, die daraus hervorgehen. Im ersten Teil der Vorlesung beschäftigen wir uns mit den Formelementen, im zweiten Teil der Vorlesung geht es uns um die entscheidenden Inhalte, also um die wichtigsten Materialelemente.

Bei den Formelementen beschäftigen wir uns mit dem katholischen „und“, das dem evangelischen „allein“ gegenübersteht und mit den vier Wesensmerkmalen des Katholischen, wie sie im Nicaenoconstantinopolitanum ihre bleibende Gestalt gefunden haben, wobei das Moment der Katholizität im Zentrum steht. Wir beschäftigen uns ferner mit der sakramentalen oder inkarnatorischen Struktur des Katholischen und mit der positiven Wertung der „ratio“ bzw. mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie im katholischen Selbstverständnis. Die entscheidenden inhaltlichen Lehren, die diese Prinzipien konkretisieren und eine zentrale Stellung innerhalb der katholischen Theologie einnehmen, sind dann die Thematik des zweiten Teils dieser Vorlesung.

Hier geht es um die Kirche, um das Amt, um die Rechtfertigung und die Jenseitsorientierung, um die Eucharistie und Buße, um das Verhältnis von Schrift und Tradition, um das Lehramt, um die Heilsnotwendigkeit der Kirche, um das Gebet bzw. die Anbetung als wesentliches Moment des Katholischen, um die Heiligenverehrung, um das Wunder als Glaubwürdigkeitskriterium, um die mariologische Konzeption, um die Eschatologie und um den Respekt vor dem individuellen Gewissen, also um die Freiheitlichkeit als materiales Strukturprinzip des Katholischen.

Man hat die katholische Lehre in ihrer Gesamtheit, namentlich in protestantischen Kreisen, als eine „complexio oppositorum“ bezeichnet, als eine Vermengung fremder, ja, gegensätzlicher Elemente²⁹. Das hat man oft kritisch eingewandt gegen die katholische Kirche und wendet man noch heute gern kritisch ein gegen sie. Man sagt, die katholische Glaubenslehre sei eine Zusammenfügung kontradiktorischer, also unvereinbarer Elemente, ein gigantischer Synkretismus, so sagt es etwa der wiederholt zitiert evangelische Theologie Friedrich Heiler. Er will das Katholische als einen gigantischen Synkretismus verstehen, als eine Zusammenfügung evangelischer und unevangelischer, jüdischer, heidnischer und primitiver Auffassungen, als eine Vereinigung aller religiösen Formen, in denen jemals suchende Menschen ihre religiöse Sehnsucht und Hoffnung niedergelegt haben. Adolf von Harnack hat deshalb – obwohl auch er sonst das Katholische mit Hochachtung bedenkt – die katholische Glaubenslehre als einem „Mikrokosmos der Welt der Religion“ bezeichnet³⁰. Damit meint er das Gleiche wie Friedrich Heiler, wenn dieser von dem „Riesenphänomen des Katholizismus“ spricht³¹.

Trotz des Vorwurfs des Synkretismus gegenüber dem Katholizismus konzidiert Heiler, dass dieser „nicht ein bloßes Gefüge

von Dogmen und Kirchengesetzen, Kultformen und frommen Übungen“ sei, sondern „ein lebendiger Organismus, in dessen Innerem die zartesten und feinsten religiösen Regungen sich“ abspielten³².

Der Katholizismus als Synkretismus?

In der Konkretisierung seiner Charakterisierung des Katholischen als eines gigantischen Synkretismus bestimmt Friedrich Heiler das Wesen des Katholizismus durch folgende Gegensatzpaare: Universalismus und Einheit, Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität, Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus, Supranaturalismus und Inkarnationalismus oder Transzendenz und Immanenz³³. Er ist dabei jedoch der Meinung, dass all diese Merkmale implizit enthalten sind in dem paulinischen Terminus vom Leib Christi einerseits und in der in den Evangelien dominanten Idee vom Gottesreich andererseits. Von daher will er das Wesen des Katholizismus durch die beiden urchristlichen Formeln verdeutlichen „Gottesreich auf Erden“ und „mystischer Leib Christi“³⁴. Damit und rechtfertigt er allerdings in gewisser Weise den „gigantischen Synkretismus“ des Katholischen.

In dem Vorwurf des Synkretismus wird im Grunde die Totalität des Katholischen verdächtigt. Ich möchte demgegenüber zeigen, dass es sich hier eigentlich um die Realisierung des paulinischen Imperativs handelt „πάντα δοκιμάζετε“ 1 Thess 5, 21). Durch die Gesamtschau des Katholischen möchte ich den Vorwurf der „complexio oppositorum“ zu entkräften. Auf jeden Fall ist es ein Anliegen dieser Vorlesung, durch die Gesamtschau des Katholischen den Vorwurf der „complexio oppositorum“ entkräften. In der Geschichte der katholischen Theologie hat man sich stets um den Erweis der Ganzheit der theologischen Erkenntnisse und Einsichten bemüht, besonders im 19. Jahrhundert. Unter diesem Aspekt entstand damals die sogenannte theologische Enzyklopädie als eine eigene Disziplin innerhalb der Theologie. In dem Begriff Enzyklopädie steckt der Begriff kreisförmig, wodurch bereits angedeutet wird, dass es sich hier um eine Zusammenfassung und Ganzheitsschau des theologischen Wissens handelt. Die Enzyklopädie hat eine besondere Heimat gefunden in der katholischen Tübinger Schule. So vor allem bei den Theologen Johann Sebastian von Drey (+ 1853) und Franz Anton Staudenmaier (+ 1856). Johann Sebastian von Drey schrieb in den Jahren 1812 und 1813 die Abhandlung „Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems“ oder „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“, die allerdings erst im Jahre 1940 gedruckt wurde³⁵. Franz Anton Staudenmaier schrieb eine „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften“³⁶ und das „Das Wesen der katholischen Kirche“³⁷. In dem Werk „Das Wesen der katholischen Kirche“ erklärt er, gewissermaßen als Höhepunkt und Essenz seiner Überlegungen: „Katholische Kirche und Christentum ... sind und wollen nur eines, das höhere Leben der Menschheit, und zwar sowohl durch Mitteilung der göttlichen Wahrheit als auch

³² Ebd., 5f.

³³ Ebd., 596.

³⁴ Ebd., 627.

³⁵ In: Joseph Rupert Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 195-234.

³⁶ Franz Anton Staudenmaier, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften I, Mainz 1840.

³⁷ Franz Anton Staudenmaier, Das Wesen der katholischen Kirche, Freiburg 1845.

²⁹ Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, a.a.O., 12.

³⁰ Adolf von Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte in: Reden und Aufsätze II, Berlin 1904, 170; vgl. auch Karl Adam, a.a.O., 13.

³¹ Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, a.a.O., 5f.

durch Zurückführung des (Menschen-) Geschlechtes in die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit³⁸.

Wird hier im 19. Jahrhundert unsere Frage, die Frage nach der Ganzheit des Katholischen, stärker theoretisch-wissensmäßig angegangen, so drängt sie sich uns heute eher religiös-existentiell auf. Nachdrücklich hat man unter diesem Aspekt das Ganzheitliche am Katholizismus in der jüngsten Vergangenheit und auch in der Gegenwart in Frage gestellt, wiederum freilich mit dem Hinweis darauf, dass es sich hier lediglich um ein synkretistisches System handle. Stellvertretend für viele steht hier der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (+ 1974), der allerdings nicht nur das katholische Christentum unter dieses Verdikt gestellt hat, sondern das Christentum in seiner Gesamtheit. Er erklärt: „Das Urchristentum ist ein komplexes Phänomen, dessen Ursprung im Schoße der spätjüdischen Religion liegt, dessen Wachstum und Gestalt alsbald befruchtet und bestimmt worden sind durch die geistigen Kräfte des heidnischen Hellenismus ... aber auch durch das Einströmen der vorderasiatischen Religionen bewegt und bereichert wurden“³⁹. Die Konsequenz, die sich daraus für Bultmann ergibt, ist die, dass er nach dem sucht, was ihm innerhalb des Christentums als originell erscheint. Das sind dann für ihn jene Elemente, in denen sich das moderne Existenzverständnis ausdrückt. Solche Gedanken führen heute viele zu einer „partiellen Identifikation“ mit dem Christentum oder auch mit dem katholischen Christentum, und das im Hinblick auch auf wesentliche Elemente.

Ähnlich wie Bultmann das Christliche oder das Christentum von seiner Entstehung her als ein „mixtum compositum“ charakterisiert, führt der protestantische Theologe Paul Althaus (+ 1966) das Katholische auf drei Wurzeln zurück, nämlich auf den Judentum, den Paganismus und den Romanismus⁴⁰. Er sieht darin dann jedoch illegitime Wurzeln des Christentums, übersieht dabei aber, dass in diesen Strömungen durchaus positive Elemente enthalten sind, die das Christentum assimilieren konnte und tatsächlich assimiliert hat.

Das Phänomen des Katholischen von außen her betrachtet

In solcher Beurteilung wird der Katholizismus nicht mehr aus der Sicht des Theologen beurteilt, sondern aus der Sicht des Religionswissenschaftlers. Der Religionswissenschaftler beurteilt die Religion von außen her. Aber was sich dem Außenstehenden als ein Konglomerat der verschiedenartigsten religiösen Elemente, als „religionsgeschichtliches Mischprodukt ohne eigentliche Originalität“⁴¹ darbietet, muss das nicht auch sein, wenn man es von innen her betrachtet. Tatsächlich ist es oft so, dass der Schein trügt. Im Grunde ist der Vorwurf des Synkretismus gegenüber dem Katholischen die negative Version des Vorzugs der katholischen Weite, der inneren Universalität des Katholischen. Verständlich ist dieser Vorwurf indessen, wenn man das Phänomen des Katholischen von außen her betrachtet, wenn man es aus der Sicht des Religionswissenschaftlers betrachtet.

Was man hier nicht berücksichtigt, das ist die Tatsache, dass Gott auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen kann und dass natürliche Wahrheiten der Offenbarung assimiliert

werden können, dass die Assimilationskraft der Kirche von daher geradezu ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung bzw. ihres geistgewirkten Ursprungs sein kann. Warum auch sollte Gott nicht natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen?

Um diesen Gedanken noch ein wenig weiterzuführen: Friedrich Heiler wertet das Katholische in seiner Gesamtheit zwar positiver als Bultmann und Althaus es tun, hält aber fest an der Behauptung der „complexio oppositorum“. Er rühmt den Katholizismus zwar als ein „monumentales Gebilde von vollendeter Einheitlichkeit“, bezeichnet ihn aber gleichzeitig als ein extrem „kompliziertes Gefüge verschiedener Religionsformen und Religionsstufen“⁴².

Heiler erklärt, die katholische Glaubens- und Lebenswelt setze sich aus sieben Grundelementen zusammen, nämlich „aus der primitiven Religion, aus dem Gesetzesdienst und der Werkgerechtigkeit, aus der juridisch-politischen Kircheninstitution, aus der rationalen Theologie, aus der Mysterienauffassung im Kult, aus dem asketisch-mystischen Vollkommenheitsstreben in der Moral und zuletzt auch aus einem Element evangelischer Religiosität mitten im gänzlich Anderen des Katholischen“⁴³. Er glaubt demnach, im Katholizismus sieben bedeutende heterogene Elemente des, wie er es nennt, „katholischen Konglomerats“ namhaft machen zu können, wenn er ihn charakterisiert als primitive Volksreligion (1), als starke Gesetzesreligion (2), als politische Rechtsreligion (3) als rationale Theologenreligion (4), als esoterische Mysterienreligion (5), als evangelische Heilsreligion (6) und endlich als sublimen Mystik (7)⁴⁴. Dabei konzediert er freilich, dass diese typisierende Gliederung nur „ein künstliches Hilfsmittel ist, das dazu dient, die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens zu überblicken“⁴⁵. Das einigende Moment, das diese gegensätzlichen Elemente, diese „complexio oppositorum“ zusammenhält, ist für Heiler in der äußeren Macht der Hierarchie, des Dogmas und der einheitlichen Liturgie zu sehen. Das Einheitsprinzip ist für ihn demnach ein äußeres Moment der Macht.

Dazu ist zu sagen: Zum einen entspricht das nicht dem Selbstverständnis des Katholischen, zum anderen ist es gar nicht denkbar, dass eine geistige Einheit durch äußere Macht hinreichend erklärt werden kann, zumal nicht Jahrhunderte hindurch bzw. zwei Jahrtausende hindurch. Zum anderen lässt sich im Einzelnen, wenn man genauer hinschaut, zeigen, dass die Gegensätze, die zugegebenermaßen vorhanden sind in der Kirche und in ihrer Lehre, nicht kontradiktorischer, sondern konträrer Natur sind, dass sie komplementär sind. Dadurch entsteht eine gewisse Spannung. Aber gerade sie erklärt die besondere Vitalität der katholischen Kirche und ihrer Lehre⁴⁶.

Die katholische Tendenz zum Inklusiven

Der Katholizismus ist zwar eine Verbindung von Gegensätzen, das ist durchaus zuzugeben, aber nicht eine Verbindung von unvereinbaren Gegensätzen, von kontradiktorischen Gegensätzen, sondern von konträren Gegensätzen. Die konträren Gegensätze begegnen uns überall im organischen Bereich, überall da,

³⁸ Ebd., VI.

³⁹ Rudolf Bultmann, Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 7.

⁴⁰ Paul Althaus, Die christliche Wahrheit I, Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1947/48, 276 ff.

⁴¹ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 18.

⁴² Friedr. Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, a.a.O., 161.

⁴³ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 19 f; Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, a.a.O., 1-67; ders., Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, a.a.O., 161ff.

⁴⁴ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 12.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. ebd., 13-20.

wo Lebendiges ist. Durch sie entsteht zwar eine gewisse Spannung, aber gerade in der immer neuen Überwindung dieser Gegensätze, dieser komplementären Gegensätze, entfaltet sich das Wachstum, genauer gesagt: in der Assimilation fremder Stoffe. Das Wachstum in der immer neuen Überwindung der Gegensätze, das gilt bereits im natürlichen Bereich⁴⁷.

Hier ist zu berücksichtigen, dass Gott durchaus auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen kann und dass die Assimilationskraft der Kirche auch gerade ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung oder ihres geistgewirkten Ursprungs sein kann. Faktisch ist es so, dass sich der Katholizismus im Wesentlichen als Bejahung versteht, als Bejahung aller Werte, wo immer sie sich finden. Letztlich ist das bedingt durch das Prinzip der inneren Katholizität. Es geht hier um die katholische Tendenz zum Inklusiven, zur Assimilation. Das katholische Denken ist zutiefst bestimmt durch die Lehre von den Wahrheitskeimen in den verschiedenen geistigen Systemen. Damit verbindet es eine starke assimilative Kraft. Faktisch ist es so, dass die Abspaltungen von der Kirche seit den Urtagen der Kirche ihre Existenz der Negation verdanken, der Negation oder einer partiellen Leugnung von Wahrheiten, einer subjektiven Auswahl aus dem Ganzen. Diesen Gedanken thematisieren die Kirchenväter wiederholt.

Stets konstituierten sich die nichtkatholischen Gemeinschaften, die sich von der Kirche trennten, jeweils durch eine partikuläre Leugnung und Verneinung, durch eine subjektive Auswahl. Also: Die Abspaltungen verdanken ihre Existenz der Negation, einer partikulären Leugnung, einer subjektiven Auswahl. Mit Nachdruck betonen von daher bereits die Kirchenväter die Negation als das einheitliche, als das verbindende Prinzip der Abspaltungen, wie verschieden sie sich auch sonst im Einzelnen darstellen. So sagt Tertullian (+ ca. 220) in seinem Werk „De praescriptione haereticorum“ von den Häretikern: „... lehren sie auch untereinander verschieden, so sind sie sich doch einig in der Bekämpfung der einen Wahrheit“⁴⁸. Ähnlich sagt Augustinus (+ 430) in einer seiner Predigten: „Untereinander sind sie sich uneinig, einig sind sie sich aber in ihrer Position gegenüber der Einheit“⁴⁹. „Praescriptio“ heißt in der Rechtssprache „Prozesseinrede“, für gewöhnlich denkt man dabei an die „Prozesseinrede der Verjährung“. Tertullian zeigt in dieser seiner Schrift, dass nicht die Häretiker, sondern nur die katholische Kirche den Rechtsschutz der Verjährung für sich in Anspruch nehmen kann. Diesen Tatbestand bringt im Übrigen auch der Terminus „Häresie“ zum Ausdruck, in dem das griechische Verbum für „herausnehmen“, „auswählen“ oder „vorziehen“ „αἶρω“ oder „αἶρωμαί“ enthalten ist. „αἶρω“ bedeutet „nehmen“, „ergreifen“, „αἶρέωμαι“ „herausnehmen“, „auswählen“, „vorziehen“. Gegenüber solcher Negation und Auswahl versteht sich das katholische Christentum als die positive Religion schlechthin.

Die Geschichte der Kirche erweist sich als die Geschichte des „rücksichtslosen, folgestrengen, umfassenden Ja-Sagens zur ganzen vollen Wirklichkeit der Offenbarung, zur Fülle des in Christus aufgebrochenen Gottesgeistes nach allen Dimensionen seiner Entfaltung. Er ist das rücksichtslose, unbedingte, umfassende Ja zum ganzen vollen Leben des Menschen, zur Gesamtheit seiner Lebensbeziehungen und Lebenswurzeln. Das unbedingte Ja also vor allem zu unserem tiefsten Seinsgrund, zum lebendigen Gott“. So sagt es Karl Adam in seinem Buch über das Wesen des

Katholizismus⁵⁰. Von daher ist der Katholizismus die positive Religion schlechthin, „wesenhaft Bejahung ohne Abstrich und im Vollsinn, wesenhaft These“. Demgegenüber sind alle nichtkatholischen Bekenntnisse im Grunde „wesenhaft Antithese“, „wesenhaft Kampf, Widerspruch ... Nein“. So sagt es wiederum Karl Adam⁵¹.

Die Gefahr des Warenhaus-Katholizismus

Die grundsätzliche Positivität des katholischen Denkens ist im Tiefsten auch die Quelle der Fruchtbarkeit der Kirche. Die Negation ist naturgemäß unfruchtbar, das Nein ist von seinem Wesen her stets unfruchtbar. Bei ihm fehlt im Grunde das Schöpferische, das Ursprüngliche. Das gilt für alle nichtkatholischen Denominationen, zumindest in jenem Maß, wie das bei der katholischen Kirche der Fall ist.

Es ist gerade diese grundsätzliche Positivität des Katholischen, die in der Vergangenheit zu vielen Konversionen geführt hat. Auch heute noch ist sie nicht selten wirksam bei Konversionen, bei echten Konversionen, sofern es diese überhaupt noch gibt⁵². Das wird auch immer wieder in der entsprechenden Literatur vermerkt. Wenn wir nach dem „specificum catholicum“ fragen, geht es uns im Grund um die Identität des Katholischen, die heute mannigfachen Belastungen ausgesetzt ist und mehr denn je in Frage gestellt wird. Heute wird das Gesicht des Katholizismus mehr und mehr bestimmt durch einen wachsenden Subjektivismus, in dem der Einzelne sich in einer Art Warenhaus-Katholizismus nach seinem persönlichen Geschmack bedient und sich „teilidentifiziert“. Das ist ein Synkretismus, der die verschiedensten Elemente weltanschaulicher oder religiöser Art zusammenbringt, auch wenn sie eigentlich inkompatibel sind. Hier erhält der Vorwurf des Synkretismus in der Tat seine Berechtigung, erhält er gleichsam eine überraschende Aktualität.

Wir dürfen nicht übersehen, dass der Katholizismus heute eine gewisse Angst vor dem Anderssein zeigt. Das wird dann allerdings oft theologisch verbrämt. Verständlich ist diese Angst auf dem Hintergrund einer uniformistischen und kollektivistischen Welt, die zwar immer neu den Pluralismus beschwört, ihn im Grunde jedoch gar nicht kennt und auch gar nicht will. Es ist bezeichnend, dass Selbstdarstellungen des Katholizismus, wie wir sie noch bei Karl Adam in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und bei Bernhard Poschmann in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts finden, selten geworden sind⁵³. Stattdessen gibt es eine Reihe von Büchern heute, die sich geradezu in umgekehrter Richtung bemühen, das Katholische auch als christlich zu erweisen. Hier ist zu erinnern an Michael Schmaus, Karl Rahner, Walter Kasper, Joseph Ratzinger und andere⁵⁴. Die Legitimität solcher Versuche soll nicht in Frage gestellt werden, dennoch ist es bezeichnend, dass man den Blick lieber zunächst auf das Christentum als auf das Katholische richtet⁵⁵. Darüber hinaus gibt es auch nicht wenige Bücher über das

⁴⁷ Karl Adam, a.a.O., 14.

⁴⁸ Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 41.

⁴⁹ Augustinus, Sermo 47, 15, 27.

⁵⁰ Karl Adam, a.a.O., 22.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. ebd., 23.

⁵³ Karl Adam, a.a.O., Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949.

⁵⁴ Michael Schmaus, Vom Wesen des Christentums, Augsburg 1947; Karl Rahner, Gegenwart des Christentums, Freiburg 1963; ders., Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976; Walter Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972; Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968.

⁵⁵ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 37f.

Wesen des Christentums im weitesten Sinn auf evangelischer wie auf katholischer Seite⁵⁶.

Aus der Vielzahl solcher Werke seien gleichsam paradigmatisch zwei genannt, eines, das einen katholischen Verfasser, eines, das einen evangelischen Verfasser hat, womit nicht gesagt sein soll, dass sie qualitativ auf einer Ebene stehen: Norbert Scholl, Was der christliche Glaube will. Grundelemente des christlichen Glaubens, 1988 und Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, 1964 (1959).

Drei Bücher möchte ich nennen, die sich in neuerer Zeit allgemein mit der Eigenart des Katholischen befassen: Bernhard Scherer, Katholische Fülle, Würzburg 1972, Heinrich Schlier, Ein Versuch über das Prinzip des Katholischen, Münster 1970, und Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977. Die zwei ersteren Werke gehen ihren Gegenstand weniger grundsätzlich an. Sie sind nicht bestrebt, das Ganze der katholischen Lebenswelt verstehbar zu machen und zum Kern vorzustoßen, wie das bei dem Letzteren der Fall ist⁵⁷. Das Werk von Kardinal Leo Scheffczyk versucht, sehr tiefgründig, das Ganze der katholischen Glaubenswelt verstehbar zu machen und den Kern des katholischen Denkens freizulegen. Daher ist es natürlich nicht ganz leicht zu verstehen. In gewisser Weise kann man in diesem Zusammenhang auch auf den „Katholischen Erwachsenen Katechismus“⁵⁸ hinweisen und auf den Weltkatechismus⁵⁹. Wenn heute Bücher, die sich mit dem „specificum catholicum“ beschäftigen, seltener geworden sind, so geht man dabei nicht zuletzt auch davon aus, dass das Katholische als solches unwesentlich ist, dass das peripher ist oder dass das der Einheit des Christentums schadet. In der Ökumene betont man immer wieder, dass das, was uns eint, unendlich mehr ist als das, was uns trennt, und sagt damit faktisch, dass das Trennende unwesentlich ist, was jedoch in Wirklichkeit eben nicht zutrifft, wenn man das katholische Selbstverständnis zugrunde legt.

Angst vor dem Katholischsein

Wenn man heute das „specificum catholicum“ vernachlässigt, wenn nicht gar verachtet, so hat das schließlich auch darin seinen Grund, dass der Terminus „katholisch“ gegenwärtig einen schlechten Klang hat, dass er heute bei vielen negative Assoziationen weckt. Das führt auch dazu, dass selbst die Theologie das Epitheton „katholisch“ nach Möglichkeit meidet. Statt von katholischer Theologie spricht man heute im Allgemeinen von christlicher Theologie, statt von der katholischen Kirche spricht man heute lieber von der christlichen Kirche.

Sofern man das Katholische heute partiell darstellt in der Literatur, solche Darstellungen gibt es noch häufiger, stellt man es fast ausschließlich negativ dar. Das geschieht dann unter einem Zwang „zur Anpassung und zur Selbstkritik, die manchmal schon einer Selbstverachtung nahekommt“, so stellt Leo Scheffczyk fest⁶⁰. Als Beispiel für Schriften dieser Art soll hier das Werk von Horst Herrmann genannt werden: „Die sieben Todsünden der Kirche“⁶¹. Horst Herrmann war ursprünglich Professor

für Kirchenrecht in Münster, ist dann jedoch schon bald aus der Kirche ausgetreten und ist heute rühriges Mitglied der Humanistischen Union.

Darlegungen über das „proprium catholicum“ sind jedoch nach wie vor notwendig und aktuell, denn die Kirche schuldet es der Welt, sich in ihrer inneren Konsistenz und Sinnhaftigkeit wie in ihrer äußeren Durchsichtigkeit und Transparenz zu präsentieren, auch wenn sie damit nicht immer gefällig wirken kann. Will die Kirche ernst genommen werden, muss sie ihre spezifische Eigenart bekunden und darstellen. Das gilt besonders angesichts der fundamentalen Glaubenskrise und angesichts der wachsenden Negation alles Religiösen in unserer säkularen Welt. Die Kirche ist es sich selbst und der Welt schuldig, dass sie sich darstellt, andernfalls kann sie nicht ernst genommen werden. Gerade darin, in dem „Ernstgenommenwerdenwollen“ bekundet sich heute eine Sorge, deren Berechtigung immer mehr hervortritt. Vor allem muss hier gezeigt werden, dass die Kirche primär ein religiöses Anliegen hat, dass ihre übernatürliche Komponente das entscheidende Element ihres Glaubens und ihres Wirkens ist. Mit Recht stellt der US-amerikanische Soziologe Peter L. Berger einmal fest, eine Verlagerung des christlichen Interesses in den sozialen Prozeß hinein könne die Selbstpreisgabe der Kirche befördern⁶², ja, sie würde ihre Selbstpreisgabe bedeuten, naturnotwendig⁶³.

Die Zurückhaltung gegenüber dem Katholischen oder gegenüber dem Konfessionellen, wie wir sie im katholischen Raum heute beobachten können, ist bei den Protestanten, im Bereich der evangelischen Theologie, unbekannt. Hier gibt es eine große Zahl von Selbstdarstellungen des eigenen konfessionellen Standpunktes. So ist etwa zu erinnern an das Werk von Werner Elert „Zur Morphologie des Luthertums“ (zwei Bände, München 1931f), ein Werk, in dem mit allen Mitteln des modernen philosophischen, soziologischen und theologischen Denkens versucht wird, eine Strukturanalyse und Synthese des Luthertums vorzulegen, die weit über die Symboliken des 19. Jahrhunderts wie auch über die mehr oder weniger generalisierende Konfessionskunde des 20. Jahrhunderts hinausgeht⁶⁴. Andere bedeutende Werke ähnlicher Art sind: Emmanuel Hirsch, Das Wesen des reformatorischen Christentums, Berlin 1963; Heinrich Bornkamm, Das bleibende Recht der Reformation, Grundregeln und Grundfragen des evangelischen Glaubens, Hamburg 1963; Walter Künneth, Fundamente des Glaubens, Wuppertal 1975; Evangelischer Erwachsenen Katechismus, Hrsg. von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig, Horst Reller, Gütersloh 1975. Diese Werke sind für uns nicht uninteressant, ganz im Gegenteil, zum einen aus ökumenischen Gründen, zum anderen aus Gründen der Selbstvergewisserung des eigenen Glaubensstandpunktes. Anhand solcher Darstellungen kann man eine Selbstprüfung vornehmen. Zudem kann man diese Werke auch zum Prüfstein nehmen, um festzustellen, „ob man ihnen auf intellektueller Ebene wirklich etwas entgegenzusetzen hat und ob man noch aus voller intellektueller Redlichkeit katholisch ist“⁶⁵.

Auf katholischer Seite ist die Zurückhaltung gegenüber dem Konfessionellen auf jeden Fall größer als auf protestantischer Seite. Auch sonst zieht man es heute im katholischen Raum, wie

⁵⁶ Norbert Scholl, Was der christliche Glaube will. Grundelemente des christlichen Glaubens, München 1988; Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, München 1964 (Tübingen 1959).

⁵⁷ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 52f.

⁵⁸ Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985.

⁵⁹ Katechismus der katholischen Kirche, München 1993.

⁶⁰ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 34.

⁶¹ Horst Herrmann, Die sieben Todsünden der Kirche, München 1976.

⁶² Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, 41f.

⁶³ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 35f.

⁶⁴ Werner Elert, Zur Morphologie des Luthertums, 2 Bde., München 1931f (Nachdruck München 1958).

⁶⁵ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 40 bzw. 39-41.

gesagt, vor, über das Christliche anstatt über das Katholische zu reden oder zu schreiben. Es ist bezeichnend, dass man das Attribut „katholisch“ meidet, oder wenn man es verwendet, es in einem polemischen Kontext verwendet. Das Attribut „katholisch“ hat auch soziologisch gesehen einen schlechten Klang. Es weckt bei vielen Assoziationen wie Rückständigkeit, mangelnde Liberalität, Kleinlichkeit, Engstirnigkeit. Daher meidet man es auch gern im Zusammenhang mit dem Terminus „Theologie“, wenn man lieber von christlicher Theologie spricht als von katholischer Theologie, obwohl damit recht verschiedene Dinge gemeint sind – sollte man jedenfalls meinen. Christliche Theologie kann nämlich nur Reflexion über die Heilige Schrift sein, während die katholische Theologie sich mit dem Glauben der Kirche beschäftigt, der mehr ist als die Schrift, wenn sie mehr oder weniger subjektiv ausgelegt wird, mehr nicht in materialer Hinsicht, wohl aber in formaler Hinsicht.

Wider einen falschen Indifferentismus

Wenn auch eine Darstellung des Katholischen unpopulär ist, so ist sie doch notwendig. Die Kirche kann nur ernst genommen werden, so sagte ich bereits, wenn sie ihre spezifische Eigenart bekundet und sich auch abgrenzt bei aller Positivität.

Wenn wir uns hier mit der Verwirklichung des Christentums in der katholischen Kirche, mit der katholischen Glaubenswirklichkeit, mit dem eigentümlich Katholischen beschäftigen, beschreiben wir damit zugleich die Andersartigkeit des katholischen Christentums gegenüber den anderen christlichen Konfessionen und gegenüber den Weltanschauungen und Religionen. Man begegnet heute jedoch oft der Meinung, dass die Unterschiede zwischen den Konfessionen in Glaube und Kult nebensächlich und unerheblich seien. Diese Auffassung geht aus einem falschen Indifferentismus hervor, der sich von der Unkenntnis des Katholischen herleitet und letztlich seine Ursache in einer schlechten oder falschen Philosophie oder in der Resignation gegenüber der Wahrheitserkenntnis des Menschen hat.

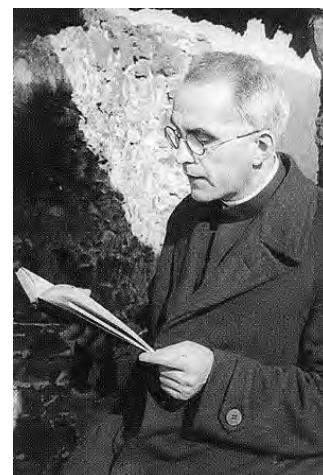
Das „*proprium catholicum*“ und das ökumenische Gespräch

Das „*proprium catholicum*“ ist von großer Bedeutung gerade auch für das ökumenische Gespräch, wenn es ehrlich und redlich und in Verantwortung vor der Wahrheit geführt wird oder werden soll. Bereits Johann Adam Möhler (+ 1838) – ich nannte ihn als Begründer der Symbolik im 19. Jahrhundert – wehrte sich gegen eine Vermischung der Bekenntnisse und gegen eine Verwischung der Unterschiede. Er erklärt in seiner Symbolik: „Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifende Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewusstsein einwohnt, dass sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen und es dennoch tun, müssen sich verachten“, in diesem Fall halte man nämlich „eine künstlich gereizte Stimmung gegen die entgegenstehende Konfession für einen wahren Schmerz über die Verkennung der Wahrheit von Seiten der Anhänger derselben“⁶⁶. Möhler erklärt ohne Umschweife, die Versuchung zur Gleichmachung der Konfessionen rühre letztlich vom Schwinden des Glaubens her. Er erklärt: „Wie jetzt geglaubt wird, glaubten auch die Heiden“

⁶⁶ Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Regensburg 1909, IX (Vorrede).

und betont, wo man nicht glaube, sei auch nicht an eine Vereinigung im Glauben zu denken, sei nur an eine Vereinigung im Unglauben zu denken, die aber wiederum nicht eigens bewerkstelligt zu werden brauche, weil sie ja schon da sei⁶⁷. Das leuchtet an sich ein, wird aber oft nicht genügend bedacht.

Man hat verschiedentlich versucht, einen Generalnenner ausfindig zu machen, auf den man den katholisch-evangelischen Gegensatz bringen kann. In der Auseinandersetzung von Erich Przywara (+ 1972) und Karl Barth (+ 1968) kam man dabei auf den Gegensatz von „*analogia entis*“ und „*analogia fidei*“. Johann Adam Möhler (+ 1838) sah den Generalnenner in den verschiedenen Anthropologien hüben und drüben. Andere sprachen von dem Gegensatz von Wort und Sakrament, von Rechts- und Liebeskirche, von sapientalem und existentiell-em oder auch von objektivem und subjektivem Denken⁶⁸.



P. Erich Przywara
1889-1972

Sehr verbreitet ist heute demgegenüber eine Nivellierung der Differenzen im Glauben. Entweder sagt man, die Differenzen seien nicht mehr kirchentrennend, oder man sucht den kleinsten gemeinsamen Nenner und hält mit ihm eine Vereinigung der Getrennten mit Berufung auf das Zeitalter des Pluralismus für hinreichend. Der Optimismus, dass die Einheit von Katholiken und Protestanten bereits in den wesentlichen Punkten vorhanden sei oder dass sie ziemlich leicht herbeigeführt werden könnte, wird auch durch das oberflächliche Studium der Konvergenzpapiere, die aus den offiziellen ökumenischen Gesprächen hervorgegangen sind, genährt. Es ist unbestreitbar, dass diese Papiere oft sehr optimistisch abgefasst sind. So etwa spricht das Malta-Papier aus dem Jahre 1972, das unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirchen“ erarbeitet worden ist, von einem „weitgehenden Konsens in der Rechtfertigungsfrage“. Ähnlich äußert sich neuerdings wieder die Gemeinsame Erklärung zur Frage der Rechtfertigung aus dem Jahre 1999. Auf Grund dieser angeblichen Übereinstimmung stellte der Ökumene-Beauftragte der EKD, der bayerische Landesbischof Friedrich, kürzlich fest, die Praxis der Selig- und Heiligsprechung in der katholischen Kirche verletze die Vereinbarung von Augsburg, weil sie der Aussage widerspreche, dass die Rechtfertigung allein aus Gnade erfolge. In äußerst

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Meinolf Habitzky, *Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christozentrik*, in *THEOLOGISCHES* 1988, 134.

positiven Wendungen ergehen sich auch andere Dokumente, wie z. B. das Dokument „Das Herrenmahl“ aus dem Jahre 1978 oder das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ aus dem Jahre 1981. Wenn man freilich genauer hinschaut, sieht man, dass in diesen Dokumenten die bestehenden Unterschiede sauber herausgearbeitet worden sind, dass der Optimismus der Worte in der Sache weniger oder eigentlich überhaupt nicht fundiert ist.

Oft hört man auch, die Trennung im Glauben durch die Reformatoren sei nicht bis zur Wurzel gegangen oder infolge des ökumenischen Gespräches gebe es heute eigentlich keine kirchentrennenden Glaubensunterschiede mehr. Da stellt sich die Frage, welche Glaubensunterschiede bestehen und was „kirchentrennend“ bedeutet. 1980 schreibt Karl Rahner im Theologischen Jahrbuch, den Kirchen sei der kirchentrennende Dissens abhanden gekommen, nur wüssten es die Kirchenleitungen noch nicht, die Theologen wüssten es auf jeden Fall schon lange⁶⁹. Einige Jahre später, 1983, erklärt er in dem 100. Band der „Quaestiones Disputatae“ unter dem Titel „Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit“, den er zusammen mit Heinrich Fries herausgegeben hat, es sei die Einheit der Kirche nur in den Grundwahrheiten zu erreichen, aber dieser gemeinsame Nenner genüge völlig. Das sei zwar ein theologischer Minimalismus, aber im Zeitalter des Pluralismus gehe es nicht anders⁷⁰. Hans Küng erklärte bereits vor vier Jahrzehnten in seiner Dissertation, die lutherische Rechtfertigungslehre sei kein Hindernis mehr für die Wiedervereinigung. Man hat heute gar die Auffassung vertreten, die katholische Ablasslehre und die Lehre vom Bußsakrament seien durchaus mit der lutherischen Rechtfertigungslehre zu vereinbaren⁷¹.

Allgemein muss man sehen, dass es bei den Theologen nicht selten einander widerstrebende Positionen gibt hinsichtlich der Frage, wo die eigentlichen Differenzen zwischen den Konfessionen liegen, ob in der Theorie oder in der Praxis. Die einen meinen, wir seien näher beieinander in der Theorie, die anderen meinen, wir seien näher beieinander in der Praxis. Wahrscheinlich gilt mal das Eine, mal das Andere. Der evangelische Theologe Edmund Schlink, Konzilsbeobachter auf dem II. Vatikanischen Konzil (früher Professor für systematische Theologie in Heidelberg) meint, im Bereich des Gebetes und im Bereich der Verkündigung über Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie sei man sich schon lange einig – also praktisch –, während man sich im Bereich der dogmatischen Aussagen noch darüber streite. Der evangelische Theologe Hans Asmussen (+ 1968) vertritt dagegen die entgegengesetzte Meinung, wenn er feststellt, dass sich die streitenden Parteien zur Zeit der Reformation in den theologischen Formulierungen näher gewesen seien als im Gebet und im Frömmigkeitsleben, das gelte zum Teil auch noch für heute.

Ich denke: Beides stimmt hier irgendwie. Manchmal ist die Einigung in der Theologie leichter als in Praxis, manchmal aber ist es auch umgekehrt. Aufs Ganze gesehen dürfte das praktische Auseinander jedoch wohl das wichtigere Moment sein, deutet doch die Praxis besser an, was wirklich geglaubt wird und widersetzt sie sich doch eher der Schönfärberei.

Auf die Diskrepanz zwischen Theologie und Praxis kommt Luther (+ 1546) im Jahre 1530 in seiner „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg“ (1530)⁷², zu sprechen, als die altgläubigen Theologen manche

Formulierungen der *Confessio Augustana* für katholisch vertretbar halten. Luther zeigt hier auf, dass sich alles geändert hat, und fragt, ob man noch dasselbe Verständnis von Gnade, Sünde, Geist, christlichem Leben, Buße usw. haben kann, wenn in Wegfall gekommen sind: Messopfer, Fegfeuer, Seelenmessen, Heiligenverehrung, Zölibat, Kirchen- und Altarweihen, Ehesakrament, Priestertum und Firmung, Beichte, Genugtuung, Fastenzeit, Kreuzifix, Taufstein, Monstranz, Bilder, Altartücher, Chorhemden, Messgewänder, Prozessionen, Chorgebet, Ciborium usw.⁷³. Auch das ist nicht zu übersehen: Man kann auch bei identischem Wortlaut Entgegengesetztes sagen. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es noch nicht unbedingt dasselbe. Bei Luther begegnet uns wiederholt die Mahnung „aequivocatio est mater omnis erroris“⁷⁴. Von Äquivokation sprechen wir, wenn wir mit ein und demselben Wort zwei verschiedene Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen.

Ökumene: Mit schönen Worten Abgründe vertuscht

Es ist einfach ein Faktum: In der Ökumene werden oft mit schönen Worten Abgründe vertuscht. Das merkt man, sobald man tiefer bohrt. Kein Geringerer als der protestantische Soziologe Gerhard Schmidtchen hat darauf hingewiesen, dass die „Bewusstseinsstrukturen“ von Protestanten und Katholiken außerordentlich verschieden sind. In seinem Buch „Protestanten und Katholiken“⁷⁵ und in seinem Aufsatz „Trägt die Konfession die Persönlichkeit?“⁷⁶ hat er an vielen Beispielen aufgezeigt, wie sich diese Verschiedenheit der Bewusstseinsstrukturen im Lebensstil und in der Lebensauffassung verdeutlicht. Das gilt, wie er aufzeigt, sogar noch für jene, die keinen direkten Kontakt mehr mit ihrer Kirche haben bzw. aus ihr emigriert sind. Unter anderem stellt Schmidtchen fest, die Protestanten seien bereitwilliger, alles Mögliche zu glauben, als die Katholiken, weil sie grundsätzlich nur wenig glauben müssten, sie seien politisch unzuverlässig und produzierten wegen der unaufhörlichen Berufung auf die Autonomie des Gewissens immer neue Überzeugungen⁷⁷.

Nachdrücklich hat auch Karl Barth (+ 1968) auf den Unterschied der Denkstile und der Denkformen der evangelischen und der katholischen Theologie hingewiesen. In seinem Buch „Die Theologie und die Kirche“ stellt er fest. „Darum, weil wir so anders, aliter, sehen, sehen wir dann auch wirklich anderes, alia“ und „so kommt zu dem Streit über das quale hinzu der prinzipielle Streit über das quantum“⁷⁸. Barth möchte den Unterschied in den Sachen, also in den Lehren und Glaubensaussagen, bereits in die verschiedenen Denkstile und Denkformen zurückverlegen⁷⁹.

Den Grundstil des katholischen Denkens hat Karl Barth durch die „*analogia entis*“ vorgebildet gesehen. Auf sie führt Karl Barth alle Glaubensunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten zurück. Bekanntlich besteht nach der „*analogia entis*“ eine Entsprechung zwischen Gott und der Welt, und zwar derart, dass alles Endliche in sich ein Abbild des Unendlichen trägt, weshalb der Menscheng Geist vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen kann. Hier gilt das Gesetz, dass der Schöpfer seinen Geschöpfen seinen Stempel aufprägt. Nach Karl Barth kommt das katholische Denken in der Konsequenz dieser Grundeinstellung zu einer

⁷³ Meinolf Habitzky, a.a.O., 133.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Gerhard Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken*, Bern 1973.

⁷⁶ Ders., *Prägt die Konfession die Persönlichkeit?*, in: *Una Sancta* 30, 1975, 233-236.

⁷⁷ Vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a.a.O., 51-53.

⁷⁸ Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche*, München 1938, 287.

⁷⁹ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a.a.O., 57.

⁶⁹ Karl Rahner, in: *Theologisches Jahrbuch*, 1980, 453.

⁷⁰ Der 100. Band der Reihe „*Quaestiones Disputatae*“: Karl Rahner, Heinrich Fries, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1983.

⁷¹ Meinolf Habitzky, a.a.O., 129f.

⁷² Martin Luther, *Climen*, Studienausgabe, Bd. 4. Bd., Leipzig 1922.

Einheitsauffassung von Gott und Welt, in der sich der Mensch Gottes bemächtigt. Er meint, die Konsequenz des Katholischen sei von daher ein selbstherrlicher Naturalismus und grundsätzlicher Rationalismus. In seiner kirchlichen Dogmatik schreibt er: „Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichristen und denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann“⁸⁰. Der Vorwurf eines selbstherrlichen Naturalismus und Rationalismus ist von Seiten des Protestantismus immer wieder gegen den Katholizismus erhoben worden, nicht nur von Karl Barth. Die Charakterisierung des Katholischen von der „analogia entis“ her hat Karl Barth später abgewandelt oder auch ergänzt, wenn er am katholischen Denken kritisiert hat, dass es immer „sowohl – als auch“ vorgehe und dass er so immer eine Theologie des „und“ betreibe⁸¹.

Barth bezeichnet diesen Ansatz – die Theologie des „und“ oder des „sowohl als auch“ – auch als die Dialektik des Katholischen. Das Wort Dialektik ist hier indessen missverständlich. Was er eigentlich meint, ist nicht die Dialektik, sondern die Polarität des Katholischen, denn die Gegensätzlichkeit bezieht sich im Katholischen nicht auf kontradiktorische Gegensätze, sondern auf konträre oder komplementäre. Dieses Problem wurde bereits thematisiert im Zusammenhang mit dem Synkretismus-Vorwurf. Aber darüber später mehr.

Es geht uns hier, wenn wir uns Gedanken machen über das „*proprium catholicum*“ nicht darum, dass Gräben zwischen den Konfessionen vertieft werden, es geht uns vielmehr darum, dass das Unaufgebbare bewahrt wird, es geht uns hier um die katholische Identität. Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier die Treue zur Offenbarung, die nicht einer pragmatischen Verständigung zum Opfer gebracht werden kann. Es geht um den Dienst an der Wahrheit, die den höchsten Stellenwert hat, denn auch die Liebe ist wertlos, wenn sie nicht im Geiste der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit gelebt wird. Dabei ist jede rechthaberische Siegesgewissheit zurückzuweisen. Diese ist im Zusammenhang von Religion ohnehin völlig verfehlt. Hier kann es nur Demut, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Freude geben, das Zeugnis für die Wahrheit und die Bitte an Gott, allen das Herz für die Wahrheit zu öffnen⁸². Zudem ist zu bedenken, dass Rechthaberei immer im Formalen verbleibt – ganz abgesehen davon, dass sie dem zentralen Liebesgebot entgegensteht – und sich nicht oder nicht mehr grundlegend an den Realitäten orientiert.

Versuch einer Symbolik

Das, was wir hier versuchen, könnte man auch mit dem Terminus Symbolik charakterisieren. Die Symbolik wurde im 19. Jahrhundert als eine eigene theologische Disziplin entwickelt. Heute spricht man bei ihr für gewöhnlich von Konfessionskunde. Diese Disziplin, die heute, wie gesagt, einen geringen Stellenwert hat im Reigen der theologischen Disziplinen, geht davon aus, dass das Christentum sozusagen unter den Händen zerrinnt, wenn es nicht konkret bzw. konfessionell oder, wenn man so will, kirchlich gefasst wird. Der evangelische Theologe Helmut Thielicke, der in der jüngsten Vergangenheit publizistisch stark hervorgetreten ist, hat darauf hingewiesen, dass ein „Achristianismus vagus“ zu einem kontur- und substanzlosen Gedankengebilde wird, zu einem Sammelbegriff, der alles in sich vereinigt, von den Bibelforschern bis zum römischen Katholizismus⁸³.

Die evangelische Theologie war es, die am Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Symbolik begann. Sie wollte darin die spezifische Kirchlichkeit aus den eigenen Bekenntnisschriften erheben und lehrhaft begründen und so das Eigene auch abgrenzen gegenüber dem Spezifischen der anderen Konfessionen. Es waren nicht wenige protestantische Theologen, die im 19. Jahrhundert das Eigentümliche im Bekenntnis der Reformation herauszuarbeiten suchten. Nur drei Namen seien hier genannt für viele andere: David Friedrich Schleiermacher (+ 1834), Philipp Konrad Marheineke (+ 1846) und Ferdinand Christian Baur (+ 1860). In den verschiedenen protestantischen Entwürfen der Symbolik zeigte sich jedoch mehr und mehr ein Zug zum Relativismus, der weder der eigenen Konfession noch dem interkonfessionellen Anliegen dienen konnte. Diesem Mangel wollten katholische Theologen wie Johann Adam Möhler (+ 1838) und Franz Anton Staudenmaier (+ 1856) entgegenreten, weshalb sie ein anderes Konzept der Symbolik entwickelten.

Sie wollten aber auch weniger die Details als die Grundideen hervorheben als das in der protestantischen Symbolik der Fall war. Möhler erklärt in seiner Symbolik: „Die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes müssen in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhang dargestellt werden. Immer müssen die Teile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut werden und auf die Grundidee, die alles beherrscht, bezogen werden“⁸⁴. Für Möhler liegt das Prinzip des Gegensatzes im Vergleich der Konfessionen miteinander, besser: des Unterschiedes zwischen den Konfessionen in der verschiedenartigen Auffassung über das Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen, in der „Art und Weise, in der sich der gefallene Mensch mit Christus in Gemeinschaft setzen und der Früchte der Erlösung teilhaftig werden“⁸⁵ kann. Als das entscheidende Prinzip des katholischen Systems versteht er demgemäß das „gottmenschliche Werk“, in dem sich „die göttliche und die menschliche Tätigkeit durchdringen“⁸⁶. Im Gegensatz dazu sieht er die Wurzel der reformatorischen Glaubensauffassung in dem Grundsatz, „dass in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung“⁸⁷ eindringt. Also: Im Katholischen das Zusammenwirken von Mensch und Gott im Heilswerk, im Protestantismus das alleinige Wirken Gottes. Im einen Fall gilt das „*Deus et homo*“, im anderen Fall das „*solus Deus*“. Franz Anton Staudenmaier akzentuiert den gleichen Gedanken etwas anders, wenn er den Grundunterschied zwischen den Konfessionen in der verschiedenartigen Auffassung von der menschlichen Freiheit sieht. Dabei stellt er nachdrücklich fest, dass die menschliche Freiheit im Protestantismus nicht vollauf gewahrt sei⁸⁸.

Was aus dieser grundlegenden Charakteristik, so wenig sie in dieser Form heute übernommen werden kann, weil sie das Problem zu sehr vereinfacht, für uns als beherzigenswert hervorgeht, ist die Tatsache, dass das Verständnis des eigenen Bekenntnisses wie auch das des anderen nicht an Einzelheiten gewonnen werden kann, sondern aus einem konstitutiven ganzheitlichen Grund herausgefunden werden muss, aus dem das eigene Wesen wie auch die Unterschiedenheit gegenüber dem anderen erst vollends

⁸⁰ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1955, VIII.

⁸¹ Ebd., 252.

⁸² Karl Adam, a.a.O., 17.

⁸³ Helmut Thielicke, *Der Glaube der Christenheit*, Göttingen 1935, 13ff.

⁸⁴ Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, a.a.O., 2.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 105.

⁸⁷ Ebd., 456.

⁸⁸ Franz Anton Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums*, Gießen 1840, 686ff.

verstehbar wird. Man muss also, das zeigt die Symbolik des 19. Jahrhunderts, nach dem Prinzip und dem Einheitsgrund des Ganzen fragen, wenn man etwa das Wesenseigentümliche des Katholischen oder des Protestantischen bestimmen will, „... denn das, was ein Wesen zu einem in sich geschlossenen Ganzen und zu einer anschaulichen Gestalt macht, ist eine innere Einigungskraft, welche die Teile durchdringt und belebt, so dass sie überhaupt erst Teile dieses Ganzen zu werden vermögen. Erst durch den Aufweis des letztlich Einigenden und Spezifischen vermag der Anspruch der Ganzheit legitimiert zu werden“⁸⁹.

Die Symboliker des 19. Jahrhunderts betonten alle miteinander, es sei ein Irrtum, zu meinen, dass die Suche nach der eigenen Identität in der Kirche bzw. in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften gegen das Anliegen der Ökumene sei. Das haben viele heute vergessen. Die Symboliker des 19. Jahrhunderts erwarteten gerade von der Bestimmung des Eigenen das Verstehenlernen des Anderen und sahen darin eine wesentliche Voraussetzung für das ökumenische Gespräch.

Vor allen Einigungsbemühungen: das Bemühen um die Einheit innerhalb der eigenen Konfession!

Eine Einigung der Konfessionen unter Ausschluss der Wahrheitsfrage ist weder theologisch zu rechtfertigen noch kann sie praktisch von Dauer sein. Gerade heute, da immer mehr Trennungslinien auch innerhalb der verschiedenen christlichen Gemeinschaften und Kirchen sichtbar werden und da man sich so häufig auf einen vagen Pluralismus beruft und da die Unterschiede im Verhältnis der Konfessionen zueinander nicht selten bagatellisiert oder nicht in ihrer ganzen Tragweite mehr verstanden werden, ist daher das Bemühen, um das es uns hier geht, geradezu eine Forderung der Stunde. Das Einheitsstreben, die Ökumene, muss zunächst innerhalb der einzelnen Gruppierungen, die die Einheit miteinander finden wollen, realisiert werden. Es ist nämlich widerspruchsvoll und unsinnig, in sich selbst gesplante und dissoziierte Gebilde zusammenzuschließen. Vor allen Einigungsbemühungen muss also das Bemühen um die Einheit innerhalb der eigenen Konfession und Kirche stehen. Dem Ökumenismus nach außen muss der Ökumenismus nach innen vorangehen. „Nur aus der Kraft einer innerlich und geistig gefestigten Gemeinschaft kann es zu weiterausgreifenden Verbindungen und Einigungen mit anderen Gemeinschaften kommen“⁹⁰. Das bedingt unter Umständen die Notwendigkeit eines ökumenischen Moratoriums, gerade um der Selbstfindung willen. Man muss sich selber finden und seine eigene Wesenheit. Wird die Eigenheit des eigenen Wesens nicht erfasst, so kann es auch nicht zu einer wesentlichen, sondern nur zu einer äußerlichen und akzidentellen Einigung kommen, die ihrerseits vor der Wahrheit nicht bestehen kann⁹¹, die somit nur eine vorgetäuschte Einheit ist.

Will man das eigentlich Katholische herausstellen, so gibt es verschiedene Möglichkeiten des Procedere. Zum einen könnte man ausgehen vom gelebten Glauben bzw. von der gelebten Frömmigkeit. Dann würde es freilich schwerer sein, das Ganze der katholischen Lebenswelt verstehbar zu machen bzw. die ent-

scheidende Dominante zu treffen. Dieser Weg erhielt aber auf jeden Fall seine Berechtigung aus der Bedeutung der Frömmigkeit und des gelebten Glaubens, die man stets in der Kirche und in der Theologie anerkannt hat, die ihren spezifischen Ausdruck in dem bekannten Axiom gefunden hat: Die „lex orandi“ ist gleich der „lex credendi“. Diese Regel findet sich schon bei den Kirchenvätern und wurde in neuerer Zeit durch die Enzyklika Pius XII. „Mediator Dei“ im Jahre 1947 neu ins Gedächtnis gerufen. Hier ist allerdings zu bedenken, dass die „lex orandi“ nicht die einzige „lex“ der katholischen Wahrheit ist, dass die „lex credendi“ neben der „lex orandi“ steht, ja, im Grunde ihr vorangeht, jedenfalls logisch⁹². Eine zweite Möglichkeit ist jene, dass man die wichtigsten Dogmen der Kirche zusammenstellt und sie in eine gewisse Ordnung bringt, um von daher das Grund- und Wurzeldogma zu erheben. Damit würde man jedoch nur Einblicke in das Denken des Glaubens geben und so Gefahr laufen, die Lehre und das Dogma zu verabsolutieren und den Lehrglauben als das Wesen des katholischen Christentums herauszustellen⁹³. Diese Gefahr besteht heute allerdings weniger, da die Bedeutung von Lehre und Dogma heute eher gänzlich verkannt wird. Dennoch gilt: der Lehrglaube darf nicht unabhängig von der gelebten Frömmigkeit betrachtet werden. Man kann oder darf den Glaubensinhalt nicht bedenken ohne zugleich auch den gelebten Vollzug des Glaubens in den Blick zu nehmen. Mit dem Inhalt der Wahrheit muss immer zugleich auch ihr Ausdruck erfasst werden⁹⁴.

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

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

⁸⁹ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 30.

⁹⁰ Ebd., 33.

⁹¹ Ebd., 31-34.

⁹² Ebd., 43.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., 43f.

Fasten im Dreiklang der Buße - 2. (Schluß-)Teil

Die „Quatember“ (ieiunia quattuor temporum) sind vier durch Fasten, Abstinenz, Gebet und Almosen ausgezeichnete Bußwochen im Kirchenjahr, die bis zur Liturgiereform durch je drei Bußtage ausgezeichnet waren („Quatember-Tage“, als gebotene Fast- und Abstinenztage): Mittwoch, Freitag und Samstag. Die Quatemberwochen leiten die vier Jahreszeiten im Kirchenjahr ein. Man unterscheidet die „Frühjahrs-Quatember“ (die Woche nach dem ersten Fastensonntag), die „Sommer-Quatember“ (die Woche vor Pfingsten, vor der Liturgiereform die Woche nach Pfingsten), die „Herbst-Quatember“ (heute in der ersten Oktoberwoche, früher die Woche nach dem Fest „Kreuzerhöhung“ am 14. September) und die „Winter-Quatember“ („Advent-Quatember“ in der ersten Adventwoche, früher in der dritten Woche des Advent).⁴⁶ Die Quatemberfasten erscheinen als Überrest einer Fastengewohnheit in Rom, die wohl bis in die apostolische Zeit zurückreicht. Dort wurde jede Woche außerhalb der österlichen Zeit am Mittwoch, Freitag und Samstag gefastet. Die Sommer-, Herbst- und Winterquatember hat Calixtus I. (+ 222) offiziell eingeführt, die Frühjahrsquatember sind im 5. Jahrhundert hinzugekommen.⁴⁷ Leo der Große (+461) hat 25 Reden (12-20 / 75-81 / 86-94) zu der von ihm wiederbelebten Quatemberfeier hinterlassen.⁴⁸ – Heute wird in den Gemeinden so gut wie nicht mehr auf die Quatemberzeiten aufmerksam gemacht, obwohl weiterhin die ausdrückliche Anweisung besteht, die Feier der Quatember beizubehalten und zu pflegen. Die drei Quatembertage mit ihrem Fast- und Abstinenzgebot sind allerdings weggefallen. Auch hier also keine Rede mehr von körperlichem Fasten, sondern nur von „geistlicher Erneuerung der Gemeinde“.⁴⁹

Schon im 4. Jahrhundert war es unabhängig vom Quatemberfasten fast in der ganzen Christenheit Brauch, an den sog. Stationstagen (Statio, /von stehen/ – Ort des Gebetes) mittwochs und freitags zu fasten. Die althergebrachte Übung des Fastens gerade an diesen Tagen hatte ihre besondere Bedeutung; denn am Mittwoch geschah der Judasverrat und am Freitag Christi Tod. Man bezeichnete die Tage als stationes, Wachtage, und begründete sie aus der Leidensgeschichte. Die griechische Kirche hat an diesen Tagen festgehalten, während die römische den Mittwoch fallen ließ.⁵⁰

Seit Innozenz I. (401-417), Ep. 25, 4 (PL 20, 555 f), wird in der Regel des hl. Benedikt (c. 41) die Beachtung der genannten Stationstage als Fasttage besonders eingeschärft. 321⁵¹

Nicht unerwähnt bleiben soll das früher praktizierte Vigil-Fasten. Darunter versteht man ein Fasten an den Vigiltagen (Vortagen) von Hochfesten wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt als innere Vorbereitung auf die Feier der jeweiligen Festgeheimnisse. Obwohl dieses Fasten in seiner Intention eine große Bedeutung hat, existiert es heute nicht mehr in der Kirche.

⁴⁶ Direktorium für Stundengebet u. Messfeier; „Schott“ Messbuch der heiligen Kirche, Freiburg 1952

⁴⁷ Schott-Messbuch 1952.

⁴⁸ Balth. Fischer LThK Bd. 8 Sp. 928f.

⁴⁹ Vgl. Direktorium für Stundengebet und Messfeier.

⁵⁰ Meyers Großes Konversationslexikon (1905), S. 56883, vgl. Meyer Bd. 6, S. 347.

⁵¹ Vgl. J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Wien 1958 Bd. 1 S. 514.

In den vier Fastenpräfationen ist das Fasten aufgewertet: „In Wahrheit ist es würdig und recht, ... dich in dieser Zeit der Buße durch Entsagung zu ehren. Die Entsagung mindert in uns die Selbstsucht und öffnet unser Herz für die Armen.“ (3. Fastenpräfation) - „Durch das Fasten des Leibes hältst du die Sünde nieder, erhebst den Geist, gibst du uns die Kraft und den Sieg durch unseren Herrn Jesus Christus.“ (4. Präfation) – In der Präfation zum 1. Fastensonntag heißt es: „Denn er hat vierzig Tage gefastet und durch sein Beispiel diese Zeit der Buße geheiligt.“⁵²

Nachdem schon im KKK eine wachsende Aufwertung des Fastens zu finden ist, stellt sich die Frage, was nun der Heilige Vater Benedikt XVI. zu diesem Thema sagt. In seiner Predigt zum Beginn der diesjährigen Fastenzeit drückt er das folgendermaßen aus: Wer ohne jeden Kompromiss das Wort Jesu aufnimmt, ihm nachfolgen will, muss sich selbst verleugnen. Zur Fastenspiritualität gehören unabdingbar die Waffen der Buße, d.h. des Gebetes, des Fastens und der Mildtätigkeit (Tagesgebet am Aschermittwoch). Der Christ muss einen Kampf kämpfen, den Kampf gegen den Geist des Bösen, so wie Christus in der Wüste Juda 40 Tage von Satan versucht wurde, und später in Getsemani, als er die letzte Versuchung bestanden und bis auf den Grund den Willen des Vaters angenommen hat. Es ist ein geistiger Kampf, der sich gegen die Sünde richtet, ein Kampf, der die ganze Person betrifft. Auf diesen asketischen Weg ist jeder Jünger Jesu berufen. Die Liebe Christi drängt uns, auf seinen Spuren zu bleiben.⁵³

Der Heilige Vater Benedikt XVI. verkündet: Die Fastenzeit sollte eine Kursänderung sein. Diese Korrektur brauche man, um Ostern, das größte christliche Fest, zu feiern. Das ist eine notwendige Vorbereitung. Die Fastenzeit muss man für sein eigenes spirituelles Leben fruchtbar machen. Eine Kirche, die sich vom Fasten entfernt, gleicht sich der Welt an, sie verweltlicht.⁵⁴

III. Zeugnisse der Kirchenväter über das Fasten, am Beispiel der hll. Clemens von Alexandrien, Hermas, Leo der Große und Petrus Chrysologus

1.) Das Fasten war immer mit dem Gebet untrennbar verbunden. „Sie hielten Gottesdienst und fasteten“ (Apg 13,2). – Wer von denjenigen, die Gottesdienst halten, fastet heutzutage noch? – Auch die Hl. Schrift (Tb 12,8) sagt: gut ist fasten mit Gebet.

Wenngleich das Fasten auch körperlich schwächt, so stärkt dabei doch effektives Beten. Fasten ist nicht zu trennen vom Glauben und Gebet. „Mit vielen Gebeten flehte er hier für ihn um Gnade, durch anhaltendes Fasten unterstützte er ihn im Kampf.“⁵⁵ Fasten muss immer hoch motiviert sein, wie man sagt „Fasten soll man mit dem Kopf.“

Nicht nur Männer fasteten, sondern auch Frauen, z.B. Esther.⁵⁶ Obwohl sie vom Fasten entkräftet war, war sie doch enorm stark durch das Gebet.: Die im Glauben vollkommene

⁵² Messbuch, Fastenpraefationen.

⁵³ Vgl. Predigt des Papstes B.XVI zum Beginn der Fastenzeit. Übersetzung von Radio Vatikan.

⁵⁴ Vgl. Fastenbotschaft des Papstes Benedikt XVI. 2006.

⁵⁵ Quis dives salvetur (Q.d.s.) 42,15,4.

⁵⁶ vgl. Strom VI,12 §102,2 sowie Strom IV,19,119.1-2.

Esther rettete Israel aus der Gewalt des Tyrannen und der Grausamkeit des Satrapen. Sie, ein einzelnes Weib, von Fasten entkräftet, widerstand Tausenden von bewaffneten Händen und hob durch den Glauben das Gebot des Tyrannen auf. ... Durch ihr vollkommenes Gebet zu Gott hielt sie Israel unversehrt. (Est 7)

Obwohl es die Ermahnung gibt „Betet ohne Unterlass (...)“, gibt es aber nicht die Aufforderung „Teilt ohne Unterlass“ und schon gar nicht „Fastet ohne Unterlass“. „Es wurde uns nicht vorgeschrieben, beständig zu arbeiten, zu wachen und zu fasten. Doch ist es für uns ein Gesetz, unablässig zu beten“⁵⁷

Was Hermas über das Fasten bei Wasser und Brot sagt, wurde bereits an anderer Stelle erwähnt.

Hier möge ein besonders wertvolles Zitat von Petrus Chrysologus in seiner Aussagekraft für sich selbst sprechen: „Drei Dinge sind es, die dem Glauben Festigkeit geben, durch welche die Frömmigkeit Bestand hat und die Tugend bleibt. ... Was das Gebet erbittet, das wird dem Fasten gewährt, und die Barmherzigkeit nimmt es in Empfang. ... Die drei Dinge sind eins, und sie verleihen sich gegenseitig Leben. Die Seele des Gebetes ist das Fasten, das Leben des Fastens ist die Barmherzigkeit. Niemand reiße die drei auseinander, sie vertragen keine Trennung. Wer nur eines von ihnen besitzt und nicht alle zugleich, der hat nichts. Wer also betet, der faste auch; wer fastet, übe auch Barmherzigkeit. ... Wer fastet, soll verstehen, was fasten heißt: Damit sein Hunger von Gott bemerkt werde, bemerke auch er, wenn ein anderer hungert. ... Gebet, Fasten und tätige Barmherzigkeit sind ein einziger Schutz für uns bei Gott, eine einzige Anwaltschaft, ein einziges dreifaches Gebet für uns. Wir können Gott kein vorzüglicheres Opfer darbringen. ...

Opfere Gott deine Seele, o Mensch, bringe das Opfer des Fastens dar! Es soll eine reine Gabe sein, ... ein lebendiges Opfer, das du Gott gibst und das dir doch verbleibt. ... Das Fasten ist wie das Ackerfeld, es ergrünt nicht, wenn es nicht von den Werken der Barmherzigkeit wie vom Regen getränkt wird. Wenn die Barmherzigkeit austrocknet, dann verdorrt auch das Fasten.“⁵⁸

2.) Das Fasten ist eines der Glaubensrätsel.

Ein Christ aber, durch das Charisma der Erkenntnis geprägt, kennt die Rätsel des Fastens an bestimmten Tagen und Zeiten.⁵⁹ Er enthält sich der Geldsucht und des Geschlechtstriebes, aus welchen alle Laster hervorgehen. Nach den Worten des hl. Paulus gehören diese Laster zu den obersten Gattungen der Unzucht. (§76,1) – Der Fastende verzichtet (entsprechend dem Evangelium) sowohl auf schlechte Handlungen als auch auf böse Gedanken und lenkt seine Blicke auf die unsichtbaren Dinge. Schon Fasten allein trägt nicht nur zur eigenen Reinigung bei, sondern auch zum Nutzen des Nächsten. Am Tag des Herrn legt er schlechte Gedanken ab, und preisend erkennt er an sich die Auferstehung des Herrn.

Der hl. Johannes Evangelist sollte mit vielen Gebeten um die Gnade der Bekehrung eines Räuberanführers flehen. Durch sein anhaltendes Fasten unterstützte er ihn im Kampf.⁶⁰ Durch mannigfaltige herzergreifende Worte bezwang er wie mit einem Zauber seinen Sinn und ging, wie erzählt wird, nicht eher fort, als bis er ihm die Leitung der Kirche, also die Bischofswürde, anvertraut hatte. Damit gab er ein großes Beispiel für eine wahre Sin-

nesänderung und einen deutlichen Beweis für die Wiedergeburt, ein Siegeszeichen der sichtbaren Auferstehung.⁶¹

3.) Fasten bedeutet Enthaltung von allem Bösen

Fasten bezeichnet grundsätzlich Enthaltung von allem Bösen, sowohl von dem, was durch die Tat, als auch von dem, was durch Worte oder unmittelbar in Gedanken geschieht.⁶²

Fasten ist etwas Ganzheitliches, zwar eine asketische Übung, zugleich aber untrennbar von guten Werken, wie Gerechtigkeit. Bei Klemens von Alexandrien ist zu lesen: „Löse jede ungerechte Fessel, löse auf die Schlingen gewaltsamer Verträge. Was bedeutet also das Fasten? Gib den Unterdrückten Freiheit, zerreiße jeden ungerechten Schuldschein! Brich dem Hungrigen dein Brot und obdachlose Arme führe in dein Haus! Wenn du einen Nackten siehst, so bekleide ihn!“⁶³

In Bezug auf die Taufspendung schreibt Klemens v. A. in folgender Weise: Nach der Überzeugung der ersten Christen mischte sich mit der Freude über die Taufe zugleich die Angst, dass die unreinen Geister den Täufling begleiteten, in das Taufwasser herabstiegen und ihn „kennzeichneten“. Um die Seele des Täuflings künftig davor zu schützen, wendete man Fasten an, Gebete, Händeauflegung und Knien. Diese Geister, so war man überzeugt, waren Ursache der Versuchungen, die den „äußeren“ Menschen berührten, auch wenn die Seele sie innerlich überwunden hatte.⁶⁴ – Auch der Heiland wurde nach seiner Taufe versucht, aber durch sein Fasten in der Wüste hat er den Versucher besiegt.

Der Verfasser weist also eine Reihe von Mitteln auf, durch die man von den Dämonen befreit wird. An erster Stelle dabei steht das Fasten.

4.) Was gehört nach Aussagen der Kirchenväter zum Wesen des Fastens?

Körperliches Fasten ist wie eine fundamentale Schulung. Sie erzieht zum geistigen, mystischen Fasten und lehrt, was überhaupt das Wesen des Fastens ist.:

Fasten ist Enthaltung vom Essen. Essen allein macht aber weder gerecht noch ungerecht. Wie man Essen braucht, um leben zu können, so bedarf man ebenso der göttlichen Ernährung für das ewige Leben. Man sollte an den Dingen der Welt fasten, um der Welt zu „sterben“ und so für Gott zu leben.

Fasten befreit die Seele von der Materie. Es reinigt sie, macht leicht, zusammen mit dem Körper, und befähigt zum Hören des Wortes Gottes.

Zur göttlichen Ernährung gehören Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Erkenntnis, Friede, Enthaltbarkeit. (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 2, 22-44) Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit Gottes, weil sie gesättigt werden (Mt.5,6).⁶⁵ Diese geistige Ernährung sättigt den Geist besser als auserlesene Speisen den Magen.

Bei Papst Leo d. Großen hören wir verschiedene Ermahnungen zu Fasten und Erneuerung.:

1.) Durch eine „gottgefällige Reinigung“, durch welche die Werke des Satans vereitelt werden, soll man sich auf die Auferstehung Christi vorbereiten. 2.) In der Quadragesima sollte man nicht nur fasten, sondern zugleich auch dem Laster entsagen. ... Die höchste Stufe der Enthaltbarkeit ist, jeglichen sündhaften

⁵⁷ Evagrius, cap. pract. 49 Zitat nach dem KIK S. 687.

⁵⁸ Sermo 43: PL 52, 320. 322 S. L.H. 97 f.

⁵⁹ Siehe op.cit. G. Schreiber, LThk Bd. 7 Sp. 502.

⁶⁰ Zuerst gemeinsam kämpfen, gemeinsam streiten im Bunde, dann jemandem beistehen Siehe W. Bauer op.cit. S. 1551.

⁶¹ Q.d.s. 42,15.

⁶² Strom VI,12 § 102,2; VII,12 § 75,2-3 § 76,1-5.

⁶³ Klemens von Alexandrien, Paedagogus III,12 § 90,1-2.

⁶⁴ Excerpta ex Theodoto 82-85.

⁶⁵ Eclogae propheticae Nardi, C. Estratti prophetici (Bibliotheca Patristica IV). Firenze, 1985. 14,1,1

Wunsch zurückzuweisen und jede unehrbare Handlung zu meiden; denn erst der Glaube macht alles wertvoll.⁶⁶ Die Gelegenheit des 40-tägigen Fastens, die sich uns bietet, dürfen wir nicht gering schätzen und versäumen, sonst werden wir demjenigen gleichen, der „einen Vogel aus der Hand lässt und ihn nicht mehr fassen kann.“ (Hl. Johannes vom Kreuz / 1542- 1691)

„In allem erweisen wir uns als Diener Gottes“ (2 Kor 6,4), so zitiert Klemens von Alexandrien den hl. Paulus. Damit wir Tempel Gottes seien (2 Kor 6,16), sollten wir uns durch Fasten von aller Befleckung⁶⁷ des Leibes und des Geistes reinigen.⁶⁸ (vgl. 2 Kor 7,1). Nach Klemens sind das Vorübungen⁶⁹, ein Test, um zu beweisen, ob man als Diener Gottes geeignet ist. Es ist also eine sehr anspruchsvolle Prüfung. Außerdem, so Klemens, erweist sich ein Diener Gottes als ein solcher durch acht Tugenden, zu denen die „Fastenfähigkeit“ gehört.

Diejenigen, die an der Welt fasten, d.h. die sich mit irdischer Nahrung nicht speisen lassen, sind selig zu preisen.⁷⁰ Klemens von Alexandrien bezeichnet die Erde als einen großen „Kampfplatz“, auf dem man gegen die Leidenschaften kämpfen muss, auch durch Fasten.⁷¹ – Ja, die Nachfolge ist wahrlich kein Spaziergang!

Enthaltensamkeit bei Hermas, einem hochgeschätzten apostolischen Vater:

Hier einige Passagen aus seiner Abhandlung „Der Hirte“ (d.i. ein Bußengel!) über die Buße: „... Dem Bösen bleib fern und tu es nicht. ... Wenn du dich beherrschst ..., halte dich fern von jeder Schlechtigkeit ..., von maßlosem Trunk, ... von häufigen Tafelgenüssen, von Verschwendung des Reichtums, von Prahlerei, Einbildung und Stolz, von Lüge, Verleumdung und Heuchelei, von übler Nachrede und jeglicher Lästerung. ... Ein Diener Gottes muss sich davon fern halten. Wer sich auf diese Dinge einlässt, kann nicht in Gott leben. ... Ein Diener Gottes muss sich u. a. enthalten von: Lüge, böser Begierlichkeit ...“⁷²

5.) Verschwiegenheit und Verborgeneheit:

Gerechtigkeit üben hieß bei den Juden, die drei guten Werke tun, die einen Menschen hauptsächlich gerecht vor Gott machen: Almosen (Mt 6, 2-4), Gebet (Mt 6, 5-6), Fasten (Mt 6, 16-18).⁷³

Die Mahnung Jesu aus der Bergpredigt fordert auf, diese drei Übungen im Verborgenen und schweigend zu praktizieren. „Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut. ... Wenn du betest, geh in deine Kammer und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. ... Wenn du fastest, salbe dein Haar und wasche dein Gesicht, damit die Leute nicht merken, dass du fastest.“ (Mt 6.2-18). Auch du selber sollst es nicht wissen, dass du fastest. (Klemens v. Alexandrien)

Treffend hat einst Kardinal Consalvi formuliert: Diese Religion ist nicht die Lehre; sie ist Mysterium ..., sie ist eine ideale Verehrung des Geheimnisses.⁷⁴

⁶⁶ Leo der Große Sermo XLIV. 6.

⁶⁷ HWGS.

⁶⁸ Klemens von Alexandrien, Stromateis IV,21,131,4 Übersetzung von O. Stählin BKV Bd. 19 2. Reihe, Band 19, München 1936-1938; vgl. auch die anderen Übersetzungen von Franz Overbeck Basel 1936 S. 407 und J. Pliszczynska, Klemens Aleksandryjski, Koblence Warszawa 1994 Bd.1 S. 370.

⁶⁹ Strom IV 21 § 132,1.

⁷⁰ Strom III, 15 § 99,4.

⁷¹ Strom VII 3 §20,3 / II §41,4 / VII 12 § 74,9.

⁷² Hermas *Der Hirte*, Ahtes Gebot 1-12 BKV Bd.35 S. 215f.

⁷³ Fußnote, Jerusalemer Bibel, Freiburg 1983 S. 1375.

⁷⁴ Kardinal Consalvi – Beilage (beachtenswert!), s. L. v. Ranke, Die römischen Päpste 1956 S. 702.

Um richtig zu fasten, muss man nach dem hl. Antonius, dem Einsiedler⁷⁵, eine Unterscheidungsgabe (Diakrisis) besitzen, d.h. die Einsicht in die konkrete Situation, die der hl. Benedikt „Mutter aller Tugenden“ (mater virtutum) nennt.⁷⁶

Warum nun betont Jesus in der Bergpredigt diese Forderungen so stark? Warum ist das so wichtig? In der Bibel heißt es: „Cum silentio operantes.“ Man soll schweigend wirken (2 Th 10b-13). Und im Jakobusbrief hören wir die Ermahnung „Jeder Mensch soll schnell bereit sein zum Hören, aber langsam zum Reden. ... Wenn einer meint, gottesfürchtig zu sein, seine Zunge aber nicht im Zaume hält, ... dessen Frommsein ist wertlos.“ (Jak 1,19. 26)

Noch wichtiger aber als das Schweigen ist die Verborgeneheit⁷⁷, was man von den „Mysterien des Lebens Jesu“ (Origenes, Bernhard von Clairvaux, Franziskus) mit Recht sagen darf. Die Offenbarung selbst geschieht „im Verborgenen“, und alles, was Jesus gesagt, getan und gelebt hat, das alles hat für uns einen bedeutenden Heilssinn und ein großes Gewicht.⁷⁸ „Wahre Religion ist ein innerliches, verborgenes Leben; und obschon sie nicht ohne Taten bestehen kann, sind es doch zum größten Teil zuerst verborgene Taten, ... verborgene Gebete, verborgene Selbstverleugnungen, verborgene Kämpfe, verborgene Siege.“⁷⁹

IV. Was gewinnen wir durch Fasten?

Es scheint, als gewinne man nichts, sondern verliere nur dabei. Bestimmt verlieren wir durch Fasten an Gewicht, aber verliert man auch die Kräfte? Oder schenkt gerade das Fasten besondere Kraft und Stärke? Die Bibel und die Biographien der Heiligen erweisen es, obwohl das Paradox des Fastens sowohl in der Bibel wie auch im Leben der Heiligen ein Rätsel ist. Man darf auch sagen ein „Rätsel der Gnade“ und nichts anderes! „In der Fastenzeit des vergangenen Jahres hat mich der gute Gott bei aller strengster Einhaltung des Fastens sehr getrübt. Niemals habe ich mich so stark gefühlt und diese Kraft dauerte bis Ostern.“⁸⁰ Fasten bedeutet hier: konkret Fasten halten und es nicht durch Werke der Nächstenliebe ersetzen. Wenn Gott es so will und der Mensch das annimmt, kann Fasten auch ein Gnadenzustand sein. Jeder kann sich selbst durch eigene Erfahrung ein Bild machen, ob Fasten im Sinne von Verzicht auf Essen bzw. dessen Einschränkung ein Gewinn oder Verlust ist.

V. Schlussbemerkungen – Fazit :

Ein Diener Gottes sollte fasten. Fasten ist eines der Zeichen dafür, dass man ein Diener, ein Jünger Gottes ist.

Fasten ist stets mit einem Verzicht verbunden. Verzicht empfindet man als einen Verlust. Die Menschen jedoch möchten auf nichts verzichten. Es fehlt ihnen die Motivation, ein solches Opfer zu bringen. Wenn man es aber aus Liebe zu Gott tut, wird das Opfern leicht, und man spürt, dass diese Askese wirklich eine Tugend ist.

Fasten ist von einem ganz besonderen Wert im Vergleich zu Beten und Spenden. Objektiv genommen ist es nämlich leichter zu beten und zu spenden als zu fasten. Wenn jemand das nicht

⁷⁵ Mönchsvater Antonius 8 Zitat nach B.M. Lambert Discretio P.L.d.S. Sp. 238.

⁷⁶ Hl. Benedikt Reg.64,19 B.M. Lambert P.L.d.S. Sp. 239.

⁷⁷ Ebenda W. Kammermeier 1344ff.

⁷⁸ Ignatius von Antiochien, An die Epheser 19,1. Zitat nach ebenda.

⁷⁹ J.H. Newman, *Parochial und plain sermons* IV,16 Ibid.1344-1346.

⁸⁰ Hl. Theresia vom Kinde Jesu: Geschichte einer Seele - C, Selbstbiographie n. 275.

am eigenen Leib lernt, fehlt ihm eine wichtige Voraussetzung dafür, ein Jünger Gottes zu sein. Die Christen unserer Tage haben es verlernt. Ohne zunächst etwas erlernt zu haben, kann man auch kein Lehrer werden, kein Fastenlehrer. Es ist wertvoll zu lernen, wie der Mensch sich einschränken kann, wie er durch Entbehrung seine Grenzen erkennt, um mehr zu sein und effektiver ans Ziel zu kommen.

Die Fastenkunst besteht u.a. darin, dass der Mensch stets bereit ist, etwas aufzugeben, auf etwas für sich selbst zu verzichten, sich des Alkohols, des Rauchens, des übermäßigen Essens zu enthalten, anstatt sich nur in der Qualität der Dinge zu beschränken. Nur so ist wirkliches Fasten möglich. Es geht doch nicht um einen einmaligen Akt des Fastens oder dessen Einübung innerhalb einer bestimmten Zeitspanne, sondern um die ständige Tugend des Fastens und der Enthaltensamkeit. Indem ich stets etwas aufgebe, werde ich mir bewusst, dass dies nicht ein Verlust ist, sondern ein Gewinn. Ansonsten werde ich das Fasten negativ wahrnehmen, und es wird niemals zu einem kostbaren Schatz meiner inneren Werte werden.

Obwohl die Buße zunächst auf die Umkehr des Herzens zielt, braucht sie doch auch ein sichtbares Zeichen wie das Fasten als einen leiblichen Verzicht, der unser geistiges Leben fördert. Durch Fasten dürfen wir mitnichten unser eigenes Tun in den

Mittelpunkt stellen. Es sollte mit Freude nur als Geschenk Gottes empfangen werden.

Die Buße ist laut der Bibel und den Kirchenvätern erst dann vollkommen wirksam, wenn sie in ihren drei Teilen wirkt. Der hl. Augustinus nennt das Beten und Almosengeben die „Flügel des Fastens“. In der Tradition des Christentums steht Fasten niemals allein für sich. Die Buße ist so zu sagen wie ein Dreigespann (Troika), bei dem eine der Komponenten die zwei anderen reizt und anspornt und umgekehrt. Durch Fasten gewinnen wir uns selbst; durch Beten bringen wir unseren Verzicht im Fasten zu Gott; diese Gnade befähigt uns, den Menschen gegenüber mildtätig zu sein.

Alle augenblicklichen, zeitlichen, modernen Strömungen in der Welt sind vergänglich und können deshalb nicht als Maßstab für unwandelbare, zeitlose, aber dennoch stets aktuelle Werte gelten. Das Fasten – zusammen mit Gebet und Almosengeben, in diesem Dreiklang der Buße – ist ein solches unveränderliches, von Gott geoffenbartes Gut. Indem wir diese Tugend neu in uns lebendig werden lassen, leisten wir gleichzeitig einen wichtigen Beitrag zur heilsnotwendigen Erneuerung des Glaubens auf dem Fundament der Tradition.

*Pfr. Dr. Dr. J. J. Sobkowiak
Kirchstr. 13, 59602 Rütten*

WALTER HOERES

Schuld oder Verhängnis?

– zur Geschichte des unglücklichen Bewusstseins –

Cum singulorum error publicum fecerit, singulorum errorem facit publicus. Wenn der Irrtum einzelner allgemein geworden ist, schafft der allgemeine Irrtum den Irrtum einzelner.

Seneca, Epistulae morales 81,29

Die folgenden Ausführungen wollen keine Exegese und schon gar keine Bewertung von Dignitatis Humanae sein, der Erklärung also, mit der das Konzil die Religionsfreiheit proklamiert hat! Doch wenn es die brennend aktuelle Aufgabe des Philosophen ist, sich mit den Widersprüchen und Ungereimtheiten der heutigen Gesellschaft zu befassen, dann zählt zu diesen ganz sicher die Stellung der Religion und all der Güter, die uns heilig sind, in unserer vollends säkularisierten Welt: ein Problem, das in seiner Vielfalt auch alle noch so gut gemeinten Willenserklärungen oder programmatische Verlautbarungen überdauert.

Der Zufall will es, dass uns zwei „Papiere“ vorliegen, in denen die ganze Bandbreite der konträren, ja nahezu kontradiktorischen Auffassungen deutlich wird, die es heute in der Kirche zu unserem Problem gibt. Bei dem einen handelt es sich um den Gemeindebrief, den ein junger und offenbar seeleneifriger Pater einer konservativen Priestergemeinschaft an seine Gläubigen gerichtet hat. Das andere Papier ist ein ausführlicher Leserbrief, in dem P. Christian Troll SJ, Professor für Islam und Christlich-Muslimische Begegnung in St. Georgen in Frankfurt am Main Stellung zu dem Schreiben Ahmannedschads an George W. Bush nimmt.

In dem Gemeindebrief wird mit selber schon exemplarischer Eindringlichkeit die Sorge um unsere gottferne Gesellschaft an-

gesprochen, die heute mehr denn je gerade von den „konservativen Katholiken“ schmerzlich empfunden wird. Es wird also darüber Klage geführt, dass es „mit unserer Gesellschaft, Recht und Ordnung, Sitte und Moral immer weiter bergab geht“. Die schmerzliche Eloquenz dieser an sich nicht unbedingt originellen Klage erinnert den Verfasser an seinen uralten Heimatpfarrer, mit dem er nach dem Kriege häufig zusammensaß und der auf den gern gehörten Hinweis, man sehe schwarz, zu antworten pflegte: „ich sehe schwärzer!“

Doch zur Ironie besteht kein Anlass, denn der Pater hat ja Recht, wenn er fortfährt: „Die Sünde ist heute gesellschaftsfähig. Die heutige Ordnung in der Gesellschaft stützt nicht nur den Menschen nicht mehr (nennt Sünde nicht mehr Sünde), sondern sie erklärt das Verbotene für erlaubt, als Freiheit des Menschen, für gut; ja sie drängt, zwingt den Menschen geradezu zur Sünde: Man darf auch selber nicht mehr das Böse böse nennen, weil man sonst den anderen in seiner Freiheit diskriminiert: (wilde Ehe, Scheidung, Homo-Ehe, Empfängnisverhütung, Abtreibung usw.) ... Der Fehler einer Privatperson schadet ihr selbst ... Schlechte Gesetze aber schaden der ganzen Gesellschaft und führen letztlich in ihren Ruin! Auch vor Gott wiegt die gesellschaftliche Sünde weit mehr als die des einzelnen.“

Dabei kann es hier nicht um die Frage gehen, in welchem Sinne es auch eine „gesellschaftliche Sünde“ gibt. Wichtiger scheint, dass uns an solchen und anderen der Sache nach unbedingt zutreffenden kulturkritischen Bekundungen regelmäßig der allzu schnell erhobene moralische Zeigefinger stört! Denn man muss doch sehen, dass die heutige in der Tat erschreckende Gottvergessenheit

und fürchterliche Nonchalance, mit der alle naturgegebenen Ordnungen hinweg gefegt werden, einen geschichtlichen Ursprung hat und daher auf einem Verblendungszusammenhang beruht, den wir immer wieder bis in die Aufklärung zurückgeführt haben, die freilich auch nur eine Etappe auf dem langen Weg der Gott- und Seinsvergessenheit ist, der schon vor der Neuzeit begann!

Natürlich kann man sagen, dass hinter dieser Aufstandsbewegung immer schon der Teufel und damit auch die Bosheit des menschlichen Herzens steckt. Aber diese allgemeinen und zudem nicht nachprüfbaren Angaben entbinden uns nicht von der Aufgabe, konkret zu fragen, wie der heutige Verblendungszusammenhang entstanden ist und sich im Laufe der Geistesgeschichte immer mehr verfestigt hat! Diese Aufgabe ist umso wichtiger, als die Theologen selbst mit der Möglichkeit eines „error invincibilis“ rechnen: eines zunächst unausrottbaren Irrtums, den man in seiner Penetranz ganz sicher nicht durch Moralpredigten, sondern weit eher durch die Entlarvung seiner geistesgeschichtlichen Ursprünge bekämpfen kann.

Das aber heißt auch, dass die Lage möglicherweise viel schlimmer ist, als es sich unsere wohlmeinenden und ganz sicher frommen Kritiker vorstellen können. Tief in unserer Glaubenswelt verwurzelt scheinen sie gar nicht mit der Möglichkeit zu rechnen, dass nicht wenige Protagonisten der Aufklärung angetreten sind, um die ihrer Meinung nach positiven Werte und Tugenden wie Geistesfreiheit, Toleranz und immer wieder Emanzipation durchzusetzen. Man muß nur die viel gefeierte Definition der Aufklärung von Immanuel Kant, die wir in diesen Spalten schon öfters angeführt haben, sie sei der Versuch, aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit herauszutreten und sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen, auf der Zunge zergehen lassen, um zu verstehen, was wir meinen! Daß diese Aufstandsversuche gegen die überlieferten Mächte von Sitte, Autorität, Religion und Kirche schließlich in einer totalen Leere, ja im Nihilismus endeten, steht auf einem anderen Blatt.

Die Geschichte dieses „unglücklichen Bewusstseins“, wie es Hegel nennt, das sich in fortzeugendem Irrtum und mit scheinbarer unentrinnbarer Notwendigkeit immer mehr in die Prämissen verstrickt, von denen es ausgegangen ist, um aus ihnen synthetisch eine ganz neue Weltanschauung mit neuen Wertsetzungen zu machen, ist oft genug und mit wechselnden Akzenten geschrieben worden. Schon Hegel selbst hat in seiner „Phänomenologie des Geistes“ und mehr noch in seiner Rechtsphilosophie die Widersprüche aufgezeigt, in die sich das auf seine eigene Souveränität pochende Ich schließlich verstrickt. Hölderlin, sein schwäbischer Studienfreund ist es, der in ergreifender Weise die Abkehr der Götter vom Abendland und damit den Verlust des Heiligen in unserer Gesellschaft beklagt. Heidegger schließlich begreift unsere Geschichte als die einer fortschreitenden Seinsvergessenheit. Nietzsche, der den Nihilismus zugleich beklagt und verkörpert, ist für ihn kein Betriebsunfall, sondern der Höhe- und Endpunkt dieser schicksalhaften Entwicklung. Aber auch die Linke, die sich nicht in öder Perpetuierung des Marxismus erschöpft, sondern sich ebenfalls zur Kulturkritik einer Gesellschaft aufgeschwungen hat, die in der Vermehrung des Wohlbehagens und der technokratischen Zivilisation ihre Befriedigung findet, wäre hier zu nennen. So bezeichnet ausgerechnet Herbert Marcuse den heute weltweit grassierenden Positivismus, nach dem unsere Erkenntnis nicht mehr vermag, als unmittelbar vorfindliche Tatsachen zu registrieren, als die Bankrotterklärung der abendländischen Philosophie am Ende ihrer über zweitausendjährigen glorreichen Geschichte!

Aber dieser Bankrott ist nicht einfach über uns gekommen. Er verdankt sich nicht einfach der Dummheit oder gar Bosheit der

beteiligten Subjekte und noch weniger kann man einfach sagen, dass die betreffenden Philosophen dem Zeitgeist erlegen seien! Gerade wenn wir keine Materialisten sind, die den Menschen und die Gesellschaft von unten und seinen Bedürfnissen her aufbauen, müssen wir konzedieren, dass es – geistige – Ideen sind, die die Gesellschaft und damit auch den berühmten „Zeitgeist“ formen oder dass sich doch die Gesellschaft und ihr Bewusstsein zumindest im Wechselspiel mit den jeweils prägenden Ideen gestaltet. Deshalb gilt immer noch wie für alle Epochen das Wort I.M. Bochenski: „Der Philosoph, lächerlich gemacht vom Volke, harmlos und in seinen Begriffen lebend, ist in Wirklichkeit eine furchtbare Macht. Sein Denken hat die Wirkung des Dynamit. Er geht seinen Weg, gewinnt Hand um Hand und ergreift schließlich die Massen. Es kommt der Augenblick, wo er siegreich alle Hindernisse überwindet und ungehindert den Gang der Menschheit bestimmt –oder das Leichentuch über ihre Ruinen breitet“.¹

Von katholischer Seite ist die Geschichte des unglücklichen Bewusstseins der Gegenwart mit seinem Agnostizismus und seiner puren Wohlfühlensethik sowie der Vergötzung des autonomen Subjektes immer wieder bis zum Nominalismus des 14. Jahrhunderts verfolgt worden, der schon viele Keime der späteren Entwicklung in sich enthält. Mit all dem wollen wir auf die hohe Überzeugungskraft hinweisen, die den Ideen zukommt und die sie auch dann haben können, wenn sie nach unserer Meinung falsch sind! Und auch auf die Zwangsläufigkeit, mit der die Denker, die unter ihrem Gesetz angetreten sind, auf ihm weiterbauen. Gerade katholische Denker wie etwa Gustav Siewerth haben versucht, diese relative Zwangsläufigkeit herauszuarbeiten, mit der sich aus dem Nominalismus und vor allem dem Rationalismus der beginnenden Neuzeit all die „Ismen“ entwickelt haben, die wir heute gegenwärtigen!² Auch wir selbst haben in einer Anfänger-Arbeit auf diese relative Zwangsläufigkeit aufmerksam gemacht.³

Deshalb sollte man den Kampf gegen den berühmten Zeitgeist und seine in der Tat fürchterlichen Auswirkungen nicht so sehr als moralische, sondern als geistige Auseinandersetzung führen und die Geschichte des unglücklichen Bewusstseins schonungslos und mit vermehrter Eindringlichkeit als Entlarvungsgeschichte konzipieren, um so den Irrtum primär nicht als moralische Verfehlung, sondern als solchen zu bekämpfen. Das wird allerdings so lange ein frommer Wunsch bleiben, als viele Theologen es heute vorziehen, sich statt an Thomas von Aquin genau an jenen Philosophen zu orientieren, die wie Kant diese Verfallsgeschichte des modernen Bewusstseins weitergetrieben haben.

Doch die Wirklichkeit ist vielschichtig genug und so können wir die Entrüstung, die aus dem eingangs zitierten Gemeindebrief spricht, auch wiederum gut verstehen! Außerordentlich sprechend unterscheidet der hl. Thomas zwischen dem wahren Gut, nach dem unser Wille strebt und dem bloßen bonum apparens, dem scheinbaren Gut, das ihn ebenfalls verlocken und motivieren kann. Dabei trifft die Übersetzung mit „scheinbar“ nicht ganz das, was der hl. Lehrer meint. Vielmehr ist es so, dass das bonum apparens tatsächlich als Gut erscheint und den Anschein des Guten an sich hat. Sonst könnten wir es gar nicht ergreifen, denn warum sollten wir das offensichtlich Schlechte wählen! Es bedarf also unserer geistigen Anstrengung, um den trügerischen

¹ I.M. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. München 1951 S. 9

² Gustav Siewerth: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte 6) Einsiedeln 1959

³ Walter Hoeres: Sein und Reflexion (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte XI) Würzburg 1956.

Anschein des Guten zu entlarven und zu sehen, dass *das*, was uns hier angeboten wird, gar nicht erstrebenswert ist. Aber die Rede vom bonum apparens hat noch eine weitere Bedeutung und *sie* ist es, die uns hier interessiert .

Regelmäßig schimmern durch die scheinbaren Güter die wahren hindurch und das gilt wegen der engen Verflechtung des Wahren und Guten auch für die Wahrheiten, die uns existenziell anrühren und menschlich bedeutsam sind. Sie sind sozusagen die Kontrastfolie, vor der sich die bloß scheinbaren Werte in ihrer Armseligkeit und ihrem Surrogatcharakter abheben. Max Scheler hat das sehr schön in seiner berühmten Abhandlung über „das Ressentiment im Aufbau der Moralen“ gezeigt. Der Mensch, der von Natur aus auf Gott und konkrete Güter und mithin auch auf seinen Nächsten hingebend ist, kann sich mit den Ersatzwerten, die ihm die Ideologen der Neuzeit anbieten wie der „gerechten Gesellschaft“, dem „Wohl der Menschheit“ usw. auf Dauer nicht abfinden. Sie erfüllen nicht, sie reißen ihn nicht vom Stuhle, sondern sie erweisen sich im Lichte jener wahren Güter immer wieder in ihrer Brüchigkeit, weshalb das Festhalten an ihnen den Charakter des „dennoch!“ und damit des trotzigen Aufbegehrens hat.

Damit wird auch schon klar, dass die Geistesgeschichte trotz ihrer hohen Zwangsläufigkeit immer auch eine Folge von Entscheidungen für oder gegen Gott und die wahre Ordnung der Dinge bleibt und so die Einsicht bestätigt, die der katholische Philosoph Peter Wust in so tiefer Weise entfaltet hat, dass die Philosophie nicht nur Erkenntnis, sondern immer auch Bekenntnis des ganzen Menschen ist. Denn diese Geistesgeschichte findet ihr ständiges Korrektiv an der bleibenden Natur des Menschen, mit ihrer Hinordnung auf Gott, auf die Familie, die Gemeinschaft, wobei man diese Natur als verkörpertes, gelebtes und empfundenes Naturrecht bezeichnen könnte, in dem uns so immer schon das intuitive und implizite Wissen von dem geschenkt wird, was sich ziemt und was sich nicht gehört! *Das* sollten sich unsere Progressisten, die unentwegt das Wort vom „anonymen Christen“ im Munde führen, um sich auf es gestützt in schrankenloser Toleranz auf den Zeitgeist einzulassen, hinter die Ohren schreiben!

So mag es sein, dass die Philosophen und Literaten als intellektuelle Wortführer unserer Gesellschaft heute auf der einen Seite erbittert, ja nahezu verzweifelt um neue allgemeingültige Grundlagen einer zeitgemäßen Ethik ringen und auf der anderen Seite im Zeichen ihres wählenden Aufbruches zu den immer noch nicht erreichten Gestaden totaler Emanzipation nahezu jede Lustbefriedigung als legitime Erfüllung freigeben. Doch unabhängig davon sollte es ihnen ihr natürliches Empfinden sagen, dass es auch heute noch schäbig ist, die eigene Frau nach Jahrzehnten zu verlassen und damit bildlich gesprochen zum „alten Eisen zu werfen“, um sich einem jungen Luxusgeschöpf zuzuwenden. Und dass nun plötzlich nicht „natürlich“ sein kann, was die Menschheit vorher immer als unnatürlich empfunden hat!

Unabhängig von diesen Überlegungen können wir hier nur auf die Geheimnisse der Gnadenwahl und die Wahrheit hinweisen, dass Gott jedem Menschen hinreichend Gnade verleiht, um ihn zu finden und sich zu ihm zu bekennen. Was sich jedoch in den Tiefen der einzelnen Seele abspielt, wissen wir nicht. Gerade deshalb sollten wir alle vorzeitigen moralischen Appelle sein lassen und durch Argumente ersetzen, die allerdings nach allem Gesagten auch ihrerseits wieder ganz unmittelbar die menschliche Natur ansprechen können und gerade darin ihre unvergleichliche Evidenz besitzen.

Und damit haben wir schon alle Voraussetzungen, um in der gebotenen Kürze die Fragen zu formulieren, die die oben erwähnte Stellungnahme von Prof. Troll SJ zu dem Brief des iranischen Premiers aufwirft. Im Unterschied zur Regierung der Mul-

lahs im Iran und ihrer Ideologie sei die Kirche der Überzeugung, dass es für ein solidarisches Zusammenleben religiös, weltanschaulich und kulturell verschiedener Bevölkerungsgruppen „unbedingt eines gemeinsam von allen getragenen, religiös neutralen Rahmens bedarf, den etwa die Allgemeinen Menschenrechte, wie sie die Vereinten Nationen formuliert haben, bieten“. Dieser Rahmen sei also nach katholischer Auffassung neutral und in diesem Sinne säkular zu gestalten. Denn sowohl die Agnostiker als auch die Atheisten hätten einfach als Menschen die gleichen Menschenrechte wie etwa die Monotheisten.

Doch die wohlklingenden Forderungen sind ebenso ungeschichtlich wie abstrakt. Wie wir schon u.a. in der Auseinandersetzung mit Martin Rhonheimer ausgeführt haben,⁴ kann keine Rede davon sein, dass die Menschenrechte, so wie sie heute allgemein verstanden werden, aus der christlichen Tradition übernommen wurden. Denn wenn eines feststeht, dann ist es die Tatsache, dass diese Tradition ein gänzlich anderes Bild vom Menschen hatte als die Aufklärung, die sich in einem langen und erbitterten Ablösungsprozess vom christlich-abendländischen Menschenbild und damit auch von seinen naturrechtlichen Implikationen und Konsequenzen distanziert hat! Daher schweben die modernen Menschenrechte in der Luft und sind mit den entgegengesetztesten ethischen Forderungen oder Möglichkeiten wie etwa der Freigabe der Abtreibung und Euthanasie vereinbar! Zu ihnen gehören auch Forderungen wie die Möglichkeit des freien Sichauslebens, die unter Berufung auf genau diese „Rechte“ alle bisherigen sittlichen und naturrechtlichen Maßstäbe über Bord werfen: die Duldung der öffentlich gezeigten Schamlosigkeit vor den Augen der Kinder und vieles andere mehr, was wir am Anfang dieses Artikels erwähnt haben

Auch stellt sich für uns die Frage, wie es die Vertreter des weltanschaulichen vollkommen neutralen Staates mit den Rechten Gottes halten! Wenn Pater Trolls Forderungen nahtlos umgesetzt würden, dann wäre es natürlich völlig unmöglich, inskünftig überhaupt noch gegen Religionsbeschimpfung und Gotteslästerung in der Öffentlichkeit vorzugehen. Das Problem betrifft keineswegs nur religiöse oder konfessionelle „Sonderinteressen“, sondern die Geltung auch unserer öffentlichen Moral! Denn nach den sinistren Erfahrungen des 20. Jahrhunderts kann man durchaus der Meinung sein, dass jede allgemeinverbindliche Ethik, ohne die es kein gesittetes Zusammenleben geben kann, ohne Rekurs auf Gott letztendlich keinen verpflichtenden Charakter hat.

Heute wird auch soviel vom sogenannten Menschenrecht auf Bildung gesprochen. Aber es hängt wiederum ganz und gar vom jeweiligen keineswegs weltanschaulich neutralen Menschenbild ab, wie dieses Recht auf Bildung konkret zu verstehen ist. Vom Standpunkt des überlieferten christlich-abendländischen Menschenbildes ist eine solche Bildung zum vollen Menschsein ohne engagierten Religionsunterricht gar nicht zu haben. Die liberalen Erben der Aufklärung hingegen werden sich nach wie vor mit einer vergleichenden Religionskunde begnügen, die der Anfang allen religiösen Relativismus und Indifferentismus ist! Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, wie sehr die Forderung nach einem weltanschaulich neutralen Staat einer Klärung bedarf, die durch wohlklingende Beschwörungen der Toleranz nicht erreicht wird.

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

⁴ Vgl. dazu unseren Aufsatz: Die luftigen Abstraktionen. Anfragen an Martin Rhonheimer. In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12) Siegburg 2001 S.102ff.

CORNELIUS PETRUS MAYER OSA
**Die Kirchlichkeit der im Glauben an
 Christi Person und Werk
 gründenden Spiritualität Augustins**

(db) Was ist der Kern der Spiritualität, die ihr Fundament in der Lehre des heiligen Kirchenvaters Augustinus hat? Wo liegen ihre Wurzeln? Welche Ziele verfolgt sie? Welche Bedeutung hat sie für das Selbstverständnis des Gläubigen? Diese und ähnliche Fragen wurden von einem der besten deutschsprachigen Kenner des großen Gottesgelehrten, dem Würzburger Augustiner Prof. Cornelius Petrus Mayer in einer Vortragsreihe über die Spiritualität des heiligen Kirchenvaters Augustinus behandelt. Der erste Vortrag handelte von der Entwicklung der im Glauben an Christi Person und Werk gründenden Spiritualität Augustins nach der Darstellung seiner Confessiones; der zweite über die Kirchlichkeit der im Glauben an Christi Person und Werk gründenden Spiritualität Augustins; der dritte über die christliche Spiritualität im Lichte der Lehre Augustins vom endzeitlichen Heil. Im folgenden veröffentlichen wir hier den zweiten Vortrag. – Besitzt er doch eine ganz besondere Aktualität im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: während in unserer Zeit eine von der Kirche autonome Spiritualität eine seltsame Hochkonjunktur erlebt, ist bei Augustinus „eine christliche Spiritualität ohne Kirche schlicht unvorstellbar“. In diesem Zusammenhang sei auch auf die vorzügliche Internetseite des von P. Mayer geleiteten Würzburger Zentrums für Augustinus-Forschung (www.augustinus.de) hingewiesen.

„Jesus ja, Kirche nein!“, so lautete eines der Schlagworte, die in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunächst in linksintellektuellen Kreisen, dann aber auch in breiteren Schichten der christlich-abendländischen Gesellschaft zu hören waren. Publikationen wie *Das Elend des Christentums*¹, oder *Wird die Kirche zum Grab Gottes?*² oder *Christentum auch außerhalb der Kirche*³ – um nur einige Titel aus den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu nennen – illustrieren unmissverständlich den Trend, der damals seinen Anfang nahm und heute noch anhält. Gleich auf der Titelseite der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom Freitag, dem 21. Februar des Jahres, stand in großen Lettern zu lesen: Vertrauen der Katholiken in ihre Kirche schwindet. Jeder zweite wendet sich ab / Frauen und Alte dominieren unter den Gläubigen / Allensbach-Studie.

Für den zunehmenden Bedeutungsverlust der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft dürfte es mehrere Gründe geben. Einer davon, der unser Thema ‘Spiritualität’ unmittelbar tangiert, ist die Gesellschaft selbst, die sich wandelt und deren Wandel sich nicht zuletzt in ihrer Kultur manifestiert. Dass Religion und Religiosität etwas mit der Kultur zu tun haben, wer möchte das leugnen? Zeigt sich der Wandel der Kultur nicht schon darin, dass wir diese in Epochen einteilen? Wir sprechen z.B. von der Kultur des Barock, des Rokoko und, um auf unsere Zeiten sprechen zu kommen, von der Moderne und der sogenannten Post-



Boticelli, 1445-1510: Der hl. Augustinus

moderne. Die letztere, die Kultur unserer Zeit, zeichnet sich durch Relativierung (Einschränkung) aller Wertmaßstäbe, durch Unbestimmtheit und Beliebigkeit aus⁴.

Die kirchliche Gesellschaft kann sich diesem kulturellen Wandel nicht entziehen. Kenner der Szenerie haben die Folgen der Postmoderne für die Kirche bereits in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gesehen und vorausgesagt. ‘Die Volkskirche’, so der Jesuitenpater Karl Rahner, werde wieder von ‘einer Kirche der kleinen Herde’ abgelöst werden, in der die Christen ‘Mystiker’ sein würden. Freilich darf man unter Mystik vorzüglich nicht außerordentliche Erscheinungen, Visionen und Ekstasen, okkulte und magische Praktiken verstehen, sondern was die Mystik aller Religionen zunächst zum Ausdruck bringt, die Hinwendung des Menschen zu Gott, dem Quell allen Seins.

Die Neuplatoniker pflegten eine solche Mystik. Für die christliche Mystik ist indes die Demut ausschlaggebend, die Demut, die im Wissen gründet: a.) dass der Mensch und mit ihm die Welt sich in einem erlösungsbedürftigen Zustand befindet, und b.) dass das Heil dem Menschen weder in der Welt noch von der Welt, sondern von Gott und in Gott zu teil wird – im Sinne der neutestamentlichen Verkündigung nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch die Gnade, die uns Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn, durch seine Menschwerdung, durch seinen Kreuzestod und durch seine Verherrlichung geschenkt hat.

Es gehört übrigens ebenfalls zu den interessanten gesellschaftlichen Phänomenen der Postmoderne, dass die Religiosi-

¹ J. KAHL, *Das Elend des Christentum oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*, Hamburg 1968.

² R. ADOLFS, *Graz* 1967, Originalausgabe: *Het Graf Van God*, Utrecht 1966.

³ T. RENDTORFF, Hamburg 1969.

⁴ So das Stichwort Postmoderne im *Brockhaus Enzyklopädie* Bd. 17, Mannheim 1992, S. 410-113.

tät trotz der negativen Ergebnisse kirchengebundener Christlichkeit nicht ab-, sondern eher zuzunehmen scheint. Die postmoderne Beliebtheit, die mit einer Ablehnung des Zwanges zur Konvention einhergeht, schafft sich neue Wege und Räume für spirituelle Erfahrungen. Nicht nur in Afrika, in Asien und in Südamerika, auch in den USA und in unserem westeuropäischen Kulturkreis sprießen zahllose Formen eines sogenannten 'charismatischen Christentums' wie Gras aus dem Boden.

Es ist hier nicht der Ort, den Gründen im einzelnen nachzugehen, warum bei aller feststellbaren Sehnsucht nach Religiösem der Exodus, der Auszug aus der Kirche, nicht abebbt, sondern andauert. Nimmt man die periodisch wiederkehrenden Statistiken zur schwindenden Attraktivität der Kirche in der Gesellschaft unter die Lupe, so kann einem der unzulängliche Wissensstand über das Wesen der Kirche nicht nur seitens der Befragten, sondern auch der die Fragen stellenden Demoskopien nicht entgehen. In der Regel konzentrieren sich Fragen wie Antworten auf die Kirche als Institution, auf die von dieser vertretenen und gelebten oder nur mangelhaft gelebten bzw. nicht gelebten Moral, auf Zölibat und Sexualität, auf Ehe und Ehescheidung, auf die politischen Allianzen und Ambitionen der Amtskirche in Geschichte und Gegenwart, auf die Strukturen der Macht innerhalb der kirchlichen Hierarchie und dergleichen mehr.

Ist es nicht seltsam, wenn sich selbst einem sich immer noch zum Christentum katholischer Prägung bekennenden Gläubigen beim Nennen der Kirche zunächst stets Bilder assoziieren, die eher zu deren Außenseite zählen wie die Kirchengebäude oder die Amtsinhaber, Päpste, Bischöfe, Pfarrer, Ordensleute etc. etc.?

Wem fällt dagegen beim Wort Kirche der Begriff 'Leib Christi' ein, was doch die Kirche nach der Verkündigung des Neuen Testaments primär ist? Hat dies nicht auch damit zu tun, dass die kirchliche Verkündigung inklusive des Religionsunterrichtes gerade hinsichtlich ihres Wesens in hohem Maße defizitär ist? Und ist in kirchlichen und die Kirche betreffenden Verlautbarungen im Unterschied zum Neuen Testament nicht viel zu viel von der Außenseite und viel zu wenig von der Innenseite der Kirche die Rede?

In der Verkündigung des hl. Augustinus über die Kirche werden die Akzente noch ganz und gar im Sinne des Neuen Testaments gesetzt. Eine christliche Spiritualität ohne Kirche ist bei ihm schlicht unvorstellbar. Weshalb? Weil auch eine Verkündigung Christi ohne Kirche unvorstellbar ist. Ja, für Augustinus scheint etwas an und von Christus zu fehlen, wenn man beim Hören oder Lesen oder Denken seines Namens die Kirche nicht gleich mithört, mitliest, mitdenkt. Deshalb spricht er mit Vorliebe vom 'ganzen Christus', vom 'totus Christus'⁵. Ja, man kann sagen, nichts kennzeichnet seine Spiritualität zutreffender als seine Lehre vom 'ganzen Christus'.

Um diese Lehre vom 'ganzen Christus' besser verstehen zu können, müssen wir in aller Kürze auf die Christologie (= die Lehre von der Person Christi) eingehen. Der Kirchenvater unterscheidet drei Existenzweisen Christi: 1. die des Sohnes innerhalb der Trinität; 2. die des Mensch gewordenen Sohnes Gottes (der Christus im Fleisch, der 'Mittler zwischen Gott und

den Menschen'); und 3. die des Gekreuzigten und Verherrlichten zusammen mit den von ihm erlösten Menschen ('ganzer Christus'). Die zweite Existenzweise setzt die erste voraus, die dritte die erste und die zweite⁶.

Ansätze zu der Lehre vom 'ganzen Christus' finden sich bereits in den Schriften des Apostels Paulus. Zahlreiche formelhafte Wendungen in seinen Briefen wie „in Christus“ bzw. „wir in Christus“ und „Christus in uns“ bzw. „Christus in mir“ verdeutlichen bereits das mystische Christusverhältnis der Gläubigen, die nicht aus sich, sondern aus der Heilstat Christi leben⁷. Am ausführlichsten und eindringlichsten kommt der Apostel im 12. Kapitel des Ersten Korintherbriefes darauf zu sprechen. Er vergleicht dort die Kirche, im Blick auf die verschiedenen Gnadengaben der Christen, mit den unterschiedlichen Funktionen eines jeden Gliedes zugunsten der Einheit und Ganzheit des Leibes. Am Ende dieses Vergleiches sagt der Apostel jedoch nicht, so verhält es sich auch mit der Kirche, nein, er sagt: „Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (12,27)⁸.

Der Apostel Paulus war kein Philosoph, Augustinus aber war einer, und so wundert es nicht, wenn er seine Lehre auch vom 'ganzen Christus' philosophisch zu begründen und zu entfalten trachtete. Wir hörten bereits, welche Rolle das Eine und das Viele in der Philosophie der Neuplatoniker spielte.

Wir vermögen Gegenstände, welcher Art auch immer, den Menschen, aber ebenso auch die Menschheit, den Baum, aber ebenso auch den Wald, um nur diese beiden Beispiele zu nennen, allein deshalb zu erkennen, weil sie, obgleich sie stets als Vielfalt existieren, das Siegel der Einheit an sich tragen. Teile, selbst die kleinsten Objekte, sind immer nur Teile eines von einer Einheit geprägten Ganzen.

Wo immer wir hinsehen, was immer wir ansehen, stets stoßen wir auf die Einheit im Vielen oder auf das Viele in der Einheit, wobei einleuchtet, dass die Einheit eines Teiles eine geringere ist als die eines Ganzen. Und auch was ist jede Zahl der im Prinzip endlosen Zahlenreihe, wenn nicht die so und so oft wiederholte Eins?⁹ Ein Drang nach immer höherer Einheit kennzeichnet schließlich das Universum selbst – dieses Wort zusammengesetzt von 'unum' und von 'vertere' = sich dem Einen zuwenden, veranschaulicht auch als Begriff höchst treffend und sehr schön die Bedeutung der 'Eins'.

Es ist wichtig, die Grundidee des 'Einen', aus dem alles andere hervorgeht, zu dem aber auch alles andere zurückkehren soll, zu erfassen. Aus dem gleichen Grund ist aber auch außer Gott, dem Einen, alles andere nicht mehr das schlechthin Identische.

⁵ Ausgezeichnete Darstellung dieser augustianischen Lehre bei T. VAN BAVEL, Die Einheit des 'Totus Christus' bei Augustinus, in: Scientia Augustiniana, Festschrift für A. Zumkeller, hrsg. von C. P. MAYER und W. ECKERMANN, Würzburg 1975, S. 43-75.

⁶ *Sermo Dolbeau 22,2*: „unus modus est secundum deum et illam diuinitatem patri coaequalem atque coaeternam ante adumptionem carnis. alter modus est quo, adsumpta carne, iam idem deus qui homo et idem homo qui deus, secundum quandam suae excellentiae proprietatem qua non ceteris coaequatur hominibus, sed est mediator et caput ecclesiae, et legitur et intellegitur. tertius modus est cum quodammodo totus Christus in plenitudine ecclesiae, id est caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam uiri, in quo uiro perfecto sumus membra, et credentibus praedicatur et prudentibus agnoscibilis offertur“.

⁷ Zur Formel TMn ^{Xrist}p R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1965, 328-330.

⁸ In den späteren Schriften des Neuen Testaments kommt diese denkbar innige Einheit zwischen Christus und seiner Kirche bereits differenzierter zur Sprache. Gott, so heißt es im *Epheserbrief*, hat Christus, „*der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht*“ (2,22f.).

⁹ In der Frühschrift *De libero arbitrio* 2,22 erörtert Augustinus diesen Tatbestand.

Übrigens, unserem Weltbild – man denke an den Urknall – liegt die gleiche Theorie über das Eine und das Viele sowie über die Abhängigkeit des Vielen vom Einen zugrunde.

Sie liegt deshalb auch unserer menschlichen Existenz zugrunde. Ist nicht die Seele das die Einheit stiftende Prinzip des Leibes? Sie, die Seele, ist in den einzelnen Teilen des Leibes und in allen Teilen zugleich ganz. „Sie verleiht dem Leib seine Einheit und erhält ihn in der Einheit“¹⁰. Der Einheitsgedanke von einem beseelten Leib wirkte, wie wir gleich sehen werden, mächtig auf die Entfaltung der Lehre vom ‚ganzen Christus‘ ein¹¹.

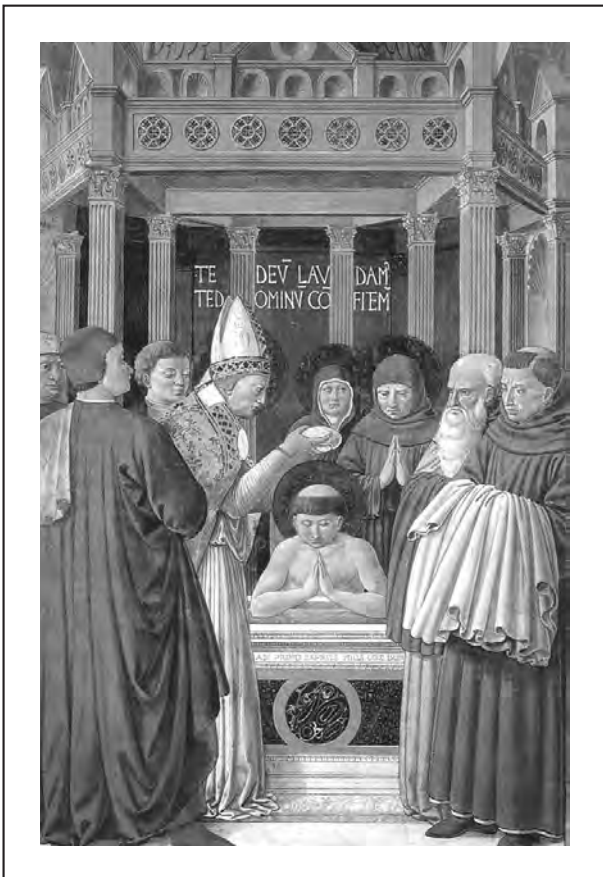
In zahlreichen Predigten überträgt Augustinus diese seine Sicht von der die Einheit stiftenden Rolle der Seele im Leib auf Christus und die Kirche¹². „Der ganze Christus besteht aus dem Haupt und aus dem Leib. Denn ohne ihn (den Christus) sind wir (die Christen) nichts“, stellt der über den Psalm 30 predigende Augustinus fest und er fährt fort: „In ihm aber sind wir selbst Christus. Wieso? Weil den ganzen Christus das Haupt zusammen mit dem Leib bildet. Jenes Haupt (Christus), das bereits in den Himmel hinaufgefahren ist, ist der Retter des Leibes (der Kirche); dieser Leib aber müht sich auf Erden noch ab (vgl. Epheserbrief 5,23). Hingegen der Leib in der Liebe dem Haupte nicht in der Weise an, dass zwischen den beiden eine einzige Person entstünde, so könnte Christus dem ihn verfolgenden Saulus nicht sagen: ‚Saulus, Saulus, was verfolgst du mich?‘ (Apostelgeschichte 9,4). Wie vermag Saulus ihm auf Erden Unrecht zuzufügen, wenn ihn, der bereits im Himmel ist, niemand berühren konnte? Er (Christus) sagte ja nicht, ‚was verfolgst du meine Auserwählten, meine Diener?‘; er sagte, ‚was verfolgst du mich?‘. Das heißt doch: meine Glieder. Das Haupt (also) rief stellvertretend für die Glieder; das Haupt verwandelte seine Glieder (indem es sich mit ihnen identifizierte). So übernimmt die Zunge, wenn der Fuß in der Menge (von jemandem) getreten wird, dass es schmerzt, die Stimme des Fu-

ßes und ruft: Du trittst mich! Sie sagt dann (eben) nicht: Du trittst meinen Fuß. Die Zunge sagt (vielmehr), sie werde getreten, obgleich nicht sie, sondern der Fuß getreten wurde, weil er (der Fuß) von der Zunge nicht getrennt wurde“¹³.

Es entging Augustin als Theologen nicht, dass die Einheit letzten Endes auch der Geschichte unseres Heils, wie der Apostel Paulus diese in seinem Römerbrief in den Blick nimmt, zugrunde liegt. Im Kapitel 5 dieses Briefes stellt der Apostel den einen Adam, ‚durch den die Sünde in die Welt kam‘, dem einen Christus, durch den wir das Heil erlangen, gegenüber: „Sind durch die Übertretung des einen die vielen dem Tod anheim gefallen, so ist erst recht die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt ist, den vielen reichlich zuteil geworden“ (5,15). Adam wird hier gewissermaßen zum Inbegriff des von Gott abgefallenen Menschengeschlechtes.

Erinnern wir uns an die Abkehr vom ‚Einen‘ und an die ‚Umkehr‘ zum ‚Einen‘ bei den Neuplatonikern. Augustinus legt sie seiner Auslegung dieses Kapitels des Römerbriefes zugrunde. Durch die Sünde hat Adam, der Prototyp des Menschen, sich von Gott, dem ‚Einen‘ ab- und sich dem ‚Vielen‘ zugewendet. Er ist nun in das ‚Viele‘ zerstreut. Aus eigener Kraft vermag er dem nicht zu enttrinnen. Deshalb kommt Gott, der ‚Eine‘, als der Sohn in seiner Menschwerdung ihm zur Hilfe. Er sammelt den in das ‚Viele‘ zerstreuten Adam (die Kinder Adams) und führt ihn zurück zum ‚Einen‘. „Anders“, so fährt schon der Apostel Paulus im Römerbrief weiter, „als mit dem, was durch den einen Sünder verursacht wurde, verhält es sich mit dieser Gabe: Das Gericht führt wegen der Übertretung des einen (Adam) zur Verurteilung, die Gnade führt aus vielen Übertretungen (der Adamskinder) zur Gerechtersprechung. Ist durch die Übertretung des einen der Tod zur Herrschaft gekommen, durch diesen einen, so werden erst recht alle, denen die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit reichlich zuteil wurde, leben und herrschen durch den einen, Jesus Christus“ (5,16-17).

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Doppeltes: 1. Christen sind mit ihrem Herrn, dem verherrlichten Christus, gleichsam eine Person. Unter diesem Aspekt ist Christus nicht der Eine und die Kirche die Vielen, „vielmehr sind auch wir, die Vielen, in jenem Einen einer“. Die Frage, wie denn die Christen viele und zugleich einer sind, beantwortet Augustinus streng genommen in Hinblick auf jene Vollendung, in der sich Christus als Haupt bereits befindet. „Wir sind viele und wir sind einer ... Weil wir jenem verbunden sind, dessen Glieder wir sind; und weil deren Haupt (bereits) im Himmel ist, sollen ihm die Glieder folgen“¹⁴.



¹⁰ *De animae quantitate* 70: „concligit in unum atque in uno tenet“.

¹¹ T. VAN BAVEL, art. cit. S. 51.

¹² Illustre Texte zusammengestellt im zitierten Artikel von T. VAN BAVEL.

¹³ *Enarrationes in Psalmos* 30,2,1,3: „totus Christus caput et corpus. caput ille saluator corporis, qui iam ascendit in caelum; corpus autem ecclesia, quae laborat in terra. hoc autem corpus nisi connexione caritatis adhaereret capiti suo, ut unus fieret ex capite et corpore, non de caelo quemdam persecutorem corripens diceret: ‚Saul, Saul, quid me persequeris?‘ quando eum iam in caelo sedentem nullus homo tangebatur, quomodo eum Saulus in terra saeuens aduersus christianos aliquo modo iniuria percellebat? non ait: quid sanctos meos, quid seruos meos, sed: ‚quid me persequeris‘, hoc est, quid membra mea? caput pro membris clamabat, et membra in se caput transfigurabat. uocem namque pedis suscipit lingua. quando forte in turba contritus pes dolet, clamat lingua: calcas me. non enim ait: calcas pedem meum, sed se dixit calcari, quam nemo tetigit; sed pes qui calcatus est, a lingua non separatus est“.

¹⁴ *Enarrationes in Psalmos* 127,4: „... plures sumus, et unus sumus. quomodo plures sumus, et unus sumus? quia illi inhaeremus cuius membra sumus; et quorum caput in caelo est, ut membra sequantur“.

2. Trotz dieser Einheit zwischen Haupt und Leib gilt es doch auch den Unterschied zwischen den beiden zu sehen. Das Haupt (Christus) rettet, der Leib (die Kirche) wird gerettet. Das Haupt ist der Erlöser, der Leib sind die Erlösten. Als der Sohn Gottes wahrt Christus seine ureigene Integrität (Unverletzlichkeit) auch ohne den Leib. Die Kirche aber gewinnt ihre Integrität nur über Christus, der sie ihr als seinen Gliedern schenkt¹⁵.

Mit anderen Worten: Die ‚Einheit‘, in der wir uns als Glieder am Leib Christi schon befinden, ist noch keine absolute. Sie ist zwar eine im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe gegebene, aber weil unser Glaube, unsere Hoffnung und unsere Liebe immer noch zu wünschen lassen, ist diese ‚Einheit‘ eine stets auch zu erstrebende, weil je nach dem Maß der genannten drei göttlichen Tugenden eine ab- und zunehmende.

Es versteht sich von selbst, sind wir Christen im dargelegten Sinn Christus und umgekehrt, ist Christus in einer Weise in uns, dass er sich mit uns identifiziert, so ergeben sich daraus Folgerungen in bezug auf unser Selbstverständnis, die sich in unseren Lebensäußerungen niederschlagen müssten. Da ist zunächst zu sehen, dass diese Lebensäußerungen uns bereits in den Schriften des Neuen Testaments begegnen und wohl gerade deshalb die augustinische Spiritualität maßgeblich bestimmen. Betrachten wir einige der wichtigeren.

1. Einem aufmerksamen Leser der Evangelien dürfte kaum entgehen, dass die Existenz Christi hier auf Erden im Kreuzesgeschehen und in der österlichen Verherrlichung gipfelt. Kreuz und Auferstehung bilden nicht nur die Mitte des Kirchenjahres, sondern so gut wie jeder liturgischen Feier, speziell die der Eucharistie. Die Evangelien, achtet man auf ihre Komposition, auf die Verteilung ihres Stoffes, den sie verkündigend entfalten, sind nichts anderes als nach rückwärts verlängerte Passions- und Auferstehungsgeschichten¹⁶.

Christliche Spiritualität steht und fällt deshalb mit der bewussten Teilnahme, weil stets schon auch Teilhabe, am Leiden Christi und dessen Verherrlichung. Bei seiner Auslegung des Psalmes 86 kommt Augustinus darauf zu sprechen. Er zitiert dort den Verfasser des Kolosserbriefes, der sich über seine Leiden deshalb freue, weil Christus in ihm leide, damit er, der Apostel, an seinem eigenen Fleische ergänze, was an dem Leiden Christi noch ausstünde. „Also“, fragt Augustin, „damit“ er „ergänze? Was? Das, was noch aussteht. Wem steht noch etwas aus? Den Leiden Christi. Und wo stehen diese aus? In“ seinem „Fleische“¹⁷.

Nicht in seiner göttlichen Natur litt Christus, sondern in seiner menschlichen. Sein Menschsein ist also der Angelpunkt im Erlösungsgeschehen. Nicht als Gott wurde Christus Ostern verherrlicht – diese Herrlichkeit steht ihm kraft seiner göttlichen Natur zu –, sondern als Mensch, der er litt und starb, und so in die Herrlichkeit einging. Dies bedenkt Augustinus an der zitierten Stelle, ehe er fortfährt: „Lasst uns also dorthin gehen, wohin Christus uns vorausging; (jedoch) immer noch macht Christus sich (in uns) dorthin auf den Weg, wohin er (uns bereits) vor-



Benozzo Gozzoli [Benozzo di Lese], 1420-1497, Stationen aus dem Leben des hl. Augustinus: Taufe und Tod

ausging. Denn im Haupte ging Christus voraus, und er folgt ihm im Leib“¹⁸.

Wer will leugnen, dass christliches Existenzverständnis hierin kulminiert und deshalb auch christliche Spiritualität darin ihren Höhepunkt erreicht? Brachte der Apostel Paulus dies nicht ebenfalls auf den Punkt, als er einprägsam formulierte: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn“? (Röm 14,8). Nicht weniger einprägsam formuliert Augustinus: „Er selbst (Christus) stirbt in uns; er selbst steht in uns von den Toten auf“¹⁹. Wo immer wir Christen sterben, stirbt Christus von Neuem in seinem Leib, der die Kirche ist, der wir Christen sind. Dieser Glaube ist nicht ein billiger Trost in unserer Sterbestunde, es ist deren Krönung. Wo und wann immer Christen gläubig sterben, sprechen sie zusammen mit Christus ihr ‚consummatum est‘, ihr ‚es ist vollbracht‘.

2. Zwar werden Christen im Evangelium zu privatem Gebet, ‚in der Kammer, bei verschlossener Tür‘ (Mt 6,6) angehalten, jedoch auch zum Kult in der Öffentlichkeit. Beides ist aus einer christlichen Spiritualität nicht wegzudenken. In diesem Zusammenhang muss etwas über die Psalmen, Augustins Lieblingsgebete gesagt werden. Das umfangreichste Werk, das aus seiner Feder hervorging, sind seine Auslegungen des ganzen Psalters. Sie gehören mit zum Kostbarsten, was er als Schriftsteller der Kirche hinterlassen hat.

In dem sehr schönen Artikel des Augustinus-Lexikons steht darüber zu lesen: „Indem Augustinus die Psalmen als Prophetie des Christus-Mysteriums in seiner Vollständigkeit von Haupt und Leib ... verstand, war (von ihm) für die Auslegung ein hermeneutischer Schlüssel gefunden, um die alttestamentlichen Worte in ihrer letzten Sinniefe auszuloten und für ein christliches Verständnis zu aktualisieren. Im Licht des Neuen Testaments betrachtet, erhielten die Psalmen neue Konturen, um das Mysterium Christi widerzuspiegeln“²⁰.

Die Psalmen beinhalten Worte an Christus, Worte über Christus und Christi Wort selbst, ebenso beinhalten sie Worte an die

¹⁵ *Sermo* 341,11: „etenim caput et corpus unus est Christus. non quia sine corpore non est integer, sed quia et nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer“.

¹⁶ So M. KÄHLER,

¹⁷ *Enarrationes in Psalmos* 86,5: „praecessit enim in capite; sequitur se in corpore. uidete quid dixit apostolus quia in ipso Christus patiebatur: ‚ut adimpleam‘, inquit, ‚quae desunt pressurarum Christi in carne mea‘. ‚ut adimpleam‘: quid? ‚quae desunt‘. cui desunt? ‚pressurarum Christi‘. et ubi desunt? ‚in carne mea‘“.

¹⁸ Ebd.: „ergo illuc imus quo Christus praecessit, et adhuc Christus illuc pergit quo praecessit: praecessit enim Christus in capite, sequitur in corpore“.

¹⁹ *Enarrationes in Psalmos* 62,2: „si ergo in illo mortui sumus, et in illo resurreximus, et ipse in nobis moritur, et in nobis resurgit – ipse est enim unitas capitis et corporis –, non immerito uox ipsius etiam nostra est, et uox nostra etiam ipsius est“.

²⁰ M. FIEDROWICZ, *Enarrationes in Psalmos*, B. Theologische Aspekte: Augustinus-Lexikon Bd. 2 (1996-2002) 838-858, 848f.

Kirche, Worte über die Kirche und Worte der Kirche selbst. Wer immer also die Psalmen betet, der betet mit Christus. „... und so kommt es, dass unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes selbst als Erlöser seines Leibes sowohl für uns betet, in uns betet und von uns angebetet wird. Er betet für uns als unser Priester, er betet in uns als unser Haupt, er wird von uns angebetet als unser Gott. Erkennen wir also sowohl unsere Worte in ihm wie auch seine Worte in uns“²¹. Kann man Christen zum Beten in der Kirche und mit der Kirche noch intensiver animieren und motivieren? Wohl kaum.

3. Es ist auffallend, dass die sogenannten Synoptiker, und zwar alle drei, ihren Bericht über das messianische Wirken Jesu mit der Perikope von dessen Versuchung eröffnen. „Der Geist trieb Jesus in die Wüste. Dort blieb er vierzig Tage lang und wurde vom Satan in Versuchung geführt“, heißt es kurz und bündig bei Markus (1,12f.), während Mattäus wie auch Lukas die Versuchung als einen dreimaligen Anlauf des Teufels in Szene setzen. Unschwer kann man erkennen, worum es da eigentlich geht. Jesus, der sein messianisches Wirken gerade mit dem Ruf zur ‘Umkehr’ beginnen wird, soll sich zuvor von Gott abkehren. Um welchen Preis? Die Antwort lautet abgekürzt: um alle Schätze der Welt. Können diese aber Gott aufwiegen? Nie und nimmer.

Indes, konnte denn Jesus, der Sohn Gottes, überhaupt versucht werden? Nein, sagt Augustinus. Was ist also mit dieser Perikope beabsichtigt? Ein Paradigma, eine Erzählung, ein Lehrstück für uns. „Gewiss war es Christus, der vom Teufel versucht worden ist“, so legt Augustinus die Perikope aus. „Du nämlich wurdest in Christus versucht, denn Christus nahm von dir (deiner menschlichen Natur) Fleisch an, das Heil für dich hatte er (hingegen) von sich; von dir hatte er für sich den Tod, für dich von sich das Leben; von dir hatte er für sich Schmähungen, für dich von sich den Ehrensold. So hatte er auch von dir für sich die Versuchung, für dich von sich den Sieg. Sind wir also in jenem (Christus) versucht worden, so haben wir auch in jenem den Teufel überwunden. Du stellst also fest, dass Christus versucht worden ist, willst du nicht (zugleich) feststellen, dass er gesiegt hat? Erkenne, dass du in jenem (dem Leib Christi) versucht wurdest“²², und selbstverständlich in jenem auch den Sieg davontragen wirst.

4. Ähnliches gilt vom Bekenntnis der Sünden. Wieder ist es der Apostel Paulus, der im Römerbrief (8,3) verkündete, Christus sei uns mit Ausnahme der Sünde in allem gleich geworden. In den Psalmen, die Augustinus, wie soeben gesagt, auf den ‘ganzen Christus’ hin las, bekennt der Fromme des öfteren seine ‘Freveltaten’. Abermals unterstreicht Augustinus in seinen Auslegungen, Christus spreche da nicht von sich, sondern von uns, von seinem Leibe, von seinen Gliedern. Heißt es da z.B. im Psalm 140,3: „Stelle, o Herr, eine Wache vor meinen Mund, einen Posten vor das Tor meiner Lippen, dass mein Herz nicht zu

bösen Worten sich neige, um Entschuldigungen für meine Sünden zu suchen“, dann ist es zwar er, Christus, der so betet, aber nur, um uns zu belehren und anzuhalten, in rechter Weise zu bekennen und bekennend um Vergebung zu bitten²³.

5. Mit zu den schönsten Aussagen des Kirchenvaters über den ‘ganzen Christus’ zählen schließlich jene, in denen der Leib und das Haupt bzw. das Haupt und der Leib sich gegenseitig, verkünden, gegenseitig rühmen und gegenseitig preisen. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium dehnt Augustinus die Worte Jesu, die von der Liebe zwischen dem Vater und ihm, dem Sohn, handeln, auch auf die Kirche hin aus. ‘Alle, die den Vater lieben, lieben auch den Sohn’ (5,21-23). Die christliche ‘caritas’, die ihren Ursprung in der Trinität hat, erstreckt sich über den Menschgewordenen, den Erlöser als Mittler, auch auf die Kirche, auf die Glieder des Hauptes, auf die Erlösten. Aufgrund dieser umfassenden Liebesbeziehung prägte Augustinus den ebenso kühnen wie tief sinnigen Satz: „Also, lasst uns gegenseitig uns beglückwünschen und zugleich Dank sagen, dass wir nicht nur Christen, sondern Christus geworden sind. Vermögt ihr, liebe Brüder, die Gnade Gottes, des Hauptes, über uns zu verstehen? Staunt darüber und freut euch, Christus facti sumus, wir sind Christus geworden“²⁴.

Sind wir als Glaubende in einem bestimmten Sinne Christus, so folgert Augustinus, dann „verkündet auch Christus den Christus, das will sagen (das Haupt) seinen auf dem ganzen Erdkreis verstreuten Leib“. Aber auch umgekehrt verkündet der Leib, der auf Erden wächst, sein Haupt, denn wie er das Haupt vom Himmel her in uns ist, so sind wir, der Leib, der Hoffnung nach schon in ihm aufgrund eines Liebesgefüges, das beide eint. „Ist doch er als unser Haupt der Erlöser seines Leibes. Es verkündet also Christus Christus, es verkündet der Leib sein Haupt, und es schützt das Haupt seinen Leib“²⁵.

Aus dem bisher Gesagten dürfte der hohe Stellenwert der Lehre des hl. Augustinus vom ‘ganzen Christus’ für dessen Spiritualität unmittelbar einleuchten. Halten wir fest: 1. Christliche Spiritualität augustinerischer Prägung hat Christi Erlösungswerk zur Voraussetzung, denn durch die Sakramente, speziell die Taufe und die Eucharistie haben Christen am Sein Christi Anteil; sie werden Christus einverleibt. 2. Christliche Existenz ist über das Sein hinaus auch ein Werden, ein Prozess, ein Wachsen, Verläufe, die das ganze Leben lang andauern und auf Identifikation, auf Einswerdung mit Christus abzielen. 3. Trotz des unvollendeten Charakters dieser Identifikation und Einswerdung im gegenwärtigen irdischen Dasein sind Gläubige nicht nur Christen, sondern Christus.

²¹ *Enarrationes in Psalmos* 85,1: „... sitque ipse unus saluator corporis sui dominus noster Iesus Christus filius dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut deus noster. agnoscamus ergo et in illo uoces nostras, et uoces eius in nobis“.

²² *Enarrationes in Psalmos* 60,3: „ergo nos transfigurauit in se, quando uoluit tentari a satana. modo legebatur in euangelio quia dominus Iesus Christus in eremo tentabatur a diabolo. prorsus Christus tentabatur a diabolo. in Christo enim tu tentabaris, quia Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem; de te sibi mortem, de se tibi uitam; de te sibi contumelias, de se tibi honores; ergo de te sibi tentationem, de se tibi uictoriam. si in illo nos tentati sumus, in illo nos diabolus superamus. attendis quia Christus tentatus est, et non attendis quia uicit? agnosce te in illo tentatum“.

²³ *Enarrationes in Psalmos* 14,6: „ergo si dominus noster Iesus Christus nos figurans in caritate corporis sui, quamuis esset ipse sine peccato, dixit: ‘uerba delictorum meorum’, dixit autem hoc es persona corporis sui; quis audet in membris eius dicere non se habere peccatum, nisi qui fuerit ausus se falsae iustitiae nomine efferre, et Christum falsitatis arguere? fatere ergo, o membrum, quod pro te pronuntiauit caput tuum. quod ut fateamur, quod ut faciamus, nec nos iustificemur ante conspectum solius iusti, qui iustificat impium; subiecit iam sui corporis uocem: pone, domine, custodiam ori meo, et ostium continentiae circa labia mea“.

²⁴ *In Iohannis euangelium tractatus* 21,8: „ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. intellegitis, fratres, gratiam dei super nos capitis? admiramini, gaudete, Christus facti sumus“.

²⁵ *Sermo* 354,1: „fides uerissima tenet: quoniam Christum ipse praedicat Christus, hoc est corpus Christi toto orbe diffusum. ... ubi dominus sic expressit et hic se esse in nobis. sic totus crescit: quia quemadmodum ille in nobis est hic, sic et nos ibi in illo sumus. hoc facit compago caritatis. ipse qui caput nostrum, saluator est corporis sui. praedicat ergo Christus Christum, praedicat corpus caput suum, et tuetur caput corpus suum“.

Was ergibt sich daraus für unser Selbstverständnis? Wir haben eingangs gehört, welche Bedeutung dem Individuum, also dem Einzelnen, in der sogenannten postmodernen Gesellschaft zukommt. Selbstverständlich hat jedweder Individualismus in einer vom Evangelium geprägten Gesellschaft seine Grenzen. Nicht einem hemmungslosen Egoismus dienender, sondern ein die Würde der Person wahrender Individualismus ist innerhalb einer christlichen Gemeinschaft gefragt, in den Blick zu nehmen und zu verwirklichen.

Es sei in diesem Zusammenhang lediglich an die goldene Regel erinnert: „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso für sie“ (Lukas 6,31), ferner an das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Matthäus 22,39 = Leviticus 19,18). Beide Stellen verdeutlichen die berechtigten Interessen des Individuums als Person. Eine Gesellschaft oder auch eine Gemeinschaft, in welcher das Kollektiv, die Gruppe, in der die Persönlichkeit des einzelnen von untergeordneter Bedeutung ist, dominiert, erfüllt die Bedingungen einer als ‘Leib Christi’ bzw. als ‘ganzer Christus’ sich verstehenden Gesamtheit schlechthin nicht.

Beides, schrankenloser Individualismus wie eine die Persönlichkeit dem Kollektiv radikal unterordnende Gesellschaftsnorm, hat mit christlicher Spiritualität nichts zu tun. Worin besteht nun aber ein gesunder Individualismus? Denn dass es so etwas gibt, leuchtet gerade in Hinblick auf das Bild von der Kirche sowohl als ‘Leib Christi’ wie auch als ‘ganzer Christus’ ein. Je gesünder, je stärker, je selbständiger, je selbstbewusster die einzelnen Glieder sind, umso vollkommener ist das Ganze.

Unser christliches Selbstbewusstsein hat etwas mit unserer christlichen Identität zu tun. Sie zu erlangen, sie zu sichern und zu vertiefen ist eine Aufgabe, bei deren Verwirklichung uns die augustinische Spiritualität enorme Hilfen zu bieten vermag. Bedeutet nämlich ‘Identität’, zwei Dinge so zur Übereinstimmung zu bringen, dass sie sich möglichst gleichen²⁶, so gewinnen wir diese, wie dargelegt, in der Übereinstimmung unseres Lebensziels mit dem, das Christus uns im Evangelium nicht nur lehrt, sondern ermöglicht hat.

Christliche Identität bedeutet nicht Unterdrückung oder gar Vernichtung der eigenen Individualität, was in der christlichen Askese häufig unter Berufung auf Sätze wie „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2,20) propagiert und speziell von Ordensleuten abverlangt wurde. Wenn der Apostel Paulus von sich sagt, Christus lebt in ihm, so meint er nicht, er selbst habe mit all seinen individuellen Anlagen aufgehört zu leben. Ganz im Gegenteil. Seine Leidenschaft z.B. als geistige Anlage, mit der er vor seiner Bekehrung Christus bekämpft hatte, blieb ihm erhalten. Mit ihr verkündigte er nunmehr Christus als Inbegriff seines Lebens. Aber war Paulus nicht trotz seiner Christusverbundenheit immer noch auch Sünder? Welche Rolle spielt sie, die Sünde, in der augustinisch-christlichen Spiritualität? Auf diesen wichtigen Aspekt müssen wir noch in aller Kürze eingehen.

²⁶ Siehe J. GOLDBRUNNER, Identität, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. C. SCHÜTZ, Freiburg 1988, S. 637-640.

Beginnen wir wieder beim Apostel Paulus. War dieser sich bei all seiner Identifikation mit Christus nicht auch seines Status, seines Zustandes als Sünder bewusst? Im Römerbrief kommt er ausführlich darauf zu sprechen: „Ich begreife mein Handeln nicht: denn ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse, ... die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, dass in mir ... nichts Gutes wohnt: Das Wollen ist zwar vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. ... Wenn ich aber tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich erkenne also das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem Todesleib erretten? Dank sei Gott durch Jesus Christus unseren Herrn! So diene ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde“.

Der schon betagte Augustinus schreibt, er habe über diese Stelle viel nachgedacht. Lange Zeit sei er der Meinung gewesen, der Apostel beschreibe in diesen Zeilen aus dem Römerbrief seinen Zustand noch vor der Bekehrung. Schließlich sei er jedoch zur Überzeugung gekommen, dass das, was dort vom Apostel niedergeschrieben worden ist, von diesem auch nach seiner Bekehrung gilt. Ja, nicht nur von sich selbst habe Paulus geschrieben, sondern von jedem und von jeder in dieser gegenwärtigen Welt. Auch der Erlöste bleibt im Bannkreis der Sünde.

Was meint dann Erlösung? Was beinhalten Kreuz und Auferstehung Jesu? Nichts anderes als das Evangelium, die frohe Botschaft, dass die durch alle Sünden, die vergangenen, die gegenwärtigen und die zukünftigen herbeigeführte und angehäuften Schuld gesühnt, bezahlt, getilgt ist. Erinnern wir uns nochmals an den Lobpreis Augustins im Schlusskapitel des 10. Buches seiner Confessiones: „Er, dein Alleinziger, ‘in dem alle die Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind’ (Col 2,8) er hat mich losgekauft mit seinem Blut. Es sollen die Stolzen mich nicht bemäkeln, weil ich mein Lösegeld erwäge“.

Ohne solches Erwägen kann von einer christlichen Spiritualität augustinischer Prägung nicht die Rede sein. Denn nur im Bedenken des ständigen Auf und Ab der eigenen Lebensgeschichte, mit deren Brüchen, Krisen und Schuldverfälschungen, aber auch im Bedenken an deren Überwindung mit Hilfe der Gnade, werden wir als Christen in der eigenen Stimme zugleich die Christi vernehmen, in unserem eigenen Weg den Christi gehen und auf diese Weise in unserem Selbst Christus in uns entdecken und in ihm unsere Individualität zur Entfaltung bringen – so zur Entfaltung bringen, dass sie dem ganzen Christus nicht widerspricht, sondern entspricht.

*Prof. Dr. Cornelius Petrus Mayer OSA
Augustinerkloster
Dominikanerplatz 4
97070 Würzburg*

„Es erfreut sich somit auch die Kirche wie Maria sowohl einer andauernden Unversehrtheit wie auch einer unversehrten Fruchtbarkeit. Was nämlich Maria dem Fleisch nach Zustand, das bewahrte die Kirche im Geist; indes, da jene den Einen gebar, gebärt diese die Vielen, die durch den Einen zur Einheit zusammengeschart werden.“

Augustinus, Predigt 195,2

Vorbemerkung

Unser Thema verfolgt weder die Absicht, einen weiteren oder neuen Betrag zu leisten zu dem, was man vor Jahren „*Kerygmatische Theologie*“ genannt hat,¹ noch geht es um eine exegetische Studie über den detaillierten Gebrauch der Wörter *Kérygma* und *Martyria* oder verwandter Vokabeln in den Texten der Heiligen Schrift, wenngleich festzustellen ist, daß *Kérygma* nur an einer Stelle in der Version der Septuaginta des AT vorkommt, nämlich bezüglich der Predigt des Jona in Ninive (Jon 3,2), und im NT etwa fünfzigmal, vor allem im Corpus Paulinum, dort auch häufig verbal als *keryssein*. Auch der Begriff *Martyria* und *martyreîn* – offensichtlich weit diffuser im Gebrauch der Schrift, vor allem in den johanneischen Texten – ist in vielen Fällen kaum von dem des *Kérygmas* zu unterscheiden, freilich bezieht er sich in der Regel mehr auf das Zeugnisgeben für jemanden oder für etwas, als auf eine inhaltliche oder verbale Vermittlung. Der Begriff *Kérygma* bezeichnet durchweg die Kundgabe einer Botschaft durch den *kéryx*, den Boten, den Herold.

Das Spannungsverhältnis zwischen beiden Begriffen wird deutlich, wenn z.B. die Kirche am Fest der Unschuldigen Kinder betet: „Vater im Himmel, nicht mit Worten haben die Unschuldigen Kinder dich gepriesen, sie haben dich verherrlicht durch ihr Sterben.“ Das, was seit altersher mit Martyrium bezeichnet wird, nämlich die passiv leidende Hingabe des eigenen Lebens bis aufs Blut zum Zeugnis für Christus, charakterisiert gewissermaßen den Gegenpol zu dem, was mit *Kérygma* bezeichnet wird. Doch unverkennbar bleibt, daß beide Begriffe zusammengehören und im tieferen Sinne eine Einheit bilden. Die neugierige Aufmerksamkeit des Atheisten, den Georges Bernanos zum Fest der Kleinen Therese predigen läßt, interessiert ja nicht bloß der Inhalt christlicher Verkündigung – also das *Kérygma* –, sondern zugleich die *Martyria* des christlichen Lebens, die sich ja nicht nur im blutigen Martyrium, sondern überhaupt im konsequenten Christenleben erfüllt. Man beachte, daß die lateinische Version des *mártys* der *confessor* ist.

Georges Bernanos läßt seinen Atheisten sagen: „Es gibt verschwindet wenige ungläubige Menschen, die nicht während einer bestimmten Zeit ihres Lebens sich euch angenähert hätten, heimlich und versteckt.“ (Gemeint sind wir Christen, denen der Annäherungsversuch gilt.) Der Atheist fährt fort: „Versetzt euch einmal in unsere Lage: angenommen ihr habt recht, es bestünde eine Wahrscheinlichkeit oder auch nur eine ganz leise Möglichkeit, daß ihr recht habt, dann würde der Tod uns doch eine fürchterliche Überraschung bereithalten. Versteht ihr nun, warum es so lockend ist, euch aus der Nähe zu beobachten, einmal zu schauen, wie ihr es treibt? ... Meine lieben Brüder, in Ermangelung jenes Heroismus, ohne den nach der Behauptung Léon Bloys der Christ nur ein Schwein ist, genügt der angstvolle Charakter eurer Unkeuschheit, um euch unter allen übrigen hervorstechen zu lassen. Es ist aber doch wahr, daß ihr an die Hölle glaubt. Ihr fürchtet sie für eure Gläubigen. Ihr erwartet sie für uns. Es ist unerhört,

daß ihr unter solchen Umständen so ganz und gar nichts Pathetisches an euch habt.“²

Der „angstvolle Charakter“ unserer Unkeuschheit mag sich ein halbes Jahrhundert nach der Niederschrift dieser Predigt im Gezeter um *Humanae Vitae* lauthals Luft gemacht haben im Lärm mannigfacher Pseudorechtfertigungen nach dem bekannten Sprichwort: Wer schreit hat Unrecht. Aber warum ist es so „unerhört“, daß – wie der Atheist uns vorwirft – uns das Pathos, die Leidenschaft also, der Verkündigung fehlt und „die rhetorischen Ergüsse mancher Dorfkanzelhelden“ (oder Sonntagsprediger) „es fertigbrächten, ohne daß das schlaftrunkene Publikum es merkte, die Worte durch bloßes An- und Abschwollen der Stimme zu ersetzen, als hätten sie eine Ziehharmonika im Bauch“?³ Der Atheist spricht für seine ganze Zunft und gibt den Grund an: „Es schmerzt uns vor allem die Demütigung, auf euch gehofft zu haben, das heißt an uns selber, an unserem Unglauben gezweifelt zu haben“.⁴

Wenn wir uns erinnern an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, dürfte uns einleuchten, daß kein Christ das Recht hat, achtlos an dem vorüberzugehen, der unter die Räuber geraten ist und halbtot daliegt. Wir können dieses Gleichnis ohne weiteres auf alle beziehen, denen letztlich diabolische Ideologien, Ideen aller Art oder die Unordnung ihrer Leidenschaften den Glauben zerstört oder sie zumindest im Chaos einer pragmatischen „Unaufmerksamkeit“ verstrickt haben, von der Josef Pieper behauptet, daß sie viel verbreiteter sei als dezidiertes Unglaube.⁵ Es ist bezeichnend, daß Christus ausgerechnet den Leviten und den Priester – also vorzügliche Repräsentanten des alten Bundesvolkes – an dem Geschundenen vorübergehen sieht. Motive, weshalb sie ihrem Stammesgenossen die Hilfe verweigern, wissen wir nicht. War es Angst, auch unter die Räuber zu geraten? Hielten sie den, der da lag, für tot und wollten nicht unrein werden durch Berührung? Haben sie ihn im ohnehin unüberschaubaren Gelände mehr oder minder übersehen, gewissermaßen nach einem selektiven Gewissen? Hatten sie Wichtigeres zu tun und standen unter Terminstress? Der Herr gibt uns kein Motiv an, nur das Faktum.

Erinnern wir uns auch an jenen Lahmen, der schon achtunddreißig Jahre am Teich von Bethesda lag, über den die Leute täglich stolperten, aber er hatte „keinen Menschen“ (Joh 5,7), der ihm half, in die Heilquelle zu gelangen.

I. Die Liebe Christi drängt uns

„Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde,“ sagt Paulus (1 Kor 9,16). Papst Paul VI. bezog das Wort auf sich und fügte anlässlich seiner Homilie am 19. November 1970 in Manila hinzu: „Von ihm nämlich, von Christus selbst bin ich gesandt. Ich bin Apostel und Zeuge. Je entfernter das Ziel, je schwieriger das Gebot, um so stärker drängt mich die Liebe (vgl. 2 Kor 5,14). Ich

* Vortrag anlässlich des 37. Internationalen Priestertreffens vom 23-25 Juli 2006 in Augsburg und vom 1-3 August 2006 in Köln zum Thema *Mut zur Verkündigung*.

¹ Vgl. dazu etwa Eberhard Simons in *Sacramentum Mundi*, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1968. Sp 1117-1123.

² Georges Bernanos, *Predigt eines Atheisten am Fest der Kleinen Therese*, Einsiedeln 1954, S. 13-15.

³ Ebd. S. 9.

⁴ Ebd. S. 14.

⁵ Vgl. Josef Pieper, *Über den Glauben – Ein philosophischer Traktat*, München 1962, S. 92.

habe seinen Namen zu verkünden: Jesus ist der ‚Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘ (Mt 16,16). Er ist es, der uns den unsichtbaren Gott offenbart. ‚Er ist der Erstgeborene vor aller Schöpfung‘ (Kol 1,15), und ‚in ihm hat alles Bestand‘ (ebd. v.17). Er ist der Lehrer der Menschen und ihr Erlöser. Er ist für uns geboren, gestorben und auferstanden. Er ist der Mittelpunkt der Geschichte und aller Dinge. Er kennt uns und liebt uns. Er ist Gefährte und Freund unseres Lebens; der Mann der Schmerzen und der Hoffnung. Er ist vorangegangen und er wird wiederkommen und dann unser Richter sein und die ewige Erfüllung unseres Lebens und unserer Glückseligkeit, worauf wir vertrauensvoll hoffen.

Ich kann es niemals unterlassen, von ihm zu sprechen. Denn er ist das Licht, die Wahrheit; denn er ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6). Er ist das Brot und der Quell lebendigen Wassers, die unseren Hunger und unseren Durst stillen. Er ist der Hirt, der Führer, das Vorbild, unser Trost, unser Bruder. Wie wir, ja mehr als wir, war er klein, arm und gedemütigt, der Arbeit hingegeben, unterdrückt und leidend. Er hat für uns gesprochen, Wunder gewirkt und das neue Reich begründet, wo die Armen selig sind; wo der Friede die Grundlage des Gemeinschaftslebens ist; wo die, die reinen Herzens sind, und die Trauernden jubeln und getröstet werden; wo die, die nach Gerechtigkeit verlangen, gestillt werden; wo die Sünder Vergebung finden können; wo alle Brüder sind.

Seht, das ist Jesus Christus, von dem ihr gehört habt, von dem viele von euch schon überzeugt sind, sofern ihr Christen seid. Euch Christen wiederhole ich seinen Namen, aber allen verkündige ich: Christus Jesus ist Anfang und Ende, Alpha und Omega, der König einer neuen Welt, der Verborgene und Letzte der Menschheitsgeschichte und unseres Schicksals. Er ist der Mittler und in gewisser Weise die Brücke zwischen Erde und Himmel. Er ist im höchsten und vollkommensten Maß Menschensohn, mehr als alle anderen, weil er Gottes Sohn und somit ewig und unendlich ist. Und er ist der Sohn Mariens, der gebenedeiten unter allen Frauen, denn sie ist seine Mutter dem Fleische nach – sie ist auch unsere Mutter dem Heiligen Geiste nach im Geheimnisvollen Leibe Christi. Bedenkt: Jesus Christus ist der, den wir euch für die Ewigkeit verkünden, und wir möchten, daß sein Name bis an die Grenzen der Erde widerhallt in alle Ewigkeit.“⁶

In St. Ludgeri zu Münster gibt es ein Kruzifix ohne Arme, sie wurden im Krieg zerstört. Auf dem horizontalen Kreuzbalken stehen nun die Worte: „Ich habe keine anderen Hände als die eueren“. Das erinnert an eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert mit folgendem Text:

*„Christus hat nur unsere Hände, –
um seine Arbeit heute zu tun.
Er hat nur unsere Füße, –
um Menschen auf seinen Wegen zu führen.
Christus hat nur unsere Lippen, –
um den Menschen von sich zu erzählen.
Er hat nur unsere Hilfe, –
um Menschen an seine Seite zu bringen.
Wir sind die einzige Bibel, –
die die Menschen heute noch lesen.
Wir sind Gottes letzte Botschaft, –
in Taten und Worten geschrieben.*

*Und wenn die Schrift gefälscht ist, –
nicht gelesen werden kann?
Wenn unsere Hände mit anderen Dingen beschäftigt sind, –
als mit den Seinen?
Wenn unsere Füße dahin gehen, –
wohin die Sünde zieht?
Wenn unsere Lippen sprechen, –
was er verwerfen würde?
Erwarten wir, ihm dienen zu können, –
ohne ihm nachzufolgen?“⁷*

Anspruch auf uns haben alle Menschen. „Da gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden“, schreibt Paulus; „ein und derselbe ist der Herr aller, und er ist für alle reich, die ihn anrufen. Denn ‚jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden‘ (Joel 2,32). Doch wie sollten sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Und wie sollten sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie von ihm hören, wenn ihn niemand predigt? Wie kann man ihn aber predigen, wenn man nicht gesandt ist?“ (Röm 10,12-15 a). Diese Sendung kommt jedem Christen zu, wenn auch in unterschiedlicher Weise.

Zwar hat die klassische Theologie sicher Recht, wenn sie die für den Einzelnen heilsnotwendige Gnade von den sogenannten Charismen unterscheidet und in den Charismen einen auf den Aufbau des ganzen Gottesvolkes bezogenen Dienst erkennt. Aber, wenn wir den Tenor von *Lumen Gentium* recht verstehen, impliziert jede von Gott dem Einzelnen gegebene Gnade auch eine charismatische Dimension, eine Berufung. Das erfährt eine besonders markante Prägung in den Sakramenten, die einen spezifischen Charakter der Teilhabe an der Sendung Christi selbst verleihen, also bei der Taufe und der Firmung und schließlich in dreifacher Stufung beim sakramentalen Ordo. Auch kann man mit Fug und Recht einen Quasicharakter im Sakrament der Ehe erkennen, anderer Art freilich, aber auch so, daß mit dem Sakrament die Befähigung zum Aufbau einer christlichen Lebensgemeinschaft und Familie verliehen wird. Bei allen zu beachtenden Unterschieden wird mit jeder Berufungsgnade eine jeweils spezifische Aufgabe zum Zeugnis verliehen, d.h. zur apostolischen Verantwortung. Das Apostolat ist also keineswegs auf die hierarchischen Amtsträger beschränkt. Jedem Getauften kommt es zu, in der ihm entsprechenden Weise apostolisch, d.h. von Christus im Heiligen Geist gesandt zu sein. Jeder wird gemessen nach dem Wort des Herrn: „Wer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, ist wahrhaftig“ (Joh 7,18b).

II. Das Zeugnis des getauften und gefirmten Christen

Das II. Vatikanische Konzil weist wiederholt darauf hin, daß alle Getauften an der Sendung der Kirche teilhaben, alle haben auch in der je eigenen Form den Glauben zu verkünden, indem sie von ihrem Glauben vor allem durch das je eigene praktische Leben Zeugnis geben. Dieses Zeugnis – eher im Sinne der *Martyria* – aber verpflichtet nicht notwendiger Weise jeden, der es wahrnimmt, in gleicher Weise und Gestalt zu erfüllen. Ich kann vom Glaubenszeugnis eines Kartäusers begeistert sein, ohne daraus ableiten zu müssen, mein Christsein könnte ich nur als Kartäuser verwirklichen. Ich kann wohl daraus den Ansporn empfangen, in einer analogen Übertragung den Ernst der Christusbach-

⁷ *Unterwegs zu Gott*, zusammengestellt und hrsgg. von F.E. Hähn, Donauwörth 1979.

⁸ II. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution *Lumen Gentium*, 31.

⁶ *Liturgia horarum*, Lectio altera Dominica XIII per annum.

folge auf meine konkrete Situation mitten in der Welt anzuwenden. Es handelt sich also nicht in dem Sinne wie bei der amtlichen Verkündigung des Glaubens um eine direkte und für mich unbedingt verbindliche Aufforderung zum Glaubensgehorsam, es handelt sich vielmehr um das Zeugnis des Beispiels.

Gerade im Hinblick auf die Laien sagt das Konzil: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihstandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes.“⁸ Schon Papst Clemens I. Romanus, hatte spezifiziert, daß unter Laien diejenigen zu verstehen seien, die kein Amt in der Kirche innehaben. Diese auf den ersten Blick rein sprachlich gesehen negative Definition ist in der Tat positiv gemeint, wenn man vor Augen hat, was bereits Augustinus sagte: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“⁹ Denn „in der Taufe empfangen sie (die Gläubigen) die Vergebung der Sünden, die Gotteskindschaft und das Prägema Christi, wodurch sie der Kirche eingegliedert werden und ersten Anteil am Priestertum ihres Erlösers erhalten (vgl. 1 Petr 2,5.9).“¹⁰ Dieser Anteil am Hohenpriestertum Christi befähigt die Gläubigen, all ihr Tun und Lassen einzubringen in das Versöhnungsoffer Christi und Bestandteil werden zu lassen am wahren geistlichen Kult Gottes (vgl. Röm 12,1).

Die positive Sendung der Laien erklärt das Konzil, wenn es sagt: Gemeint sind „die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Christi teilhaftig, zu ihrem Teil die Aufgabe des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.“¹¹ Wie die Laien diese Teilhabe an der Sendung Christi ausüben, erklärt das Konzil mit folgenden Worten: „Sache der Laien ist es, kraft ihrer Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Ordnung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Pflichten und Werken und den gewöhnlichen Bedingungen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen sich ihre Existenz zusammensetzt. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen.“¹² Dem Beispiel und dem persönlichen Wort des Gläubigen kommt die aus dem Leben von Glaube, Hoffnung und Liebe entspringende Überzeugungskraft zu. Darin liegt eine moralische Aufforderung, jedoch keine formale, im Gehorsam verpflichtende Verbindlichkeit.

Kraft des Sakramentes der Firmung kommt den gläubigen Laien aber noch eine weitere Vollmacht zu. Von ihr sagt der hl. Thomas, daß sie sich nicht nur auf das Heil bezieht sondern auch auf die Fähigkeit „zum geistlichen Kampf gegen die Feinde des Glaubens“¹³ und „zur öffentlichen Kundgabe des Namens Chri-

sti.“¹⁴ Papst Paul VI. schreibt in der Apostolischen Konstitution vom 15. August 1971: „Durch das Sakrament der Firmung empfangen die in der Taufe Wiedergeborenen die unsagbar große ‚Gabe‘, den Heiligen Geist, durch den sie ‚mit einer besonderen Kraft ausgestattet‘¹⁵ und – durch das Prägema dieses Sakramentes besiegelt – ‚vollkommener der Kirche verbunden‘¹⁶ und strenger verpflichtet werden, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zu verbreiten und zu verteidigen.“¹⁷ Dieses „Zeugnis ist nicht zuerst eine Frage der Wirkung sondern des Seins.“¹⁸ Die Firmung nämlich bringt die Persönlichkeit des Christen als Christen zur vollen und mündigen Reife. „Das ist der Sinn der Firmung. Weil der Glaube wesentlich eine personbildende Kraft ist, weil er die Wurzel des Zeugnisses ist, weil er das Mittel der christlichen Eroberung ist, ‚der Sieg über die Welt‘, darum macht der Geist aus uns Personen, indem er unseren Glauben reif und innerlich seiner Aufgabe gewachsen macht.“¹⁹

Was nun die konkrete öffentliche Darstellung des Glaubens angeht, der ja vor allem nicht der Glaube an bestimmte abstrakt formulierte Sätze, sondern der Glaube an die Person Christi und durch ihn an Gott ist, und soweit die Kundgabe über das persönlich gelebte Zeugnis hinaus auch mit Worten durchzuführen ist, erinnere man sich an die Mahnung des hl. Thomas: „Die Absicht des Christen, der ein Streitgespräch über den Glauben führen will, muß darauf gerichtet sein, nicht den Glauben beweisen zu wollen, sondern ihn zu verteidigen.“²⁰ Und Josef Pieper bemerkt: „Es ist reine Zeitverschwendung, mit jemandem über die Tatsächlichkeit einer Gottesoffenbarung zu diskutieren, der auf Grund seines Bildes von Gott und vom Menschen ihre Möglichkeit bestreitet.“²¹

III. Gesandt in der Person Christi, Christus zu verkünden.

„Das Volk Gottes wird, an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes (vgl. 1 Petr 1,23; Apg 6,7; 12,24)“, so lehrt das II. Vatikanum. „Die Apostel verkündeten das Wort der Wahrheit und gebaren die Kirchen“,²² das man mit Recht vom Priester verlangt (vgl. Mal 2, 7; 1 Tim 4, 11.13; 2 Tim 4,5; Tit 1,9). Da niemand ohne Glauben gerettet werden kann (vgl. Mk 16,16), ist die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden.“²³ Die Verkündigung ist wohl – und das begründet auch die Möglichkeit der jurisdiktionellen Delegation auf andere – *per se* Sache des Bischofs (und abgeleitet und im Bischof verwurzelt – inkardiniert – des Priesters oder Diakons) „*qui vicem gerit Apostoli*.“²⁴

Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* entwickelt in den Punkten 18 bis 24 die Aufgaben des Bischofs als des Nachfolgers der Apostel und betont vor allem das *munus docendi*. Punkt 25 sagt dann ausdrücklich: „Inter praecipua Episcoporum munera eminent praedicatio Evangelii. Episcopi enim sunt fidei

⁹ Augustinus, *Sermo* 340,1 – PL 38,1483; vgl. II. Dogm. Konstitution *Lumen Gentium*, 32.

¹⁰ Paul VI. Apostol. Konstitution *Über das Sakrament der Firmung* vom 15. August 1971.

¹¹ Dogm. Konstitution *Lumen Gentium*, 31.

¹² Ebd.

¹³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* [fortan Teile nur mit römischen Ziffern zitiert] III, 72,5 c.

¹⁴ Ebd. 72,5 ad 1.

¹⁵ Dogm. Konstitution, *Lumen Gentium*, 11.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.; II. Vat. Konzil, Dekret *Ad Gentes*, 11.

¹⁸ Jean Moraux, *Ich glaube an Dich*, Einsiedeln 1951, S. 57-58.

¹⁹ Ders. ebd. S.57.

²⁰ Thomas von Aquin, *De rationibus fidei*, cap. 2.

²¹ Josef Pieper, a.a.O., S. 95.

²² Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, Ps 44,23-PL 36,508.

²³ II. Vat. Konzil, Dekret *Presbyterorum Ordinis*, 4.

²⁴ Ebd.

praecones ... et doctores authentici seu auctoritate Christi praediti“. Der „*praeco*“ ist der „*kéryx*“, der Herold, der Bote. Die *Episcopi in unione cum Romano Pontifice docentes* (ebd.) sind *divinae et catholicae veritates testes*. Die Diakonie des Wortes verlangt den, der „ausgesondert für das Evangelium“ so total unter dessen Anspruch steht, daß das Volk Gottes tatsächlich „hören“ kann (vgl. Röm 10,17) d. h. jene Qualifikation registrieren kann, die das menschliche Wort nicht als unverbindlichen Beitrag zur Meinungsbildung, sondern als mit Autorität ausgestattetes Wort wahrzunehmen vermag. Sofern katholisches Verständnis auch den Anspruch der Schrift als lebendige Verkündigung der Kirche und nicht als Material exegetisch-philologischer Textanalysen erfährt, kann auch der soziopsychologische Prozeß der Kommunikation im Medium „Verkündigung“ nicht in das Kreiselspiel von Frage und Antwort im Sinne des Dialogaktivismus aller Kommunizierenden entarten. Die qualitative und funktionale Differenz zwischen amtlichem Verkünder und gläubigem Hörer gehört zum ekklesiologischen Selbstverständnis des Katholizismus.

In der amtlichen Verkündigung – im Sinne des *Kérygmas* – gilt eindeutig Christi Wort an seine Apostel: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 10,21). Und: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab!“ (Lk 10,16). Aus der Zahl der Jünger fordert Petrus einen „qualifizierten“ Zeugen von Christi Auferstehung als legitimen Nachfolger des ausgeschiedenen Judas. Das Los traf Matthias (vgl. Apg 1,20-22; vgl. 1 Tim 1,12; 6,20). Damit ist offensichtlich etwas anderes gemeint als die allen Gläubigen gemeinsam zukommende Verantwortung, für den Glauben Zeugnis (*martyria*) zu geben.

Die amtliche Verkündigung des Glaubens bis an die Grenzen der Erde gebietet der Herr kategorisch (Mk 16,15) Sie muß „gelegen oder ungelegen“ (2 Tim 4,2) geschehen. Sie obliegt dem Apostel als Pflicht und heiliger Zwang (vgl. 1 Kor 9,16). „Der Geist, aber auch die Jünger sind Zeugen Jesu“ so bemerkt Heinrich Schlier.²⁵ Schlier sagt weiter: „Natürlich nicht nebeneinander, sondern so, daß sie durch ihn und er durch sie Jesus in seiner Wahrheit verkünden. In dieser Weise setzt der Jünger Wort das Wort Jesu, und das ist Gottes Wort, fort. ... Es ist kein freischwebendes Wort. Jedenfalls ist es für Paulus, so sehr er auch ein charismatisches Wort schlechthin kennt, eindeutig, daß ‘Gnade’ (die im Evangelium wirksam wird) und Apostolat (*apostolé*) von Christus her zusammengehören, Röm 1,5; ebenso wie das ‘Wort der Versöhnung’ zusammen mit dem ‘Dienst der Versöhnung’ von Gott gestiftet worden ist, 2 Kor 5,18f. Hat so das Wort Gottes von seinem Ursprung her eine Art ‘amtlichen’ Charakter – Paulus spricht ja auch von seiner *oikonomía* 1 Kor 9,17; vgl. 4.1f – so tritt es als Wort Gottes erst dadurch heraus, daß sich sein Träger, der Apostel, ihm persönlich völlig zur Verfügung stellt ... So nimmt das Wort seinen Verkünder selbst in seinen Dienst. ... Schon die un griechischen Wendungen wie *kataggélein, keryssein tòn Christón*, Phil 1,17; 1 Kor 1,23; 2 Kor 1,19; Kol 1,28 u.a. meinen nicht nur, daß von Christus verkündet wird, sondern auch, daß *er in der Verkündigung gegenwärtig wird*; vgl. auch 1 Kor 11, 26 im Zusammenhang mit Ex 12,25-27a. Im ‘Wort der Versöhnung’ bietet sich die Versöhnung von Gott her an, vgl. 2 Kor 5,19f. ... Im apostolischen Wort ist das Wort Gottes von Christus her endgültig geworden und bestimmt als solches ge-

genwärtig die jetzt eschatologische Weltzeit: ‘Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag, des Heils’, 2 Kor 6, 1f. (vgl. 2 Kor 2,14ff und 2 Kor 5,17) ...”²⁶

So sind die Apostel und ihre Nachfolger gesandt, *in der Person des Hauptes Christus selbst*, an seinem Volk zu handeln. Der „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18) ist ihnen aufgetragen, das *ministerium verbi et sacramentorum*. Die innere Ordnung dieses Dienstes, der Bezug von Wort und Mysterium der Heilstat zueinander wird vom II. Vat. Konzil sehr klar zum Ausdruck gebracht. Im Priesterdekret heißt es: „Da die Priester für ihren Teil am Amt der Apostel teilnehmen, wird ihnen von Gott die Gnade verliehen, Diener Jesu Christi unter den Völkern zu sein, die das Evangelium verwalten damit die Opfergabe der Völker wohlgefällig werde, geheiligt im Heiligen Geist (vgl. Röm 15,16 gr). Durch die apostolische Botschaft des Evangeliums nämlich wird das Volk Gottes berufen und geeint, damit alle, die zu diesem Volk gehören, geheiligt im Heiligen Geist, sich selbst als lebendiges heiliges, gottgefälliges Opfer (Röm 12,1), darbringen. Durch den Dienst der Priester aber kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung, in der Einheit mit dem Opfer Christi, des einzigen Mittlers, das durch sie im Namen der ganzen Kirche in der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise dargebracht wird, bis der Herr selbst kommt (vgl. 1 Kor 11,26). Dahin trachtet der Dienst der Priester und darin findet er seine Vollendung. Denn ihre Dienstleistung, die mit der Botschaft des Evangeliums ihren Anfang nimmt, schöpft ihre ganze Kraft und ihre sittliche Vollkommenheit aus dem Opfer Christi und strebt dahin, daß das ganze erlöste Volk, die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, durch den Hohenpriester als allumfassendes Opfer Gott dargebracht werde, durch Ihn, der auch sich selbst in seinem Leiden für uns dargebracht hat, damit wir der Leib eines solchen Hauptes wären.”²⁷

Daß in diesem Text eindeutig der mystagogische Charakter der amtlichen Verkündigung ausgedrückt wird, d.h. der Bezug zum Heilsmysterium des wahren Kultes, der wahren Anbetung und Verherrlichung Gottes, darf bei unserer Betrachtung nicht aus dem Auge verloren werden auch, wenn diese alle Verkündigung begründende Dimension jetzt nicht eigens thematisiert wird.

Gesandt also in der Person Christi ist der Apostel – sowie sein Nachfolger im Bischofsamt und der daran beteiligte Priester und Diakon „ausgesondert (*aphorisménos*) zur Verkündigung des Evangeliums“ (Röm 1,1). Dieses Ausgesondertsein ist durchaus verschieden von der durch die Taufe verliehenen Gotteskindschaft wie auch der durch die Firmung verliehenen Mündigkeit, für den Glauben Zeugnis zu geben. Beides wird in der Verleihung des Ordo nicht aufgehoben, sondern integriert. Aber der spezifische Unterschied muß deutlich bleiben. Während der Christ als Getaufte, durch die Gnade der göttlichen Natur teilhaftig, Bruder Christi und Glied seines geheimnisvollen Leibes geworden und von Christus „Freund“ genannt wird, eingeweiht in das Geheimnis seines Erlösertuns (vgl. Joh 15,14), d.h. eingeladen zur „*actuosa participatio*”²⁸ der Heilstiftung, wie das II. Vatikanum lehrt, hat der Ausgesonderte, der *kletós*, beim Handeln Christi nicht etwa nur den Part des Freundes wahrzunehmen, sozusagen in seiner eigenen Person, vielmehr hat er den Part Christi selbst

²⁶ Ebd.

²⁷ Dekret *Presbyterorum ordinis*, 2; vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, 10,6 – PL 41,284.

²⁸ Vgl. II. Vat. Konzil, Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, 14; Dekret *Apostolicam Actuositatem*, 4.

²⁵ Heinrich Schlier, „Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes“ in: *Concilium* 3/1968, S. 157-161.

zu übernehmen: Wort Christi zu sein. Als solcher handelt der Ausgesonderte dann nicht in eigener Person sondern in der Person Christi. Das heißt auch in der Autorität Christi. Dies wird z.B. deutlich an der Aussonderung und Sendung des Paulus und des Barnabas, wovon die Apostelgeschichte berichtet (vgl. Apg 13,2; Röm 1,1; Gal 1,15).

Im eben erwähnten Text von Schlier heißt es weiter: „Dieses Wort im apostolischen Wort wird in der Kirche ... nicht nur in verschiedener Weise fixiert und verwahrt, in – schematisch gesprochen – homologetischen, katechetischen, liturgischen rechtlichen Überlieferungen und zuletzt in der ‚Schrift‘, sondern auch und vor allem, dieses Geschehen bestimmend und von ihm bestimmt, in der weitergehenden Verkündigung fortgesetzt.“²⁹ Der Apostel ist ganz und gar vom Außerordentlichen seiner Sendung durchdrungen (vgl. z.B. 1 Kor 1,17; 2,1-5; 3,5-8a. 9-10; 4,1-21; 2 Kor 5,1-12; 4,1-13.15-16; 5,11-12.16.20; Gal 1,15ff; 2,6-9 usw.). Schlier stellt weiterhin die Frage nach der funktionalen Weiterüberlieferung des apostolischen Wortes durch die „Mitarbeiter“ des Apostels. Aus seinen Ausführungen erhellt der spezifische Amtscharakter der apostolischen Weitervermittlung des Wortes Gottes: „Die Mitarbeiter des Apostels haben, wie 1 Kor 4,17 zeigt, die Aufgabe, die Glieder der Gemeinden ‚zu erinnern an meine (des Apostels) Wege in Christus, so wie ich überall in der Kirche lehre‘. Wie die Charismen in der Gemeinde allgemein, so entzündeten sich auch die des ‚Wortes‘ aufgrund dessen, daß, das Zeugnis Christi in eurer Mitte gefestigt worden ist‘, nämlich durch den Apostel, 1 Kor 1,6ff. Und wenn die Christen in Thessalonich aufgefordert werden, ‚sich gegenseitig Zuspruch‘ (*parakaleîn*) zu geben, fügt der Apostel hinzu: ‚mit diesen (nämlich seinen eigenen) Worten‘ (die er eben an sie geschrieben hat, 1 Thess 4,18; vgl. 1 Kor 11,2). Das also, was in solchem Wort der Mitarbeiter und Gemeindeleiter zu Wort kommt, ist das als verbindlich angenommene und weitergegebene, ‚erinnerte‘ apostolische Wort, sofern es nicht nur rekapituliert, sondern auch und eigentlich selbständig ausgelegt und entfaltet wird. Und auch als solches Wort ist es Gottes Wort, sofern es das apostolische zu Wort kommen läßt. Es ist in diesem Sinne abgeleitetes Gotteswort.“³⁰

Den theologischen Sachverhalt erklärt Thomas von Aquin: „Lehren, das ist Verkünden des Evangeliums. Diese Aufgabe kommt im eigentlichen Sinne dem Bischof zu, er hat nämlich (den Glauben) zu vollenden. ... Vollenden ist dasselbe wie Lehren.“³¹ Der Aquinate bemerkt: „Zunächst ist zu sagen: Beide Ämter, Lehren und Taufen, hat der Herr seinen Aposteln aufgetragen, deren Stelle nun die Bischöfe einnehmen. Doch hat er diese Aufgabe ihnen in verschiedener Weise anvertraut. Das Lehramt hat er ihnen so übertragen, daß sie es selbst auszuüben hätten als gleichsam vorzüglichste Pflicht. Deshalb sagen ja auch die Apostel: ‚Es ist nicht Recht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und den Tisch besorgen‘ (Apg 6,2). Die Aufgabe zu taufen gab der Herr so, daß sie auch durch andere ausgeübt werden kann. Deshalb sagt der Apostel: ‚Christus hat mich nicht gesandt zu taufen sondern das Evangelium zu verkünden‘ (1 Kor 1,17).“³²

IV. Einige Folgerungen für uns

Die amtliche Verkündigung des Wortes Gottes geschieht – wie gesagt – *in persona Christi* und ist deshalb *per se* im sakramentalen Ordo begründet, der den Verkünder in die apostolische Sukzession nimmt. In diesem Sinne sind amtlich – und das heißt für die Amtsträger, die als authentische Verkünder *ordine sacramentali constituti sunt* – Lehramt und Priesteramt miteinander auch funktional verbunden, das bedeutet: *der Kult als solcher* ist der eigentliche Aktionsraum auch der amtlichen Verkündigung. Dazu besitzen Bischof, Priester und Diakon – in je ein- und untergeordneter Gliederung – eine *sacra potestas*, die durch jurisdiktionelle Bevollmächtigung nicht begründet sondern nur bestätigt und kirchenorganisatorisch auf ein bestimmtes Betätigungsfeld hingewiesen wird. Niemandem sonst kommt diese Bevollmächtigung zu. Deshalb ist es jedem, der nicht Bischof, Priester oder zumindest Diakon ist, strikt verboten, innerhalb der Eucharistiefeyer, dem zentralen Kult, zu „predigen“. Dieses Verbot gilt ohne jede Ausnahme (auch für Priesteramtskandidaten in Seminarien), was die Kommission zur authentischen Interpretation des Codex mehrfach und eindringlich zu Canon 767 CIC/1983 noch in jüngster Zeit wiederholte und wie es auch die *Intitutio Generalis* zum *Missale Romanum* vom 11. Januar 2000 unter Nr. 66 *expressis verbis* betont und die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* vom 25. März 2004 Nr. 161 noch einmal eindringlich angemahnt hat. Der da und dort praktizierte Mißbrauch der sogenannten Laienpredigt gehört ohne Zweifel zu den Übeln, die sowohl den Glauben der Gläubigen verwirren, weil sie den Verbindlichkeitscharakter der amtlichen Verkündigung mit dem vielleicht gut gemeinten Lebenszeugnis dieses oder jenes Laien verwechseln, als auch die auf dem Fundament der Apostellehre beruhende Kirche in ihrer Wesensgestalt verdunkeln. Wenn der Apostel sagt: „An Christi statt walten wir des Amtes; Gott selbst ist es, der durch uns mahnt“ (2 Kor 5,20), dann steht dieses Wort nämlich im untrennbar kultischen Zusammenhang mit dem Dienst der Versöhnung, der in erster Linie dem Apostel und dann seinem Nachfolger, dem Bischof, wesentlich zukommt.

An der Sendung des Bischofs hat der Priester Anteil. Das heißt einmal, dem Priester kommt keine homiletische Autonomie zu. Weil es um die Glaubensgeheimnisse geht, gibt es keinen Grund zu einer existenziellen oder professionellen Unruhe. Niemand erwartet vom Priester als amtlichem Verkünder an der Stelle des Bischofs, daß er – als der Prediger – gewissermaßen „über“ dem stehe, was er zu verkünden hat. Es geht also nicht um die Darlegung eigener Probleme oder deren Bewältigung, sondern um den Glauben als solchem, den Glauben an Christus und zwar „gelegten oder ungelegten“. Selbst das gelebte, persönliche Zeugnis des Verkünders, das zweifellos hilfreich ist für seine Predigt, bleibt letztlich von untergeordneter, akzidenteller Bedeutung. Es hat nur soviel Wert, als es die apostolische Botschaft auf Christus hin transparent macht. *Er* muß zu Wort kommen, nicht der Verkünder, auch nicht der Freund Jesu als Freund, sondern Christus selbst. Das ist das Wesentliche des Handelns in der Person Christi und eben nicht in der eigenen Person. Das persönliche Zeugnis des Bischofs, Priesters oder Diakons wird hinsichtlich seiner Verkündigung letztlich am Wort des Täufers gemessen: „Er muß wachsen, ich abnehmen“ (Joh 3,30). „Denn niemand kann einen anderen Grund legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1 Kor 3,11). Auf keinem anderen kann der Mensch sein ewiges Heil bauen, von keiner anderen geistlichen Nahrung lebt er als aus dem Wort Gottes und dem „Brot des Lebens“ in der Eucharistie. Es wäre vermessen und gewissermaßen geradezu krimi-

²⁹ Heinrich Schlier, a.a.O.

³⁰ Ders., ebd.

³¹ Thomas von Aquin, III, 67,1 ad 1; vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Presbyterorum Ordinis*, 2.4.

³² Thomas von Aquin, (III, 67,2 ad 1).

nell, wenn irgendwer seine subjektiven Erfahrungen oder seine psychologischen oder sonstigen Einsichten, mögen sie so wertvoll sein, wie sie wollen, anderen als Fundament ihres ewigen Heiles anbieten wollte. Und die einzige Legitimation überhaupt, andere Menschen im Hinblick auf ihr ewiges Heil anzusprechen, ist die, daß der Sprecher nicht in seinem Namen, nicht in seiner Person, sondern im Namen Jesu Christi, ja in der Person Christi spricht und dann auch vom Hörer die entsprechende Aufnahmebereitschaft, ja sogar einen Glaubensgehorsam erwarten darf. Das hat – wie gesagt – primär mit dem eigenen Lebenszeugnis des Sprechers nichts zu tun, es ist einzig und allein, wenn auch abgeleitetes, Wort Gottes, *Kérygma* im ureigentlichen Sinn nach dem Neuen Testament. Papst Johannes Paul II. sagte 1980 den deutschen Bischöfen in Fulda: „Verkündet das Wort in aller Eindeutigkeit unbeirrt durch Beifall oder Ablehnung! Nicht wir befördern letztlich Erfolg oder Mißerfolg des Evangeliums, sondern Gottes Geist. Die Gläubigen und die Nichtgläubenden haben ein Recht darauf, eindeutig die authentische Botschaft der Kirche zu hören.“³³

Kardinal Ratzinger skizzierte schon vor Jahren in krasser Form das Gegenteil: „Viele Christen, mich eingeschlossen,“ so schreibt er: „erfüllt heute vor jedem Gottesdienst in einer fremden Kirche ein Unbehagen bei dem Gedanken, welche halbverstandenen Theorien, welche wunderlichen und abgeschmackten Privatmeinungen irgendeines Priesters man in der Predigt wohl wird über sich ergehen lassen müssen, von den privaten liturgischen Erfindungen ganz zu schweigen. Wegen solcher Privatmeinungen geht niemand in die Kirche. Es interessiert mich einfach nicht, welchen Kehrreim dieser oder jener Mensch sich über die Frage des christlichen Glaubens zurechtgemacht hat. Das kann für ein Abendgespräch ausreichen, aber nicht für jene Bindung, die mich Sonntag für Sonntag in die Kirche führt. Wer solchermaßen sich selbst verkündet, überschätzt sich selbst und legt sich eine Wichtigkeit bei, die er nun einmal nicht hat. Wenn ich in die Kirche gehe, dann um dem zu begegnen, was nicht ich oder dieser oder jener sich ausgedacht haben, sondern was als der die Jahrhunderte umspannende Glaube der Kirche allen vorgegeben ist und uns alle tragen kann. Ihn auszusprechen gibt auch den Worten eines armseligen Predigers das Gewicht der Jahrtausende, ihn zu feiern in der Liturgie der Kirche macht auch den äußerlich anspruchlosesten Gottesdienst besuchenswert; der Ersatz des Glaubens der Kirche durch eigene Erfindung wird immer zu leicht befunden werden, auch wenn sich dieser Ersatz intellektuell oder technisch (selten ästhetisch) noch so anspruchsvoll gebärdet. Gewiß, das Objektive des kirchlichen Glaubens braucht, um lebendig zu bleiben, Fleisch und Blut der Menschen, die Hingabe ihres Denkens und Wollens. Aber eben Hingabe, nicht Preisgabe zugunsten des Augenblicks.“³⁴ Diese Erfahrung kann man leider auch heute immer noch machen. Sie ist sicher für viele mit ein entscheidender Grund, sich den sonntäglichen Kirchenbesuch abgewöhnt zu haben.

Der Priester – oder der ebenso verkündende Diakon – soll wissen, daß gerade der kultische Zusammenhang seiner Verkündigung kraft des Heiligen Geistes jenen Raum des Schweigens schafft, in dem sich das Mysterium des Heils ereignet. Deshalb kann es nicht Sinn der Homilie sein, zur Diskussion anzuregen, die nur möglich ist, wenn das letzte Wort noch nicht, gesagt ist. Christus verkünden aber heißt notwendigerweise *das letzte Wort haben*. Denn weder hat Gott ein anderes Wort, noch hat er uns etwas anderes kund gemacht, noch wird er uns etwas anderes kundgeben als dieses eine. „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade“ (Joh 1,16). Diese prinzipielle Feststellung hebt nicht auf, daß der Verkünder auf die Fragen der Menschen achten soll. Doch diese aus der Liebe Christi entspringende Bereitschaft zuzuhören, darf nicht, einfach mit dem Auftrag, das Wort zu verkünden, verwechselt werden.

V. *Meditata tradere*

Dieser klassische Satz mag als Schlußwort unserer Überlegung gelten. Ob getaufter und gefirmter Laie oder als amtlicher Verkünder, wir können ehrlicher Weise den Glauben an Christus nicht weitergeben, wir können keine wahren Zeugen sein, wenn wir nicht mit unserer ganzen Person dahinterstehen, jeder an seinem ihm von Gott gegebenen Platz. Auf die Frage von Cesare Cavalleri im Jahre 1992 an Bischof Alvaro del Portillo, wie der inzwischen heiliggesprochene Josefmaria Escrivá zu einem so eindringlichen Predigtstil gekommen sei, den auch die gedruckten Seiten noch spiegeln, antwortete Bischof Alvaro del Portillo: „Die Verkündigung des Vaters fußte auf dem Glaubensgut der Kirche, zugleich war sie aufs konkrete Leben zugeschnitten und sehr abwechslungsreich. Er sprach oft über die Nähe Gottes, über die Gegenwart Gottes in unserer Mitte, und das mit solchem Glauben und aus so tiefer Überzeugung, daß sich den Zuhörern ein Wort des Herrn tief einprägte: *Regnum Dei intra vos est* (Das Reich Gottes ist mitten unter euch). – Die Predigt des Vaters war ein vernehmliches inneres Beten, er sagte, was ihm der Herr jeweils eingab. Das soll nicht heißen, daß er seine Predigten nicht gewissenhaft vorbereitete. ... Uns Priestern riet er, es auch so zu tun.“³⁵

Das *Kérygma* – die amtliche Verkündigung – wird zur *Martyria* – zum gelebten Zeugnis – im Maße als wir unser Herz im Herzen unseres Herrn haben, im Maße wir persönlich beten. „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz“ (Mt 6,21) und „Wovon das Herz voll ist, läuft der Mund über“ (Mt 12,34; Lk 6,45). So bitten wir den Herrn nach einem alten Gebet der Kirche: „Erhöre uns, Du Gott unseres Heils, und vollende uns als solche, die Deinem Licht folgen und Mitarbeiter der Wahrheit sind, auf daß wir als Kinder des Lichtes geboren, nun Deine Zeugen vor den Menschen zu sein vermögen. Durch Christus unseren Herrn.“

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

³³ DBK, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 25 A, S. 124.

³⁴ Joseph Ratzinger in IKZ [1973] S.67f.

³⁵ Alvaro del Portillo, *Über den Gründer des Opus Dei*, Köln 1996, S. 65-66.

Magnifikat – Gott groß machen, das heißt ihm Raum geben in der Welt, im eigenen Leben, ihn einlassen in unsere Zeit und in unser Tun – dies ist das tiefste Wesen rechten Betens. Wo Gott groß wird, da wird der Mensch nicht klein:

Da wird auch der Mensch groß, und da wird die Welt hell.

Benedikt XVI. in Altötting am 11.09.06

STEFAN HARTMANN

Stellungnahme zur Kritik an Klaus Berger in THEOLOGISCHES

Die „Rezension“ des neuen Buches des „evangelisch-katholischen“ Heidelberger Neutestamentlers Klaus Berger durch Dr. Joseph Overath (Theologisches Nr. 5/6, Mai/Juni 2006, Sp. 147-154) widerspricht nicht nur dessen nicht weit zurück liegender positiven Besprechung eines anderen Berger-Buches („Wieviel Modernisierung verträgt Religion?“ – THEOLOGISCHES Nr. 11/2005, Sp. 744-746), sondern auch der differenzierteren Auslegung der Lehre des seligen Joachim von Fiore durch den jetzigen Hl. Vater Papst Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger), der im LThK² schrieb, dass Joachims drittes „Mönchszeitalter“ des Hl. Geistes „ohne jede antihierarchische Spitze“ sei, weil auch die neue Zeit „non erit absque praelatis“ (ebd. 975). Im Vorwort (1992) seiner neu aufgelegten Habilitationsschrift zu Bonaventuras Geschichtstheologie erwähnt der damalige Kardinalspräfekt das geistesgeschichtliche Werk „La postérité spirituelle de Joachim de Fiore“ von H. de Lubac (Paris-Namur 1979/81), sowie die Untersuchung über das Verhältnis von Joachim und Thomas von Aquin von J. I. Saranyana (Joaquin de Fiore y Tomas de Aquino, Pamplona 1979) und sieht Verbindungen der Impulse Joachims zum Marxismus und zur Befreiungstheologie (wie sie auch vom Tübinger Theologen Jürgen Moltmann geschildert werden: „Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin“, in: MThZ 33, 1982, 241-260). Im Unterschied zu Thomas (vgl. auch W. J. Schachten, *Ordo salutis*. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung. Zur Kritik des heiligen Thomas von Aquin an Joachim von Fiore, Münster 1980) habe Bonaventura aber nach Ratzinger eine „sehr differenzierte Position eingenommen und das Denken Joachims keineswegs global verdammt“. Auch ist zu erwähnen, dass der Zisterzienserabt in seinem Orden harte Kritik erfuhr, ihn schließlich verließ und in Fiore eine eigene strenge Gründung der „Floriazenser“ versuchte, die im 16. Jahrhundert weitgehend wieder in den Zisterzienserorden integriert wurde. Joachim muss vor allem auch als prophetischer Vorläufer und Ankündiger des mit Wundmalen versehenen „Christusmenschen“ Franz von Assisi angesehen werden, in dem sich – anders als bei manchen sektiererischen „Spiritualen“ – das existentiell-subjektive *opus operantis* mit dem amtlich-objektiven *ex opere operato* ohne jedes gegenseitige Ressentiment charismatisch verbinden. Ratzinger schließt seinen (von Overath erwähnten, aber kaum berücksichtigten) Lexikonartikel damals mit der Feststellung: „Das echte Problem Joachims liegt in dem Zurückbleiben der geschichtlichen Kirche hinter den Forderungen des NT, letztlich im eschatologischen Problem“ (ebd. 976). Dass Klaus Berger diesen „Forderungen des NT“ in seinen zahlreichen Büchern neue Durchschlagkraft gibt, kann jeder Katholik nur begrüßen. Alle Ökumene-Probleme münden letztlich, gerade unter Einbeziehung Luthers, ebenfalls in die Eschatologie. Das beweist auch Wladimir Solowjew in seiner „Erzählung vom Antichrist“ oder Robert H. Bensons „Der Herr der Welt“. Bergers Buch müsste unter apokalyptischem Aspekt eigentlich „Glaubensspaltung ist Gottesmord“ heißen. Aber eine Herleitung des Frauenpriestertums ist aus Bergers fulminant und mit vielen spirituellen Anregungen nicht nur aus der Mittelalter-Perspektive geschriebenem Ökumene-Buch nicht erkennbar. Er versucht lediglich mit der Realität von ordinierten Frauen in anderen nicht-

katholischen kirchlichen Gemeinschaften so umzugehen, dass eine lose Form von „Einheit durch Unterwerfung“ noch möglich ist. Dies wurde ja auch vom Vatikan in der Frage der Anerkennung der Addai-Mari-Liturgie ohne Einsetzungsworte gleichsam als „Präzedenzfall“ vorexerziert. Sicher bedarf die ganze Problematik weiterer Vertiefung, aber ein liturgisch-sakramentales Priestertum für Frauen liegt gewiss nicht in Bergers Intention. Es ist bedauerlich, dass auch der Herausgeber sich der nach dem Medienwirbel im Herbst 2005 erfolgten wenig verständnisvollen Fundamentalkritik Overaths anzuschließen scheint. Warum können wir Klaus Berger mit all seinen „eigenwilligen“ Seiten nicht weiter als „Libero“ in den theologisch-geistlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart spielen lassen? So war die „Rezension“ Overaths meines Erachtens ein „konservativ-katholisches Eigentor“, über das nicht nur die evangelischen Inquisitoren Bergers (Robert Leicht; Wolfgang Huber; Eberhard Jüngel) sich die Hände reiben werden, sondern auch modern-liberale Katholiken wie die Kardinäle Lehmann und Kasper oder die Theologen Hasenhüttl und Küng. Die in THEOLOGISCHES oft zitierten Gómez Dávila und Martin Mosebach schlagen sich dagegen die Hände eher über dem Kopf zusammen vor soviel Selbsterfleischung. Beten wir also lieber für unseren Bruder im Geiste, dass er nach seinem nicht leichten, aber vielleicht providentiellen Umweg zu einer echten Re-Konversion doch noch findet und dann mit amtlicher *Missio* umso vollmächtiger das Wort Gottes auslegen kann.

JOSEPH OVERATH

Es geht nicht um Personen

Eine Antwort an Stefan Hartmann

„Rezension“ ist stets in Anführungszeichen gesetzt von Stefan Hartmann. Er scheint sagen zu wollen, ich hätte keine Besprechung des Buches „Glaubensspaltung ist Gottesverrat“ geleistet, sondern dessen Autor „zerfleischt“. Nicht zu verstehen ist, daß er meint, ich müsse jedes Buch Klaus Bergers positiv sehen, wie ich ja dessen „Widerworte“ in THEOLOGISCHES schon positiv besprochen hatte¹. Hartmann übersieht aber, daß ich dort schon Anfragen ans Kirchenbild Klaus Bergers formuliert hatte.

Nicht zu begreifen ist, wenn Hartmann eine Kritik schreibt und mit keinem Satz auf das eingeht, was Klaus Berger wirklich geschrieben hat. Hartmanns Kritik kennt das Buch nicht und er weist nicht nach, daß ich falsch zitiert habe. Ihm geht es nicht um die „Sache“, sondern sehr um „Personen“. Deswegen eröffnet er Nebenkriegschauplätze und klassifiziert Theologen mehr als fragwürdig.

Um welche „Sache“ geht es denn nun wirklich?

Als 1. ist strittig, was mit Joachimismus gemeint ist. Klaus Berger geht mit diesem Theologen (+ 1202) von einem „Verblasen der Hierarchie“ aus und fügt hinzu: „Es mag sein, daß die Ämterfrage so hochgehalten wurde, weil die Betreiber der Ökumene fast alle selbst höhere Amtsträger waren“².

Hartmann ist bemüht, das Verhältnis des Joachim zu den Sakramenten und vor allem zum Weihesakrament darzustellen. Er zieht

¹ Theologisches 35(2005) 744-746; an dieser Besprechung ist zu erkennen, daß ich gegen die Person Klaus Bergers nichts habe; ja, ich kenne den Neutestamentler aus Heidelberg nicht persönlich, wenn ich auch viele seiner Bücher gelesen habe.

² Gottesverrat 32.

u.a. Henri de Lubac heran. Eines steht fest: Klaus Berger beruft sich auf Joachim und er scheint sich mit dem System zu identifizieren.

Nun hat Reinhard Knittel nachgewiesen – unter Berufung auf Henri de Lubac –, daß die Kirche Christi nach Joachim in ihrer gegenwärtigen Struktur zu überwinden sei, und dies nicht nur mental, sondern auch institutionell³. Es heißt: „Die neue Kirche des Geistes im dritten Status wird deshalb auch frei sein von jeder unvollkommenen sakramentalen Verhüllung, in ihr wird es kein sichtbares und hierarchisches Priestertum mehr geben ebensowenig wie etwa das Sakrament der Taufe“⁴.

Der hl. Bonaventura vertritt gegenüber Joachim von Fiore die Lehre, der Hl. Geist sei in jedem Zeitalter der Kirche präsent. Wenn Joachim nun sagt, es gebe im Dritten Zeitalter noch die „... praelati ...“, so können damit Äbte gemeint sein. Dieses Wort von den „praelati“ kann Hartmann kaum anführen, um Joachim rein zu waschen. Der Befund Knittels ist zu erdrückend. Wenn Klaus Berger von einem „Verblässen der Hierarchie“ spricht und Joachim bezüglich des Weihesakramentes befremdliche Thesen vertritt, darf da ein katholischer Theologe nicht hellhörig werden? Das führt zu einem II. Thema.

Hartmann unterstellt mir eine Verdrehung der Intentionen Klaus Bergers – ohne auch nur einmal aus dem Buch „Gottesverrat“ zu zitieren. Es sei wörtlich angeführt, was Klaus Berger geschrieben hat⁵:

„Aber der größere Sprung wird von der römisch-katholischen Kirche verlangt, die sich in der Breite noch lange nicht darauf eingestellt hat dass die Entwicklung der Konfessionen nach den Trennungen *nicht nichts* ist, sondern Reichtum, der nur in Riten und Facetten gebündelt werden müsste auf Einheit in der Herrlichkeit, Herrlichkeit in der Einheit hin. Wo es auf die Mitte und das Licht zugeht, muss *ein* Glaube bekannt werden. An den Rändern der Facetten, wo es um spirituelle Tradition, um ein Mehr oder Weniger an Heiligenverehrung, um Gottesdienst und etwa auch um Frauenordination geht, darf *varietas* sein; da darf und soll das Gewachsene weiter wachsen, solange es Frucht in Form lebendigen Glaubens trägt und soweit es nicht polemisch gegen andere gerichtet ist.“

Hier wird behauptet, die Kirche – Klaus Berger kennt viele „Kirchen“ – habe den Reichtum außerhalb ihrer Grenzen noch nicht erkannt. Eine solche Behauptung ist seit dem II. Vatikanum nicht mehr zu halten⁶. Berger leitet von seiner Behauptung ab, es gebe Riten, Ränder und Facetten. In der von ihm erhofften Kirche – im Sinne Joachims – wird eine große Breite sein – alle Polemik soll überwunden sein. Die Frauenordination fällt unter die erwünschte „varietas“. Die eine Kirche – ich meine mit „Dominus Iesus“ die unter dem Nachfolger des Hl. Petrus geleitete Gemeinschaft – wäre dann eine „Kirche“ (unter vielen). Sie kennt dann keine Frauenordination und hält sich an „Ordinatio sacerdotalis“ vom 22. Mai 1994 und zugleich darf sie nicht polemisieren gegen die „Kirchen“, die das Weihesakrament vollkommen anders verstehen als sie.

Nun betrifft ja die Frage nach dem Priestertum der Frau die „... göttliche Verfassung der Kirche selbst ...“⁷ Klaus Berger und auch sein Verteidiger Hartmann ordnen die Frauenordination in

eine „varietas“ ein. Die Frage, wie in einer zukünftigen Kirche die nichtkatholischen Pfarrerinnen eingesetzt werden, ist rein spekulativ. Sie haben die Taufe empfangen und eine Beauftragung, die aber nicht sakramentale Weihe ist. Klaus Berger bejaht hier theoretisch das Frauenpriestertum – und er verneigt sich sehr tief vor dem evangelischen Arbeitgeber. Für einen katholisch denkenden Menschen ist spätestens nach „Ordinatio sacerdotalis“ deutlich, daß das Priestertum eine männliche Bindung hat. Hier geht es nicht um eine „varietas“, sondern um die Wesensfrage. Die EKD hat kürzlich noch gesagt, daß die Ordination zur Pfarrerin oder zum Pfarrer keinerlei Konsekrationsgewalt beinhaltet⁸.

Zwei Formen des „Priestertums“ in einer Kirche zu denken, ist für mich nicht möglich. Und hier Anfragen zu stellen, ist jedem Theologen erlaubt. Hartmann denkt zu sehr von Personen her und übersieht die „Sache“.

III. ist anzumerken, daß er die Kirche unter der falschen Alternative von „konservativ“ und „progressiv“ sieht. Er kommt in seiner Kritik zu reichlich kuriosen Schlußfolgerungen. Ich solle „Selbsterfleischung“ unter den „Konservativen“ geleistet haben. Die Kardinäle Lehmann und Kasper würden sich angeblich über die Kontroverse freuen; sie seien „modern-liberal“. Selbst der Tübinger Religionswissenschaftler Hans Küng soll sich über das „konservativ-katholische Eigentor“ freuen, das ich angeblich geschossen habe⁹.

Hartmann muß auch noch Joseph Ratzinger ins Feld führen. Sein Denken ist also sehr Personen verhaftet. Die „Sache“ bleibt auf der Strecke. Es geht nicht um Personen, es geht auch nicht um das „konservative Lager“. Es geht um die Frage, ob die Frauenordination im Rahmen der „varietas“ sein darf und somit genau so richtig wäre wie die sakramentale Weihe von Männern. Die Kirche weiß sich durch die Hl. Schrift und die Apostolische Tradition gesichert in ihrem Tun. Es fällt übrigens auf, daß heute immer wieder Neutestamentler Bücher darüber schreiben, wie Jesus „wirklich“ gewesen ist. Ohne einen neuen Kriegsschauplatz zu eröffnen: Man müßte Klaus Bergers Werke auch einmal unter dem Aspekt des Biblizismus lesen – Papst Johannes Paul II. hat hierzu in „Fides et Ratio“ das bitter Notwendige gesagt¹⁰.

Den „wirklichen“ Jesus erkenne ich als katholischer Priester im Opfer der Eucharistie. Da brauche ich keine dicken Wälzer von Neutestamentlern, die aus der „Geschichte der Leben Jesu - Forschung“ einen endlosen Roman gemacht haben. Klaus Berger meint in der Tat, daß die hl. Messe noch nicht „katholisch“ ist. Wörtlich sagt er: „Der römische Ritus wird erst dann katholisch (das heißt allumfassend) werden, wenn auch die anderen Riten in der Rosette katholisch sind“¹¹. Im Klartext: die römische Kirche muß die Frauenordination anerkennen, um „katholisch“ zu werden. Hier erkennt jeder, daß es nicht um „konservativ-katholische“ Streitigkeiten geht, sondern um das Wesen des Meßopfers. Und ich darf hier ein Wort Martin Luthers anfügen: „Amicus Plato, amicus Socrates, sed praehonoranda Veritas“. Es geht nicht um Personen, sondern um die „Sache“: um den Sakramentenbegriff Klaus Bergers.

⁸ Rat der EKD: Das Abendmahl, Gütersloh 2003, 53.

⁹ Vgl. hierzu mein: Kirchengeschichte unter päpstlichem Cäsarenwahn? Zu Hans Küng: Kleine Geschichte der katholischen Kirche, in: THEOLOGISCHES 32(2002) 338-354.

¹⁰ Nr.55; der Papst warnt vor einem Fideismus, der sich aus einem „Bibilizismus“ speist und die Tradition übersieht.

¹¹ Gottesverrat 319; auf S.215 stellt Berger zu Recht fest, daß „... dem orthodoxen und katholischen Verständnis von Gottesdienst“ eine biblische Auffassung zugrunde liegt. Und dann verlangt er, daß die römische Messe „katholisch“ werden soll.

³ Die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche in ihrer ekklesiologischen Entfaltung. Frankfurt 2000, 111.

⁴ ebd. 111.

⁵ Gottesverrat 319.

⁶ In der Ökumene wird im allgemeinen eine versöhnliche Sprache gesprochen. Es ist aber leider doch festzustellen, daß immer wieder die Gräben vertieft werden, wie jetzt noch in Anglikanischen Gemeinschaft, wenn dort beschlossen wurde, auch Frauen zu Bischöfinnen zu weihen.

⁷ DH 4983.

DAVID BERGER

Inspiriert von Maria, Johannes und Thomas von Aquin

– Zum Tode von Pater
Marie-Dominique Philippe OP –

In den frühen Morgenstunden jenes Wochentages, der seit alters her der Gottesmutter in besonderer Weise geweiht ist, ist am 26. August 2006 in St. Jodard an der Loire der Dominikanerpater Marie-Dominique Philippe im Alter von 93 Jahren verstorben. Im noch am selben Tag im Auftrag des Papstes verfassten Beileidtelegramm des Vatikanischen Staatssekretariates wird besonders hervorgehoben, dass dieser Priester und Gelehrte „viele Jahre hindurch zahlreiche Menschen in der Schule Christi im Geist des ‚viel geliebten Jüngers‘ geleitet und geformt hat, indem er sie in einer tiefen Liebe zur Kirche und in der Treue zum Nachfolger Petri verwurzelte“. Und in der Tat ist P. Philippe vor allem durch die Gründung der „Congrégation Saint Jean“, der „Gemeinschaft vom heiligen Johannes“ bekannt geworden. Innerhalb weniger Jahre ist diese junge Ordensgemeinschaft unglaublich rasch angewachsen: 1978 durch Rom anerkannt, konnte sie im letzten Heiligen Jahr mehr als 2000 Mitglieder in der Ewigen Stadt versammeln. Dieses rasche Anwachsen und segensreiche Wirken, das die Kongregation in wenigen Jahren entwickelte, ist ohne die charismatische Persönlichkeit P. Philippes überhaupt nicht erklärbar.

Am 8. September 1912 im nordfranzösischen Cysoing bei Lille geboren, wuchs er in einer sehr gläubigen Familie als achtens von zwölf Kindern auf. Von früh an prägte ihn sein Onkel, der damals bereits fast erblindete und eng mit den Eheleuten Maritain befreundete Dominikaner P. Pierre-Thomas Dehau, dem der junge Mann immer wieder ganze Bücher vorlas und so mit der wissenschaftlichen und spirituellen Literatur des Dominikanerordens vertraut wurde. Dies war sicher ein wesentliches Motiv, dass er nach seinem Abitur 1930 in den Predigerorden eintrat. 1931 legte er in Amiens seine Gelübde ab, studierte in Le Saulchoir de Kain (Belgien) und empfing 1936 die Priesterweihe. Bereits ein Jahr später wurde er am inzwischen nach Etoilles (Paris) verlegten Studienhaus von Le Saulchoir Dozent für Dogmatik. 1945 schließlich erfolgte sein Ruf zum Professor für antike Philosophie und Metaphysik in Freiburg im Üchtland. – die philosophische und theologische Fakultät dieser katholischen Universität waren damals noch strikt der Lehre des hl. Thomas verpflichtet und die Lehrstühle wurden durch Professoren aus dem Predigerorden besetzt. Auch P. Philippe schloss sich in seinem Philosophieunterricht und seinen bald erscheinenden Büchern eng an die Lehre des Aquinaten an, den er allerdings strikt aristotelisch deutete. So rückten auch die Wahrheit, der authentische Seinsbegriff sowie die Klärung des Wesens der menschlichen Person in den Mittelpunkt seines Denkens. Zurecht hebt das genannte Telegramm dann auch seine Hingabe an die leidenschaftliche Erforschung und Betrachtung der Wahrheit hervor! In deutscher Sprache sind drei seiner Werke erschienen: Seine Einführung in das Denken des Aristoteles (Bern 1948), ein kleines, aber tiefeschürfendes Büchlein über „Anbetung und Opfer“ (Aschaffenburg 1959) sowie eine ekklesiologische Studie („Einheit in Christus. Das Geheimnis des mystischen Leibes“, München u.a. 1965). Wie sehr er der aristotelisch-thomistischen Konzeption verpflich-



tet war, zeigen etwa seine akribischen Überlegungen zur viel und kontrovers diskutierten Frage der Sukzessivbeseelung: „Zu welchem Zeitpunkt wird diese Seele geschaffen? Ich habe die ganze heilige Schrift gelesen, der Zeitpunkt der Erschaffung der Seele wird an keiner einzigen Stelle geoffenbart. Es steht nur, dass Gott sie erschafft. Und das Handeln Gottes ist ewig. In der Anbetung schafft er meine Seele neu, mein Körper ist alt, aber meine Seele wird immer neu geschaffen. Die Existenz der Seele auf philosophischer Ebene ist also gesichert, wann sie erschaffen wird, dazu gibt es nur Hypothesen. Man kann die Entwicklung des Fötus genau studieren: Am Anfang ist er völlig abhängig von der Mutter, aber sein Wachstum geht sehr rasch, und er entwickelt eine Autonomie. Es scheint mir das Zeichen für die Seele, einer neuen Eigenständigkeit zu sein zu sein. Als Gläubiger sage ich von vornherein, dass die Seele existiert. Sie existiert vielleicht vom Anfang der Empfängnis, ich weiß es nicht. Jedoch darf diese philosophische Aussage, dass wir nicht präzise den Zeitpunkt der Erschaffung der Seele im Leib bestimmen können, eine Aussage, die sich auf einer analytischen Ebene befindet, nie dazu verwendet werden, der Philosoph wäre der Meinung, dass eine Abtreibung daher weniger schlimm oder sogar berechtigt wäre. Es sind zwei verschiedene Ebenen. Die Aussage des Philosophen gründet auf einer viel tieferen Ebene, nämlich auf der Ebene des Seins, welche die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens begründet, da der Mensch in seinem Wesen darauf hingeeordnet ist, ein selbstständiger, erwachsener, zur vollen Entfaltung gelangter Mensch zu sein. Daher ist jeder zerstörende Eingriff in die natürliche und vom Schöpfer gewollte Entwicklung des Menschen ein Verbrechen.“

Den Freiburger Lehrstuhl wird er bis 1982 innehaben. Zeitgenossen erinnern sich an seine ehrliche und intransigente, bisweilen sogar zu Zorn neigende Art, wenn er sich nicht scheute auch Kollegen auf Irrtümer und Abweichungen von der gesunden Lehre hinzuweisen. Gebraucht man den Begriff nicht abwertend und im weiteren Sinne wird man bezüglich Philippe von dem letzten Neothomisten des 20. Jahrhunderts an der Universität Freiburg sprechen können – den Verfall der philosophischen Fakultät hat Eduard von Habsburg-Lothringen in einer demnächst erscheinenden Studie eindrucksvoll nachgezeichnet. Ähnlich wie zuvor P. Garrigou-Lagrange und später wieder die Enzyklika „Fides et ratio“ spricht der Gelehrte von drei großen Weisheiten, für die der Mensch eine Empfangsbereitschaft besitzt: die philosophische, theologische und spirituelle Weisheit. Das Besondere in Philippes Büchern ist, dass er diese drei Weisheiten nicht voneinander trennt, sondern stets in einer faszinierenden Gesamtschau zu präsentieren versteht. Überhaupt ist sein gesamtes Denken von dem zutiefst thomistisch inspirierten Bemühen um eine Ein-

heitsschau von *fides* und *ratio*, Natur und Gnade, Wissenschaft und Offenbarung geprägt. Anschaulich wird dies besonders in dem wegweisenden Wort, das ihm sein Onkel Dehau früh mit auf den Weg gegeben hat: „Du musst tief in die Weisheit der Metaphysik eindringen, um über Maria sprechen und ihr Gnadengeheimnis anderen verantwortungsvoll vermitteln zu können.“

Dies war also ein bewusstes Gegenprogramm gegen die seit jener Zeit in verschiedensten Formen, gerade auch in der katholischen Welt fröhlich Urständ feiernde Option, die Frömmigkeit und Wissenschaft trennt. Dies war wahrscheinlich auch einer der Gründe, warum im Jahr 1975, in dem die postkonziliare Krise ihren Höhepunkt durchlief, einige Studenten, die gerade in Fribourg ihr Diplom erworben hatten, auf ihren Professor zukamen und ihn baten, sie auf ihre Priesterweihe vorzubereiten. Zunächst der Idee abgeneigt, kam er dem Vorschlag dennoch auf Anraten der Mystikerin Marthe Robin nach, die sich über fünf Jahrzehnte nur vom Sakrament der Eucharistie ernährt haben soll. Am 8. Dezember 1975 weihten sich die ersten sieben Brüder in der Zisterzienserabtei Lerins der Gottesmutter. Ohne lang nachzudenken, stellte Philippe die neue Gemeinschaft unter den Schutz des hl. Johannes des Evangelisten, dessen Spiritualität und Denken in engster Verwandtschaft mit der des hl. Dominikus und des Aquinaten steht: „Es war der einzige richtige Name. Johannes, der Jünger, der Christus bis zum Kreuz treu geblieben war. Genau das ist es, was Christus von seinen Freunden erwartet: Aus Liebe treu zu sein bis zum Ende und aus dem Geheimnis der Auferstehung und deren Herrlichkeit zu leben. Außerdem bekam Johannes unter dem Kreuz Maria anvertraut und mit ihr das Mysterium des Mitleidens, das Maria gelebt hat. So wurde der hl. Johannes zum Hüter dieses Mysteriums.“

Ein Jahr zuvor hatte er auf dem Internationalen Thomistenkongress in Neapel Karol Wojtyła kennen gelernt: Beide halten dort einen Vortrag, disputieren lange miteinander und werden Freunde. Diese auf der Liebe zur realistischen Philosophie gegründete Freundschaft dauert auch nach der Wahl des polnischen Kardinals zum Papst fort und so kann sich die schnell anwachsende „Congrégation Saint Jean“ des besonderen Wohlwollens des Heiligen Stuhls erfreuen. Obwohl er stets Dominikaner blieb, war Philippe nach 1982 von seinen Verpflichtungen freigestellt, um sich ganz seinen Aufgaben als Generalprior seiner Gründung zu widmen. 2001 gab er dieses Amt an einen jüngeren Ordensbruder ab, unterrichtete aber mit einer unglaublichen Energie weiter Philosophie und Theologie in den Studienhäusern seiner Kongregation, hielt Exerzitien und zahlreiche Vortragsreisen. Interessant sind seine Äußerungen zur Europäischen Einigung aus jenen Jahren: „... es gibt eine gewisse europäische Einheit, die viel stärker ist als die der Amerikaner, weil sie aus einer christlichen Geschichte über Jahrhunderte entstanden ist. Bei Amerika hat man den Eindruck, dass es ein Land mit sehr jungen Wurzeln ist. Europa wird leider in einer bewusst atheistischen Vision konstruiert. Das ist schlimm. So ein Versuch kann nur mit einer Totgeburt verglichen werden. Wenn das ganze nur auf dem Atheismus des letzten Jahrhunderts gegründet wird, so kann das nicht halten. Man kann kein Land nur auf wirtschaftlichen Werten gründen, der Mensch kann nicht auf ein wirtschaftliches Wesen reduziert werden. Die Liebe ist etwas anderes als Wirtschaft, und das Christentum ist eine Religion der Liebe. Kardinal Poupards Sekretär hat gesagt, dass man nur schwer alte Länder vereinen kann, und in Europa gibt es nur alte Länder, deren Haupt man abzutrennen versucht. Und das Haupt war, dass man auf Gott schaute, auf Christus den König. Nur Christus kann uns vereinen und uns helfen, christliche und menschliche Werte aufrechtzuer-

halten. Der Mensch ist natürlicherweise ein religiöses Wesen, und die christliche Gnade verwurzelt sich in dieser religiösen Haltung. Zu sagen, dass der Mensch sich ohne diese religiöse Haltung definieren kann, ist für mich ein Unsinn. Der Mensch ist von sich aus religiös, die Kuh nicht, aber für den Menschen ist es unmöglich nicht religiös zu sein! Dass der Mensch nur von der Wirtschaft leben kann ist ungenügend. Er wird andere Ideen haben die antichristlich sind. Wenn man aber antichristlich ist, ist man in einer gewissen Weise noch christlich, weil man sich dem Christentum gegenüber definiert. Und wenn Europa in der Perspektive des Atheismus des 18. und 19. Jahrhunderts leben will, habe ich ein starkes Bedenken, denn kann Gott akzeptieren, dass ein Universum aufgebaut wird, das in völligem Gegensatz zu ihm steht?“

Seit dem Jahr 2002 litt P. Philippe an einer schweren Krankheit, dennoch nahm er immer noch an den wichtigsten Veranstaltungen seines Ordens teil. Als Kloster und Kirche der Niederlassung der Johannesgemeinschaft im Österreichischen Marchegg von Kardinal Schönborn eingeweiht wurden, war er ebenfalls gegenwärtig. Eine Besucherin (Alexa Gaspari) berichtet von ihren Eindrücken: „Zwei Wochen vor dem Fest hieß es jedoch, der 89jährige, schwerkranke Mann sei von den Ärzten aufgegeben. Nun stand er aber verschmitzt lächelnd bei der Einweihung vor uns und erzählte: ‚Da hieß es, ich hätte nur noch wenige Stunden zu leben. Doch in der Nacht da sind die Engel gekommen und haben zu arbeiten angefangen - und jetzt bin ich hier!‘ Er sei wieder um vieles jünger und sehr froh, dass er nun doch zu uns sprechen könne. Seine Stimme ist leise und heiser – wie vor 12 Jahren, als ich ihn zum erstenmal gehört habe. Und doch hören ihm auch jene fasziniert zu, die seine Worte nur in der Übersetzung verstehen. Sanftmut und Güte, aber auch eine unbeirrbar Bestimmtheit im Tonfall erklären diese Ausstrahlung. Tiefberührt bin ich auch bei der Messe, die er später feiert: Mit welch unend-



*Pater Philippe OP im Jahre 1960
und beim Zusammentreffen mit Benedikt XVI. 2006*

licher Zartheit und Ehrfurcht hält er bei der Wandlung die Hostie hoch, spricht er die Wandlungsworte! Lange bleibt er in der Kniebeuge. Wunderbar mitzuerleben, welch große Bedeutung für diesen Priester die Eucharistie hat.“ – Nachdem er eine schwere Gehirnblutung erlitten hatte, pflegten ihn die Ordensmitglieder im Priorat St. Joard bis zu seinem Tod am 26. August 2006.

Was wird von P. Philippe bleiben? Natürlich die zahlreichen Werke, die er verfasst hat und die geprägt sind von seiner Schau in der großen Synthese der drei Weisheiten. Vor allem aber wird seine Grundintuition fortleben in der von ihm gegründeten Gemein-

schaft: so hat er nicht nur eine Brücke gebaut zwischen Natur und Gnade, Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Glaube, sondern auch zwischen dem 20. Jahrhundert und seinen besten Traditionen, auch und gerade jenen aus dem Orden der Predigerbrüder, die man dort weithin vergessen hat, und dem 21. Jahrhundert. Man wird hoffen dürfen, dass die Mitglieder seiner Kongregation das von ihm am Johannesevangelium und der Gestalt der Gottesmutter entfachte, durch die Lehre des hl. Thomas und die Charismen des Dominikanerordens genährte Feuer weitertragen werden!

BUCHBESPRECHUNGEN

HEIDEMARIE SEBLATING (HRSG.)

Profane Sakralarchitektur in Wien ab 1960

Wien, Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2006
96 Seiten m. farbigen Abb., ISBN 3-85114-977-7, Preis: 21,30 €

Die aktuellen Diskussionen um Kirchenbauten kreisen heutzutage fast ausschließlich um das Thema Um- und Nachnutzung und die damit einhergehende umstrittene Profanisierung von leerstehenden Kirchengebäuden. Die Thematik der Publikation „Profane Sakralarchitektur in Wien ab 1960“ dagegen, die 2006 von der Universitätslektorin, Drehbuchautorin und Regisseurin, Heidemarie Seblating herausgegeben wurde, zielt geradezu in entgegengesetzte Richtung.

Im Mittelpunkt dieses 96seitigen Bändchens stehen sechs studentische Arbeiten, die sich mit der Umgestaltung von nach 1960 entstandenen Kirchenbauten in Wien beschäftigen. Alle dokumentierten Arbeiten sind im Seminar „dynamische Simulation und Visualisierung“ an der technischen Universität Wien, Institut für Architekturwissenschaften, unter Leitung der Herausgeberin entstanden.

Ausgehend von der Kritik an neuzeitlichen Kirchenbauten, die einhergeht mit der Kritik an der Form der nachkonziliaren Messe und ihrem zu sehr der Profanisierung Vorschub leistenden Charakter, sollte der Gläubige durch Umplanung dieser Kirchenräume in seiner „Hinwendung zu Gott und seiner Bereitschaft, am Mysterium teilzunehmen“ Unterstützung erfahren. Umgestaltet wurden die Kirche „Christus Hoffnung der Welt“ von Heinz Tesar aus dem Jahr 2000, „St. Emmaus am Wienerberg“ von Otto Häuselmayr aus dem Jahr 1992, die „Salvatorkirche am Wienerfeld“ von Johannes Splat aus dem Jahr 1979, „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit“ von Fritz Wotruba aus dem Jahr 1976 und die „Demontable Kirche Siemensstrasse“ des Architekten Ottokar Uhl aus dem Jahr 1964.

Man hatte auch keine Angst vor großen Namen der Architektur und wagte sich sogar an die Neukonzeption der Kirche „St. Florian“, den einzigen Wiener Bau des wohl bekanntesten deutschen Nachkriegs-Kirchenbaumeisters Rudolf Schwarz; – einem Architekten der sich Zeit seines Lebens mit Sakralarchitektur beschäftigt hat und dessen Bauten und theoretische Abhandlungen das Ringen um den richtigen Ausdruck des Verhältnisses von Liturgie und Architektur widerspiegeln. In zeitgenössischer Formensprache wurden statt der sogenannten Volksaltäre zum Teil äußerst expressive Hochaltäre eingefügt. Durch bauliche Um- und Einbauten wurde außerdem der Versuch unternommen, den Bau in zeichnerhafter Form auf das Mysterium Gottes neu auszurichten.

Neben der Dokumentation der studentischen Arbeiten finden sich in dieser Publikation auch theoretische Beiträge, die sich aus ganz unterschiedlicher Sichtweise mit Liturgie und katholischer Sakralarchitektur beschäftigen. Uwe Michael Lang und Don Reto Nay gehen in ihren Artikeln der wechselseitigen Abhängigkeit von Liturgieform und Sakralraum als Theologen nach.

Der Architekt Michael S. Rose beschäftigt sich mit der katholischen Kirchenbauarchitektur aus architekturhistorischer Sicht. Themen weiterer Artikel sind die Wiener Rauchfangkehrerkirche von Eugen Banauch, die Architektur des Gebets von Michael M. Wimmer sowie die Visualisierung von Architekturmodellen von Peter Fersch. Die Herausgeberin des Bändchens, Heidemarie Seblating beschäftigt sich mit dem Architekten Ottokar Uhl und seiner Theorie des entsakralisierten Kirchenraums.

Der Versuch, dem tridentinischen Ritus in zeitgenössischer Formensprache einen baulichen Rahmen zu verleihen, ist sicher ein lobenswertes Unterfangen. Die Auseinandersetzung mit dieser Thematik ist im aktuellen Hochschulbetrieb und insbesondere in interdisziplinärer Weise bisher einzigartig.

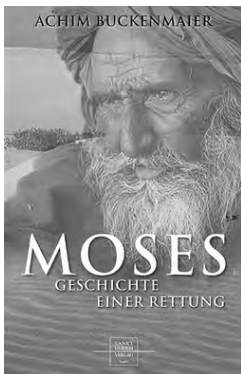
Leider vermögen die gezeigten studentischen Arbeiten jedoch weithin nicht so recht zu überzeugen. Dies dürfte zunächst sicher an den fehlenden Beschreibungen zu den einzelnen Umbauten liegen. Kurze Texte, in denen die Studenten ihre Gedanken zu ihren Konzepten darlegen, wären sicher sehr hilfreich zum Verständnis der einzelnen Arbeiten gewesen.

Das Hauptproblem liegt aber in der Aufgabenstellung selbst: Kirchenräume, die in einem durch die Liturgiereform geprägten Geist entstanden sind, „sträuben“ sich geradezu gegen eine Ausrichtung auf ein ganz anderes liturgisches Verständnis. Daher überkommt einem beim Betrachten der Bilder der umgestalteten Kirchen das gleiche Unbehagen, wie es einen auch bei einer mittelalterlichen Kirche überkommen kann, in der der Hochaltar im Chorraum entfernt und an beliebiger Stelle ein „Mahlisch“ aufgestellt wurde. Wie schwierig es ist, den vorhandenen Charakter eines Kirchenraums zu verändern, haben sicher auch die Studenten bemerkt. Nur so ist es zu erklären, dass sie sich oftmals stark übertriebener Gesten bedienen haben, um einen Atmosphärenwechsel herbeizuführen.

Kirchenräume sind niemals neutral. Sie können nicht beliebig umorientiert werden. Kirchenräume sind mit ihrer Proportion, ihrem Grundriss, ihrer Lichtführung, mit ihrem ganzen Charakter Ausdruck der theologischen bzw. liturgischen Auffassung ihrer Zeit. Dies trifft auf historische Kirchenbauten ebenso zu wie auf zeitgenössische. Um einen für den tridentinischen Ritus geeigneten Raum zu schaffen, wäre es wohl erfolgversprechender die im

Geist der „vorkonziliaren“ Messe entstandenen Kirchen von ihren nachträglichen, oftmals störenden und manchmal sogar zerstörerischen Einbauten zu befreien und auf ihre ursprüngliche Konzeption zurückzuführen. Das muss nicht in historisierender Form geschehen. Dies kann durchaus auch in einer zeitgenössischen, behutsamen und angemessenen Architektursprache erfolgen und wäre somit auch eine Herausforderung für den Baumeister unserer Tage.

*Dipl.-Ing. Klaus E. Krauss, Architekt KNW
SAMT Architektur /Städtebau
Berliner Str. 87
51063 Köln*



ACHIM BUCKENMAIER

Moses.
Geschichte einer Rettung

Augsburg, Sankt Ulrich-Verlag 2005
160 Seiten, gebunden
ISBN 3-936484-55-4,
Preis: 16,90 €

Ein durch und durch seelsorgerliches Buch legt hier der Münchner Priester vor, welcher der „Katholischen Integrierten Gemeinde“ angehört und der bei Bischof Gerhard Ludwig Müller promoviert hatte.

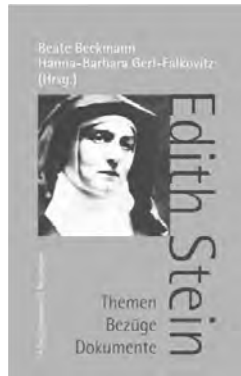
Offenbarung wird hier im umfassenden Sinn als Geschichte (Geschehen) verstanden, welche sich einmal ereignet und worin Gott sich geoffenbart hat. Eine solche Nacherzählung und Interpretation eröffnet ungeahnte Möglichkeiten nach allen Seiten, sowohl der Wissensvermittlung als auch Belehrung. Die Art und Weise Buckenmaiers zeige sein Kommentar zu Num 13, 14 (mit den 14'700 Seuchen-Toten). „Eine enorme Zahl – sie braucht gar keine historische Angabe sein. Sie will nur die Auswirkung der Spaltung zeigen“ (S. 132). Die Stelle kann also, muss aber nicht buchstäblich aufgefasst werden. Vor allem würde eine detaillierte Diskussion darüber fast immer fruchtlos, weshalb sie Buckenmaier konsequent vermeidet - und stattdessen lieber ein beeindruckendes, gut lesbares Buch vorlegt.

Wörtliche, allegorische und spirituelle Schriftauslegung verschmelzen gleichsam zu einer integralen bzw. existentiellen Auslegung. Auf welche *Quellen* stützt sich dabei der Autor? Auch hier zeichnet er sich durch eine wohlthuende Weite aus. Der Logik des Gegenstandes folgend, zieht er nämlich – selbstverständlich neben dem Pentateuch - in reichem Masse andere jüdische Quellen bei, vor allem die Überlieferung der *Midraschim*.

Eine Konkurrenz oder gar ein Widerspruch zwischen dem christlichen bzw. katholischen und dem jüdischen Moses ist dabei nicht auszumachen, höchstens eine Ergänzung. Auf das Geheimnis um den verschwunden Leichnam des Moses, die diesbezüglichen apokryphen Überlieferungen (und christlichen

apokalyptischen Prophezeiungen) einzugehen, versagt sich der Autor. Dies hätte wohl eine spannende Note, auf der andern Seite auch zusätzliche Längen und Abschweifungen ergeben. Dass in einem solchen Buch nicht auf kulturhistorische und säkulare Moses-Interpretationen im Stil von Sigmund Freud¹ eingegangen wird, versteht sich ebenfalls, da nicht primär ein intellektueller Leser angesprochen werden soll.

HANS-V. VON SURY



BEATE BECKMANN, HANNA-
BARBARA GERL-FALKOVITZ (HRSG.)

Edith Stein.

Themen – Bezüge – Dokumente
Reihe: Orbis Phaenomenologicus.
Perspektiven 1,
Würzburg, Königshausen & Neu-
mann 2003
320 Seiten, gebunden
ISBN 3-8260-2476-1
Preis: 49,80 €

Beate Beckmann, Verfasserin des Buches „Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein“ (Würzburg 2003), einer bei Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz entstandenen Dissertation, legt gemeinsam mit ihrer Lehrerin einen Aufsatzband vor, der auf das Würzburger Edith Stein-Symposium vom Juli 2000 zurückgeht. Der Band enthält Beiträge zu Philosophie und Biographie Edith Steins von Gelehrten aus Deutschland, den Niederlanden, Frankreich, Italien, der Slowakei, Spanien, Argentinien, Japan und den USA. Die internationale Beteiligung, die Breite der Themata und die durchweg hohe Qualität der Beiträge zeigt einmal mehr die Bedeutung, die dem Werk der 1998 heiliggesprochenen Philosophin und Karmelitin Edith Stein (Teresia Benedicta a Cruce OCD) heute zugemessen wird. Jede Rezension und jede Auswahl ist subjektiv. Unter diesem Vorbehalt möchte ich einige Beiträge besonders hervorheben:

Beate Beckmann behandelt das Thema „Phänomenologie und die Wesensgesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses bei Adolf Reinach und Edith Stein“ (S. 37-54). Der als Soldat in Flandern gefallene Göttinger Privatdozent Adolf Reinach (1883-1917) war wie Edith Stein Schüler Edmund Husserls und jüdischer Konvertit wie sie – wenn auch in seinem Fall zum Protestantismus. So wird religiöses Erlebnis für beide über das Philosophische hinaus zum lebensgeschichtlichen Moment: „Unter ‚religiösem Erlebnis‘ versteht Reinach in den religionsphilosophischen Notizen und Fragmenten, die er für eine Vorlesung in Religionsphilosophie konzipiert hatte, ein ‚Gotteserlebnis‘, das sich als ‚Erlebnis des Geborgenseins in Gott‘ zeigt“ (S. 37). „Religiöses Erleben‘ bezieht sich auf eine spezifische Erfahrungsweise neben der ästhetischen und sittlichen Erfahrung, wobei diese jeweils eine Hinführung zur religiösen Erfahrung bieten können. [...] In einer Phänomenologie des religiösen Erlebnisses wird somit vorausgesetzt, daß prinzipiell jeder Mensch einen Zugang zu dieser Erlebnisweise hat und daß man sich daher intersubjektiv darüber verständigen kann“ (S. 38). Zu den lebensgeschichtlich verbindenden Eigentümlichkeiten der Phänomenologen um Husserl herum gehören Bekehrung

¹ ... welche viel mehr über den Autor und seine Psychoanalyse als über den behandelten Gegenstand (den realen Moses) aussagen.

und Konversion: „Innerhalb der Phänomenologischen Bewegung gab es einige religiöse Bekehrungen; dazu zählen sowohl die Taufe von Adolf und Anne Reinach am 9.4.1916 als auch die Taufe Steins am 1.1.1922; des weiteren die Konversionen von Gerda Walther, Siegfried Hamburger, Dietrich von Hildebrand, Max Scheler“ (S. 41). Beckmann führt u.a. Herbert Spiegelberg an, der in der ersten Auflage seines „The Phenomenological Movement“ von 1959 (Kap. „Phenomenology and Conversion“) in der phänomenologischen Methode den Anlaß zur religiösen Bekehrung sah. „Das scheint darauf hinzuweisen, daß hier eine Öffnung für religiöse Erlebnisse durch ein bestimmtes ‚Denktraining‘ erfolgt ist, wie auch Stein es bezüglich ihrer eigenen Biographie bezeugt“ (S. 41).

Eberhard Avé-Lallemant stellt „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk“ (S. 55-78) und somit die intellektuelle Beziehung der beiden Schülerinnen Husserls dar. Die Philosophin Hedwig Martius, verheiratet mit dem Husserlschüler Theodor Conrad, bewirtschaftete mit ihrem Mann in Bergzabern in der Pfalz eine Obstplantage. Edith Stein war dort 1921 monatelang zu Gast und erfuhr an diesem Ort den Durchbruch zu ihrer in Bergzabern vollzogenen Konversion. So führt dieser Aufsatz des Verfassers, der 1959 in München als Schüler von Hedwig Conrad-Martius promoviert wurde, an eine Schlüsselphase im Leben beider Frauen heran, die sich beide 1921 in Bergzabern in einer „religiösen Krise“ befanden. „Für Stein war es der Weg zum Christentum katholischer Konfession, für Conrad-Martius vom ‚liberalen Protestantismus‘ ihres Elternhauses zur Verbundenheit mit einer lebendigen evangelischen Gemeinde“ (S. 59).

Urbano Ferrer verfolgt „Spuren von Johannes vom Kreuz im Werk Edith Steins“ (S. 135-146) und findet sie u.a. in dem stufenweisen Weg zu Gott: „Mit einer Ausdrucksweise, die den Leser an einen gestuften Durchbruch im Sinne Kierkegaards erinnert, nimmt Stein die Abwendung von den bloßen sinnlichen Reizen in Anspruch, um zu einer ethischen Einstellung und dann zur religiösen Hingabe zu gelangen. ... In demselben Sinn ist für Johannes vom Kreuz die Loslösung von weltlichen Anreizen, um Zutritt ins Zentrum der Seele zu erlangen, mit der Anerkennung ihrer relativen geschaffenen Werte vereinbar“ (S. 142). Ferrer arbeitet nicht historisch und leistet daher keinen Beitrag zu der von Ulrich Dobhan (Einführung zu Steins „Kreuzeswissenschaft“, Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA], Bd. 18, 2003) aufgeworfenen und von mir (H. Klueping, „Secretum meum mihi“, Edith Stein Jahrbuch 11, 2005) aufgegriffenen Frage der Datierung der frühesten Begegnung Edith Steins mit Johannes vom Kreuz.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz ordnet Edith Stein mit ihrem Beitrag „Deutsche Geistesgeschichte im Jahrzehnt 1918-1928, konzentriert am Blick auf Edith Stein“ (S. 149-170) in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang des Jahrzehnts nach dem Ersten Weltkrieg ein. Auf wenigen Seiten gelingt ihr eine Skizze der „Vielzahl religiöser Aufbrüche: ver sacrum catholicum“ (S. 152) in dem Jahrzehnt nach Rudolf Ottos „Das Heilige“ (1917), Hugo Balls „Byzantinischem Christentum“ (1920) und – auch er ist, wiewohl Protestant, hier zu nennen – Karl Barths „Römerbrief“ (1918, 2. Aufl. 1922) – Jugendbewegung, Liturgische Bewegung, Katholische Akademikerbewegung, Gertrud von le Fort, Erich Przywara, Romano Guardini, Erik Peterson und die „Thomas-Renaissance“: „Als sich Stein auf Anregung von Przywara Mitte der 20er Jahre mit Thomas von Aquin zu beschäftigen begann, trat sie ein in eine Thomas-Renaissance, die in einer neuen Aufmerksamkeit auf das philosophische Erbe

des Mittelalters wurzelte. ... In eigenartiger, kaum zu erwartender Weise hatten sich damit der Sonderstrang katholischen Philosophierens und die allgemeine universitäre Philosophie, deren international anerkannte Vordenkerschaft in der Husserlschule geleistet wurde, berührt. Dieser Berührung verdanken sich einerseits ausgreifende Deutungen des Thomas von Aquin; andererseits war die Rückkehr der Philosophie zur Frage nach dem Sein außerordentlich fruchtbar, wie die Versuche von Paul Ludwig Landsberg (1921), Nicolai Hartmann (1921) und natürlich auch von Max Scheler (1921) zeigen. Heidegger hatte 1927 in ‚Sein und Zeit‘ die Frage nach dem Sinn von Sein in die Diskussion zurückgebracht; Hedwig Conrad-Martius legte beachtliche ontologische Neuansätze vor ... Stein selbst ist bei ihren Übersetzungen der ‚Quaestiones disputatae de veritate 1-13‘ bereits von der Zielvorstellung geleitet, dieser Versuch einer Wiedergabe jenes Systems in der philosophischen Sprache ihrer Zeit könne ein wenig zur Verständigung mit dem modernen philosophischen Denken helfen“ (S. 162f.).

Maria Petermeier geht auf „Die religiöse Entwicklung Edith Steins“ (S. 171-188) ein und unterscheidet die Lebensabschnitte 1891-1897, 1898-1906, 1907-1910, 1911-1916, 1917-1922, 1922-1933 und 1933-1942. Wichtig ist die These: „Auch wenn Stein seit ihrer Taufe und der Auseinandersetzung mit Schriften der Reformatorin des Karmelittinnen-Ordens (sic!), Teresa von Avila, den Wunsch verspürte, selbst Karmelitin zu werden, hängt meines Erachtens der äußere Anlaß für den Ordenseintritt sehr eng mit ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und der beginnenden Judenverfolgung im Dritten Reich zusammen“ (S. 184). Man wird dieser These nur bei sehr starker Betonung des „äußeren Anlaß“ nicht widersprechen.

Der Paderborner Weihbischof Karl-Heinz Wiesemann, Verfasser der römischen Dissertation „Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge“ (Würzburg 2000), beleuchtet „Edith Stein im Spiegel des Denkweges Erich Przywaras“ (S. 189-200) und schreibt: „Przywaras geistiger Weg führt, stark vereinfachend wiedergegeben, von der Urerfahrung der ignatianischen Exerzitien über Thomas von Aquin zum Geist des Karmel, die vorhergehenden Stufen stets auf verschärfte Weise einbehaltend, und mündet in dem, was er ‚spanisches theologoumenon‘ nennt“ (S. 191). Und Edith Stein? „Bewußt setzt Przywara gleich zu Beginn ihrer geistigen Beziehung den modern geschulten Geist Steins auf die mittelalterliche Geisteswelt des Thomas von Aquin an – und dies, ohne weitere scholastische Vorbildung zu empfehlen. ... Warum geht Przywara als jesuitisch geschulter Ratgeber das Wagnis einer solchen unmittelbaren Konfrontation ein mit der nicht unerheblichen Gefahr, diese hochbegabte Frau ins offene Messer der Fachkritik laufen zu lassen?“ (S. 197). War denn Edith Stein ein willenloses Instrument in der Hand eines verantwortungslosen Jesuiten, die nicht wußte, was sie tat, als sie daran ging – der Anregung Przywaras folgend – „die beiden philosophischen Welten“ (Stein) – Thomas und die Phänomenologie – zusammenzusehen?

Virginia Raquel Azcuy erörtert unter dem Titel „‚Sancta Discretio‘ und Virgo Benedicta“ den „Einfluß der benediktinischen Spiritualität auf Edith Stein“ (S. 201-210), die seit 1928 und bis zum ihrem Eintritt in den Karmelitenorden die Weihnachts- und Ostertage und andere freie Zeit in der Benediktiner-Erzabtei Beuron verbrachte und in Erzabt Dr. Raphael Walzer OSB einen Seelenführer fand. Sie erwähnt Adelgundis Jaegerschmids OSB Deutung von Edith Steins Ordensnamen Teresia

Benedicta a Cruce von 1987, wonach das „Benedicta“ einen biographischen Grundzug ihrer inneren Persönlichkeit ausdrückte, nämlich die enge Beziehung zur benediktinischen Spiritualität – ich habe zu dem „Benedicta“ in Edith Steins Ordensnamen eine andere Auffassung vertreten (H. Klüeting, Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer, Leutesdorf 2004, S. 90, Anm. 85) und vertrete sie auf breiterer Basis wieder in einem 2006 erscheinenden Aufsatz (H. Klüeting, *Teresia Benedicta a Cruce. Theologie der Kreuzesnachfolge* [in der Veröffentlichung aus Anlaß der Einweihung der in den Arkaden von St. Peter in Rom aufgestellten Edith Stein-Statue durch Papst Benedikt XVI. am 11.10.2006]). Azcuy kommt zu dem Ergebnis: „Den religiösen Einfluß der benediktinischen Spiritualität auf Stein könnte man vor allem in zwei Punkten zusammenfassen: zunächst in der Teilnahme am offiziellen Gebet der Kirche als Erweiterung ihres Horizontes, und zweitens in der benediktinischen Regel als Weg zur Gabe der Unterscheidung“ (S. 202). Sie knüpft an Edith Steins kurzen Aufsatz „Sancta Discretio in der Seelenführung“ (Edith Stein Werke [ESW], Bd. XII, S. 193-195) von 1938 an: „Bei Stein ist discretio nicht als eine der bekannten sieben Gaben des Heiligen Geistes anzusehen, sondern als eine neue achte, die wesentlich zu jeder Gabe gehört. ... Wenn Stein auf die Vollendung der Diskretion als ‚Gabe der Weisheit‘ hinweist, betont sie nochmals das Übernatürliche dieser Gabe“ (S. 208).

Christina Kaori Suzawa, „„Unterwegs ad orientem‘: Das letzte Zeugnis Edith Steins“ (S. 227-236), fragt, „ob Stein wußte, welches Schicksal sie erwartete, als sie mit vielen anderen von den Nationalsozialisten Verfolgten aus dem Lager Westerbork geholt und in einem Zug ‚nach Osten‘ transportiert wurde“ (S. 227). Sie erörtert das letzte Lebenszeugnis der Heiligen, den am 7. August 1942 auf dem Bahnhof von Schifferstadt in der Pfalz aus dem Deportationszug geschmuggelten Zettel, der im Original nicht mehr vorhanden ist und von dem wir nur durch Augenzeugen wissen. Nach dem Zeugnis der 1998 gestorbenen Sr. Placida Laubhardt OP von St. Lioba in Freiburg standen auf diesem Zettel die Worte: „Unterwegs ad orientem, Sr. Teresia Benedicta a Cruce. Edith Stein“. Dazu Suzawa: „Was wußte Stein, als sie auf dem erwähnten Zettel ‚Unterwegs ad orientem‘ schrieb? Stein war sich der Gefahr bewußt, in der sie und ihre [leibliche] Schwester Rosa schwebten. Deshalb versuchte sie vom Karmelitinnenkloster in Echt aus, für sich und ihre Schwester in der Schweiz Zuflucht zu finden. ... Daß Stein aber mehr wußte, d.h. daß sie das Schreckliche, das auf sie zukam, vor Augen hatte, scheinen die Worte ‚Unterwegs ad orientem‘ erahnen zu lassen. Wir müssen also annehmen, daß sie kurz vor dem Transport oder auf der Fahrt bis Schifferstadt von ... Gerüchten und Meldungen erfuhr, die ja in bestimmten Kreisen, wohl auch im Jüdischen Rat, bekannt waren“ (S. 231f.). Suzawa gibt eine Deutung des „Benedicta“ in Edith Steins Ordensname, die meiner Deutung (siehe oben) entspricht: „die vom Kreuz Gesegnete“ (S. 235).

Claudia Mariéle Wulf leistet die „Rekonstruktion und Neu-datierung einiger früher Werke Edith Steins“ (S. 249-267). Ihre Gleichsetzung von Edith Steins 1962 unter dem Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ (ESW Bd. VI, S. 137-197) veröffentlichter Arbeit mit einer Schrift „Natur, Freiheit und Gnade“ und deren Datierung auf wahrscheinlich 1920/22 habe ich übernommen (H. Klüeting, Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer, S. 92f., Anm. 103), wenn auch nicht frei von Zweifeln, die ich in einem Aufsatz von 2006 (H. Klüeting, *Teresia Benedicta a Cruce. Theologie*

der Kreuzesnachfolge) anklingen lasse und die sich auf theologische Aussagen in diesem Text stützen, die Edith Stein im Falle der Richtigkeit der Datierung auf 1920/22 erstaunlich früh formuliert hätte.

Der Band enthält außerdem Beiträge von Hans Rainer Sepp („Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte“), Karl Schuhmann („Phänomenologische Bezüge zwischen Alexander Pfänder und Edith Stein“), Peter Volek („Erkenntnistheorie bei Edith Stein“), James G. Hart („Notes on Temporality, Contingency, and Eternal Being: Aspects of Edith Stein’s Phenomenological Theology“), Francesco Tommasi („... verschiedene Sprachen redeten ...“ – Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Steins“), Sophie Binggeli („Die Bedeutung der Hl. Schrift für Edith Stein. Auch im Blick auf unveröffentlichte Texte“) und Michael Linssen („Die Geschichte des ‚Internationalen Edith Stein Instituts Würzburg‘“). Der ausgezeichnete Band gehört zu den unverzichtbaren Grundlagen jeder weiteren Beschäftigung mit Edith Stein.

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

Fördergemeinschaft Theologisches e.V.

Hinweise für die Autoren

Artikel sollen grundsätzlich nur noch in digitalisierter Form (als Word-Datei oder im Dokumentenstandard: Richttextformat bzw. rtf-Datei) als E-mail-Anhang (an: davidberger1@gmx.de) oder auf einer Diskette bzw. CD-Rom eingereicht werden! Gleiches gilt auch für Bildmaterial, für das wir eine Auflösung von möglichst 300dpi benötigen; Bildmaterial kann indes zukünftig auch in Form von Photoabzügen oder Dias zugesandt werden.

Die Anmerkungen sind durchgehend zu nummerieren. Dabei ist bei Literaturangaben auf Vollständigkeit und Verständlichkeit zu achten. Die Fußnotenzeichen sind nur als einfache, hochgestellte Zahl anzulegen (keine Klammern, keine Doppelpunkte o.ä.).

Idealform der Anmerkungen: Vorname und Nachname des Autors (in Kapitälchen), Titel des Werkes (kursiv), Ort und (evtl. Aufl. und) Jahreszahl, Seitenangabe.

Anführungszeichen bitte nur in der gebräuchlichen Form oben und unten, einfach oder doppelt, keine „spitzen“ Anführungszeichen (klammerartig).

Statt drei Punkten als bekanntes Zeichen für die Auslassung von zitierten Texten bitte nur noch die klassische Ellipse verwenden! (ASCII-Zeichen: Alt+0113)

Bei der Absatzformatierung sollen keine Abstände ‘vor’ oder ‘nach’ eingestellt werden.

Wenn Schriftzeichen der griechischen oder anderer Fremdsprachen mittels einer Sonderschrift in den Text eingefügt werden, dann ist unbedingt die ‘Schrift’, d.h. die Datei mitliefern, auch wenn dies eine Windows-Standardschrift ist.

Bitte bei der Dokumentenerstellung nur eine einheitliche Formatvorlage benutzen bzw. beim Hineinkopieren aus Fremdvorlagen die Formatvorlagen vereinheitlichen.

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.