

INHALT DES JAHRGANGS 1986

Trierer Theologische Zeitschrift 1986

PASTOR BONUS

95. Jahrgang



V 106

1986 P 1582

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer
Theologische Zeitschrift
1986

PASTOR BONUS

37. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
und Prof. Dr. Heribert Schützeichel
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1986

I. Aufsätze

BOHLEN, Reinhold: Zur Sozialkritik des Propheten Amos	282 – 301
COURTH, Franz: Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch	38 – 53
FISCHER, Norbert: Vom Nutzen der Metaphysikkritik. Kants Stellungnahme zu den „Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion“	13 – 27
FROHNHOFEN, Herbert: „Forma“ und „forma Petri“. Anmerkungen zu ihrer Bedeutungsgeschichte bis zu Papst Leo dem Großen	208 – 217
HAUBST, Rudolf: Die „Bibliotheca trinitariorum“ und die Leitidee der „analogia Trinitatis“	28 – 37
HEINZ, Andreas: „Es ist ein Ros entsprungen.“ Zur Provenienz und Textgeschichte eines ökumenischen Weihnachtsliedes	253 – 281
KÖNIG, Ingemar: Theoderich der Große und die Kirche S. Stefano zu Verona ...	132 – 142
LESCH, Karl Josef: „Ehe ohne Trauschein“ – eine Herausforderung für die christliche Ehe	182 – 191
NAWROTH, Edgar: Philosophie und Technik. Zur Problematik der „Denkmaschine“ im Computer-Zeitalter	1 – 12
OCKENFELS, Wolfgang: Pflicht zur Arbeit – Recht auf Arbeit. Überlegungen auf dem Hintergrund der Arbeitslosigkeit	85 – 97
SCHMITZ, Heribert: Habilitation und Berufung von Nichtpriestern zu Hochschullehrern der Katholischen Theologie	319 – 330
SCHÜSSLER, Werner: Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung	192 – 207
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Die Bedeutung der Auferstehung Christi	98 – 114
WERWEYEN, Hansjürgen: Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie Karl Rahners	115 – 131
WIELAND, Georg: Wissenschaftliche Rationalität und Ethik	302 – 318
WOLBERT, Werner: Die Goldene Regel und das ius talionis	169 – 181

II. Kleinere Beiträge

HEINZ, Andreas: Odo Casel als Mitarbeiter am „Pastor bonus“	227 – 229
WEBER, Helmut: Zum Urteil über die In-Vitro-Befruchtung. Wie in dieser Frage angemessen argumentieren?	218 – 226

WEIER, Reinhold: Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag 1985	54 – 64
--	---------

III. Neue theologische Literatur

ALAND, Kurt: Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken (Sausser)	248
ALTHAUS, Heinz (Hrsg.): Kirche – Ursprung und Gegenwart (Sausser)	240 – 241
BÄTZING, Georg: Die Eucharistiefeier als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (Weier)	331
BAMBERG, Corona: Was Menschsein kostet (Sausser)	79
BASILIIUS VON CAESAREA: Mahnreden – Mahnwort an die Jugend und drei Predigten (Sausser)	163 – 164
BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren (Sausser)	150 – 151
BEINERT, Wolfgang – PETRI, Heinrich (Hrsg.): Handbuch der Marienkunde (Sausser)	244 – 245
BELTING, Hans: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter (Sausser)	241
BIBLIA PAUPERUM-APOKALYPSIS (Sausser)	72
BORGOGNO, C. – GANDOLFO, G.: Gebete der Kirchenväter (Sausser)	246 – 247
BORSE, Udo: Der Brief an die Galater (Schmahl)	145 – 146
BUCHHEIM, Fides: Der Gnadenstuhl – Darstellung der Dreifaltigkeit (Sausser)	331
CASSIAN, Johannes: Ruhe der Seele – Einweisung in das christliche Leben III. (Sausser)	239
CODEX BENEDICTUS (Sausser)	70 – 71
CODEX GUTA-SINTRAM (Sausser)	245 – 246
COWEN, Painton: Die Rosenfenster der gotischen Kathedralen (Sausser)	235 – 236
CYRILL VON ALEXANDRIEN: Über den rechten Glauben – Memorandum an den Kaiser; Drei Briefe; Erklärung des Glaubensbekenntnisses (Sausser)	164
DANN, Otto (Hrsg.): Religion – Kunst – Vaterland: Der Kölner Dom im 19. Jhd. (Sausser)	66 – 67
DAS GRADUALE VON ST. KATHARINENTAL (Sausser)	237
DAS HEIDELBERGER SCHICKSALSBUCH (Sausser)	73

DAS „SCHWARZE GEBETBUCH“ (Sauser)	68–69
DAS STUNDENBUCH VAT. ROSS. 94 (Sauser)	71–72
DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Einführung in die christliche Archäologie (Sauser)	67
DE LUBAC, Henri Kardinal: „Du hast mich betrogen, Herr!“ (Sauser)	162–163
DE LUBAC, Henri Kardinal: Zwanzig Jahre danach (Schützeichel)	149
DER FRIEDE UNTER DEN RELIGIONEN NACH NIKOLAUS VON KUES (Reinhardt)	148–149
DER MALER HEINZ HINDORF (Sauser)	246
DIE BIBLIA PAUPERUM (Sauser)	72–73
DIE COSMOGRAPHIA DES CLAUDIUS PTOLEMÄUS (Sauser)	72
DUFT, Johannes – SCHNYDER, Rudolf: Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek St. Gallen (Sauser)	247
DURLIAT, Marcel: Romanische Kunst (Sauser)	151–152
EPHRÄM DER SYRER: Reden über den Glauben – Ausgewählte nisibenische Hymnen (Sauser)	240
ERLANDE-BRANDENBURG, Alein: Gotische Kunst (Sauser)	244
EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON Bd. 1, Lieferung 2 (Schützeichel)	149–150
FEUCHTMÜLLER, Rupert – HUBMANN, Franz: Der unbekante Dom – St. Stephan in Wien (Sauser)	243–244
FISCHER, Balthasar: Dich will ich suchen von Tag zu Tag (Haag)	231
FRANK, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche (Sauser)	246
FROSSARD, André: Wenn Steine reden – Das Evangelium nach Ravenna (Sauser)	332
FURGER, Franz: Was Ethik begründet (Beutter)	65–66
GAUTHIER, Marie-Madeleine: Straßen des Glaubens (Sauser)	152–153
GEBETBUCH KARLS DES KÜHNEN VEL POTIUS. DAS STUNDENBUCH DER MARIA VON BURGUND (Sauser)	153
GENN, Felix: Trinität und Amt nach Augustinus (Schützeichel)	231
GILLEN, Otto (Hrsg.): Herrad von Landsberg – Hortus Deliciarum (Sauser) ...	74–75
GORITSCHewa, Tatjana: Von Gott zu reden ist gefährlich (Sauser)	236–237
GOTT, DER EINZIGE (Bohlen)	143–145

GREGOR DER GROSSE: Homilien zu Ezechiel (Sauser)	155
GREGOR VON NAZIANZ: Reden: Über den Frieden; Über die Liebe zu den Armen (Sauser)	77–78
GRIMME, Ernst Günther: Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen (Sauser)	235
HARLFINGER, D. / REINSCH, D. / RODERICH-SONDERKAMP, J.: Specimina Sinaitica (Sauser)	159–160
HEISER, Lothar: Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche (Sauser)	67–68
HIERONYMUS: Briefe – Über die christliche Lebensführung (Sauser)	77
HUTZ, Ferdinand: Das Vorauer Evangeliar (Sauser)	75–76
JOHANNES DIETENBERGER OP: Phimostomus scriptuariorum Köln 1532 (Schütz- ichel)	149
JOSUA-ROLLE (Codex Vaticanus Ms. Pal. graec. 431) (Sauser)	157–158
KAHSNITZ, R. / MENDE, U. / RÜCKER, E.: Das Goldene Evangelienbuch von Echternach (Sauser)	73–74
KLEIN, Peter: Endzeiterwartung und Ritterideologie (Sauser)	156–157
KLEMENS VON ALEXANDRIEN: Welcher Reiche wird gerettet werden? (Sauser)	162
KLEMM, S. / PETROWSKI, F. / WURSTER, G.: Deine Nähe, meine Grenzen (Ham- mers)	150
KNAURS GROSSER BIBELFÜHRER (Bohlen)	230
KRÜGER, H. / LÖSER, W. / MÜLLER-RÖMHELD, W.: Ökumene-Lexikon (Sauser)	158–159
LEO DER GROSSE: Reden – Zu den Mysterien des Kirchenjahres (Sauser)	239–240
LES TRÈS RICHES HEURES DU DUC DE BERRY (Sauser)	237–238
MAIER, Eugen: Einigung der Welt in Gott (Sauser)	155–156
MÜNSTERER, Hanns Otto: Amulettkreuze und Kreuzamulette (Sauser)	157
NICOLAI DE CUSA Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelber- gensis ad codicum fidem edita. XVI: Sermones I. Fasciculus 4: Sermones XXII–XXVI (Reinhardt)	147–148
NOMURA, Yushi: Vom Anzünden des göttlichen Feuers (Sauser)	153
PFISTER, Peter – RAMISCH, Hans: Die Frauenkirche in München (Sauser)	234

PLATZECK, Erhard-Wolfram OFM: Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi (Reinhardt)	146
RAHNER, Hugo: Der spielende Mensch (Sausser)	156
RAHNER, Hugo: Griechische Mythen in Christlicher Deutung (Sausser)	242
RICHARDS, Jeffrey: Gregor der Große (Sausser)	79 – 80
ROMBOLD, Günter / SCHWEBEL, Horst: Christus in der Kunst des 20. Jhd. (Sausser)	76
ROVIRA, German (Hrsg.): Der Widerschein des Ewigen Lichtes (Sausser)	242 – 243
RUDOLF VON EMS: Weltchronik – DER STRICKER: Karl der Große (Sausser)	238
RUF, Gerhard: Christ ist geboren (Sausser)	74
RUPPRECHT, Bernhard / MÜLBE VON DER, Wolf Christian: Die Brüder Asam – Sinn und Sinnlichkeit im bayerischen Barock (Sausser)	160 – 161
RUSTER, Thomas: Sakramentales Verstehen (Hilberath)	232
SAKRAMENTAR VON METZ (Sausser)	158
SALVIAN VON MARSEILLE: Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius (Sausser)	78
SCHATZKUNST TRIER: Treveris Sacra – Kunst und Kultur in der Diözese Trier (Sausser)	234
SCHNEIDER, Gerhard: Lukas, Theologe der Heilsgeschichte (Schmahl)	145
SCHÖNBORN, Christoph: Das Geheimnis der Menschwerdung (Sausser)	154
SCHÖNBORN, Christoph: Die Christus-Ikone (Sausser)	247 – 248
STOCKMEIER, Peter: Glaube und Kultur – Studien zur Begegnung von Christentum und Antike (Sausser)	69 – 70
SUDBRACK, Josef: Kreuzgänge – Ordnungen des Lebens (Sausser)	78 – 79
THOMAS VON AQUIN: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe (Reinhardt)	146 – 147
THON, Nikolaus: Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche (Sausser) ..	78
ULRICH, Anna: Kain und Abel in der Kunst (Sausser)	232 – 233
UNTERKIRCHER, Franz: König Wenzels Bibelbilder (Sausser)	152
WARE, Kallistos: Der Aufstieg zu Gott (Sausser)	80

WEIMER, Alois: König und Schmerzensmann (Sausser)	77
WELTKARTE DES ANDREAS WALSPERGER (Sausser)	151
WOECKEL, P. Gerhard: Franz Ignaz Günther – der große Bildhauer des bayerischen Barock (Sausser)	161 – 162
ZIEGLER, Charlotte: Das Stundenbuch Cod. 406 des Stiftes Zwettl (Sausser)	154

1. April 1986

CS

N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Edgar Nawroth, Trier
Philosophie und Technik

Norbert Fischer, Wiesbaden
Metaphysikkritik

Rudolf Haubst, Trier
Analogia trinitatis

Franz Courth, Vallendar
Maria im ökumenischen Gespräch

Reinhold Weier, Trier
Veritati catholicae

Heft 1
Januar, Februar, März 1986
95. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Edgar Nawroth: Philosophie und Technik. Zur Problematik der „Denkmaschine“ im Computer-Zeitalter	1 – 12
Norbert Fischer: Vom Nutzen der Metaphysikkritik. Kants Stellungnahme zu den „Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion“	13 – 27
Rudolf Haubst: Die „Bibliotheca trinitariorum“ und die Leitidee der „analogia Trinitatis“	28 – 37
Franz Courth: Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch	38 – 53
Kleinerer Beitrag:	
Reinhold Weier: Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag 1985	54 – 64
Besprechungen	65 – 80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Edgar Nawroth OP, Füchteler Straße 72, 2848 Vechta (OLDB.)

Prof. Dr. Norbert Fischer, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Prälat Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mercatorstraße 11, 6500 Mainz-Marienborn

Prof. P. Dr. Franz Courth SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar

Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenpütz 10, 5500 Trier

Beilagenhinweis: Diesem Heft ist eine Beilage des Paulinus-Verlages, 5500 Trier, beigelegt.

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngst 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

In der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Philosophie und Technik

Zur Problematik der „Denkmaschine“ im Computer-Zeitalter*

Norbert Wiener († 1964), der geistige Vater der modernen Kybernetik, sah das eigentliche Ziel der modernen Computer-Technik darin, den Menschen von zeitraubenden mechanischen Arbeiten zu entlasten, um ihn für die wirklich schöpferischen Aufgaben, die ihm von keiner Maschine abgenommen werden können, freizustellen.

Dieses humanitäre Ziel, mit Hilfe des Computers immer mehr den „menschwürdigen Einsatz des Menschen“¹ zu ermöglichen, ist jedoch nur zu erreichen, wenn die revolutionierende Bedeutung dieses Gerätes, mit dem das „kybernetische Zeitalter“ eingeleitet wurde, in das Selbstverständnis und die Arbeitsethik des eigenschöpferischen Menschen voll integriert wird.

Wie die Auseinandersetzungen über die Licht- und Schattenseiten der fortschreitenden Automation bestätigen, ist das aktuelle Problem „Mensch und Maschine“ bisher keinesfalls zufriedenstellend gelöst.

Die folgenden Ausführungen gruppieren sich um zwei Schwerpunkte:

Ich beginne mit einer zeitkritischen Analyse der gegenwärtigen neomaterialistischen Provokation im technologischen Bereich; sie läuft auf die grundsätzliche Leugnung des Wesensunterschiedes zwischen der anorganischen Materie, dem organischen Leben und der Realität des Geistes hinaus.

Im 2. Teil wird dieser alten Herausforderung in neuem Gewand die These von der absoluten metaphysischen Vorrangstellung des Menschen in der Maschinenwelt gegenübergestellt, wie sie die seinsrealistische Philosophie aristotelisch-thomistischer Prägung formuliert und verteidigt.

Zunächst also:

1. *Die neomaterialistische Herausforderung im technologischen Bereich heute*

Eine Bedrohung ganz eigener Art, die den Menschen unserer Tage in den tieferen Schichten seines Selbstverständnisses und seiner Selbstwertung trifft,

* Umgearbeitete Kurzfassung einer Drucklegung in der Neuen Ordnung 1977, 81 – 96, 173 – 183.

¹ W. R. FUCHS: Knaurs Buch der Denkmaschinen. Informationstheorie u. Kybernetik. München-Zürich 1968, 321.

liegt in der immer deutlicher werdenden technologisch, literarisch und künstlerisch unterbauten und mit dem Nimbus der Fortschrittlichkeit umgebenen Mythologisierung des technischen Fortschritts.

Diesem eigenartigen Zeichen der Zeit liegt die geschichtlich belegbare Tatsache zugrunde, daß der schöpferische Mensch nicht selten der Versuchung erliegt, Ergebnisse der eigenen Schaffenskraft aus dem menschlichen Kausalzusammenhang herauszulösen und zu verselbständigen. Mit anderen Worten: Der Mensch beugt sich vor dem Werk seiner eigenen Hände, insofern eines Tages das von ihm Geschaffene als eine übermenschliche Wirklichkeit begriffen und respektiert wird.

Es handelt sich bei dieser Art Mythisierung nicht etwa nur um eine bildhaft-symbolisierende Ausdrucksweise, sondern durchweg um einen ernst gemeinten Versuch ideologisch-weltanschaulicher Prägung mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit, im Grunde also um ein philosophisches Problem.

Ein bemerkenswertes Beispiel dieser Art Verselbständigung zwischenmenschlicher Wirkzusammenhänge bieten in der Gegenwart die Überlegungen des Pariser Prof. P. Berteaux. Er beschreibt gesellschaftliche Prozesse im Rahmen bestimmter Organisationen des technischen Bereichs². Diese sind in seinen Augen „neue Wesen“, die für das „neotechnische Zeitalter“ so charakteristisch wie die Pflanzen für das Pflanzenreich oder die Tiere für das Tierreich seien. Er fragt sich, wie diese „Individuen des neuen Reiches“ genannt werden sollen, ob: Organismen, Organisationen, Aggregate, Integrate, Apparate oder sonstwie. Er entscheidet sich für die Bezeichnung Apparate und versteht darunter jeweils eine „Symbiose, in der die drei Elemente integriert sind: Mensch, Maschine und Methode“³. Die gelungene, wohlintegrierte lebensfähige Synthese dieser drei Elemente, unter denen die Methode oder Technik oder Tradition als nichtmaterielles Element die Symbiose erst lebensfähig mache, ist für diese „neue Form von Individuen“ konstitutiv. Sie seien wie auf den vorhergegangenen Stufen der biologischen Organisation daran zu erkennen, „daß sie jeweils ein einheitliches, in sich geschlossenes Ganzes sind, daß sie entstehen, leben, sterben und verwesen und daß sie fortpflanzungsfähig sind“. Als Beispiele für diese neuartigen Apparatewesen führt Berteaux eine Armee mit ihrem gesamten Personal und Material, ihrer Taktik und Strategie, oder ein Schiff mit seiner Mannschaft, seinen Geräten und seiner Nautik an⁴.

Bezeichnend für diese übermenschlichen Wesenheiten mit eigenen Wachstumsgesetzen und Fortpflanzungsmöglichkeiten⁵ ist jedenfalls, daß der Mensch in ihnen nur eine untergeordnete Rolle spielt. Er hat lediglich das „Substrat“

² P. BERTEAUX: Maschine, Denkmaschine, Staatsmaschine. Entwicklungstendenzen der modernen Industriegesellschaft, in: Bergedorfer Protokolle, Bd. II (1963), 8 ff.

³ A. a. O. 13 ⁴ A. a. O. 14 f. ⁵ A. a. O. 27

bzw. die „Infrastruktur“ zu bieten, ohne die „die Maschine . . . nicht gedeihen kann“⁶, während die Technik als „nichtmaterielles Element“ die Funktion des eigentlichen Lebensprinzips übernimmt⁷.

Auf den Einwand, zwischen dieser visionären Symbiose aus „Fleisch und Blech“⁸ und der biologischen Symbiose bestehe doch insofern ein wesentlicher Unterschied, als in der ersteren primär nur der Mensch ein Lebewesen sei, während die Maschine, Technik oder Methode kein Eigenleben hätten, antwortet Berteaux mit einem „vielleicht“: vielleicht seien wir an einem Punkt angelangt, wo die Biologie ihre überlieferten Begriffe zu revidieren und zu erweitern hätte, um die neuen Phänomene einzugreifen⁹.

Die Zukunftsvisionen von Berteaux sind insofern aufschlußreich, als sie das Kernproblem derartiger Mythenbildungen aufdecken: die unverkennbar materialistisch-technologisch begründete Anthropologie, die ihnen zugrunde liegt. Nach Berteaux wird möglicherweise dem Menschen von der Maschine eines Tages auch noch die Substrat-Funktion genommen. Wie er berichtet, sollen in Amerika schon theoretische Forschungen über die eigene Fortpflanzungsfähigkeit sowie über die Aussichten einer positiven Mutation in der Erbfolge der Maschine angestellt werden. Seiner Ansicht nach sollen uns diese „interessanten“ Aspekte „gerade darauf aufmerksam machen, daß der Unterschied zwischen Lebewesen und Maschine darin besteht, daß das Lebewesen nur ihm selbst ähnliche Wesen erzeugt, wohingegen die Maschine diesem Zwang nicht unterliegt und bessere, kompliziertere Maschinen erzeugen kann, als sie selbst eine ist“¹⁰. Offenbar will Berteaux mit diesem Werturteil zumindest im genetischen Bereich die Überlegenheit der personifizierten Maschine gegenüber Lebewesen zum Ausdruck bringen.

Berteaux' materialistisch geprägte Anthropologie erhält gegenwärtig bemerkenswerte Unterstützung durch den französischen Molekularbiologen und Nobelpreisträger Jacques Monod¹¹. Dessen biologischer Materialismus, verstanden als Grundlage eines angeblich „neuen“ rational-biologistischen Humanismus mit der Tendenz zu einem rein pragmatischen Lebensstil ohne jegliche verbindliche Sinndeutung, hat nicht nur in Fachkreisen sensationelles Aufsehen erregt.

Eine spezifische Art Faszination aufgrund erstaunlicher Leistungen der modernen Maschinenwelt hat heutzutage offensichtlich auch im Lager der Technologen und Journalisten um sich gegriffen. Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, daß symbolhaft für die gegenwärtige „dritte technische Revolution“ insgesamt die elektronischen Datenverarbeitungsmaschinen auf

⁶ A. a. O. 15 f. ⁷ A. a. O. 13 ⁸ A. a. O. 13 ⁹ A. a. O. 28 ¹⁰ A. a. O. 15.

¹¹ JACQUES MONOD: Zufall und Notwendigkeit. München 1971. – Dazu kritisch: W. Hoeres: Die Sensation des neuen Materialismus, in: D. T. 97/1972.

dem besten Wege sind, zum überragenden Mythos der nahen Zukunft zu werden. Da ist nicht nur die Rede von „Elektronengehirnen“, „Denkmaschinen“ und „maschinellem Intelligenz“: der Computer nimmt sogar Gestalt an als der „vierte Sozialpartner“, der neben die Arbeitgeber, Gewerkschaften und den Staat getreten sei¹².

Der Bestsellerautor K. Steinbuch äußert sich in bezug auf den Computer, es könne eines Tages Maschinen geben, die aus der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt sich selbst in ihrer Konstruktion und in ihrem Programm so abändern, daß sie vielleicht eines Tages Bewußtsein haben werden wie der Mensch¹³. Die Bewußtseinsfrage, die mit der Möglichkeit einer Selbstentwicklung der Maschine verbunden wird, ist für Steinbuch zumindest „vorläufig, möglicherweise sogar endgültig nicht beantwortbar“¹⁴.

Was die umstrittene Verwendung des Begriffes „Intelligenz“ im technischen Bereich betrifft, hat nach Steinbuchs Meinung die grundsätzliche Ablehnung einer Übertragung dieses Begriffsinhaltes aus der menschlichen Sphäre auf die Maschinenwelt, wie sie B. Hassenstein kritisch gegen Steinbuch vertritt¹⁵, „recht delikate Gründe“. Steinbuch sieht in Hassensteins Negierung nichts anderes als die „hochmütige Überbewertung des eigenen Verhaltens und seiner daraus folgenden Ausklammerung aus dem als erforschbar betrachteten Naturgeschehen“ (K. Lorenz). Dem Menschen diesen spezifischen Begriff vorbehalten zu wollen, ist für Steinbuch ein Beweis für „Hinterwelt“. Eines ihrer wichtigsten Kennzeichen besteht angeblich darin, „menschliche Existenz zu überhöhen, zu mystifizieren, aus dem Bereich des rational Verstehbaren herauszunehmen, gewissermaßen einen wissenschaftlichen Podest für uns Menschen zu bauen“. Wer sich dazu hergibt, „an diesem Podest mitzubauen“, ist nach Steinbuch Ideologe¹⁵.

Von grundsätzlicher Bedeutung ist wiederum die Tatsache, daß auch in Steinbuchs Thesen das Verhältnis Mensch – Maschine in der tieferen Schicht eines materialistischen Menschenbildes anvisiert wird¹⁶. Die Frage, ob es wissenschaftlich vertretbar ist, menschlich-geistige Wesensverhalte wie: Bewußtsein, Denken, Intelligenz, oder Grundbegriffe der biologischen Sphäre

¹² G. SCHNEIDER: Der vierte Sozialpartner, in: Handelsbl. 50/1968.

¹³ Zit. bei G. FREY: Beseelte Maschinen? Wie sich der Mensch von seinen Produkten unterscheidet, in: Rh. Merk. 214/1968, 13. K. STEINBUCH: Überlegungen zu einem hypothetischen cognitiven System, in: Information u. Kommunikation. Referate u. Berichte der 23. Intern. Hochschulwochen, Alpbach 1967. Hrsg. S. Moses, München-Wien 1986, 58.

¹⁴ K. STEINBUCH: Falsch programmiert. Stuttgart 1986, 94.

¹⁵ A. a. O. 93.

¹⁶ B. Hassenstein: Biologische Kybernetik. Heidelberg 1965; zit. b. K. STEINBUCH, a. a. O. 95 f.

wie etwa: Leben, Selbstentwicklung, Mutation, Erbfolge, in eindeutiger (univoker) Aussageweise auf die leblose Maschinenwelt zu übertragen, wird heute von nicht wenigen Wissenschaftlern in Ost und West bejaht. Sie wenden sich damit in wissenschaftlich formuliertem Frontalangriff gegen überlieferte, aber als veraltet hingestellte Grundanschauungen einer geistgeprägten Geschichtsauffassung und Weltwertung.

Dieser Angriff läßt sich auf die Formel bringen: physikalisch-chemische Erklärung des Lebens, der Intelligenz und der Geistigkeit.

K. Steinbuch, der sich selbst zu dieser Gruppe rechnet, charakterisiert ihr Arbeitskonzept als ein „monistisches“ und „materialistisches“ in seinem Buch „Automat und Mensch“ mit folgenden Worten und zwar ausdrücklich als „These der Kybernetik“: „Es wird angenommen, daß das Lebensgeschehen und die psychischen Vorgänge aus der Anordnung und physikalischen Wechselwirkung der Teile des Organismus im Prinzip vollständig erklärt werden können¹⁷.“

Wenn heute über die Möglichkeit der Entstehung intelligenter Wesen im Weltraum unter Fachleuten diskutiert werde, dann ausschließlich in der Sprache der Physik, Chemie und Molekularbiologie, so Steinbuch. Davon, daß ernsthafte Forscher auf dem Gebiet der Genetik oder Exobiologie irgendwo für die Existenz oder das Entstehen des Lebens und der Intelligenz andere als physikalische Ursachen verantwortlich machten, sei gar keine Rede. Wer im Kreise forschender Wissenschaftler andere als physikalisch erklärbare Ursachen in die Diskussion brächte, würde nicht ernst genommen werden¹⁸.

Die traditionelle Denkposition auch unserer Philosophie zu diesen Grundfragen entspricht nur noch, wie Steinbuch sich ausdrückt, der Einstellung von „etwas hinterweltlerisch aufgeladenen“ zurückgebliebenen Philosophen, die in erster Linie „für die miserablen Züge unserer Philosophie“ heute¹⁹ verantwortlich zu machen seien.

Der skizzierten monistisch-materialistischen Argumentation, die den Fragenkomplex „Mensch und Denkmaschine“ miteinbezieht, wird im nun folgenden 2. Teil die These der aristotelisch-thomistischen Philosophie gegenübergestellt. Sie verteidigt in ihrer Anthropologie

2. Die absolute metaphysische Vorrangstellung des Menschen in der Maschinenwelt

Dieser Respekt vor der Sonderstellung des Menschen in der Welt der Automaten, die von ihm selbst geschaffen wurden, ist weder ein Zeichen

¹⁷ 3A Berlin 1965, 9.

¹⁸ Falsch programmiert 95 f.

¹⁹ A. a. O. 94.

hochmütiger Überbewertung seiner selbst noch ein Beweis mystifizierender Überhöhung der menschlichen Existenz, was Steinbuch behauptet²⁰, sondern lediglich die logische Folgerung aus überpositiven Denkvoraussetzungen.

Zu diesen Prämissen gehören

- das philosophische Kausalitätsprinzip;
- die philosophische Bestimmung des organischen Lebens;
- die seinsrealistische Erkenntnistheorie.

Wegen der nur begrenzt zur Verfügung stehenden Zeit können die genannten philosophischen Prämissen nur umrißhaft angedeutet werden.

a) *Das philosophische Kausalitätsprinzip*

Im Unterschied zur rein physikalischen Kausalitätsauffassung liegt diesem Prinzip der entscheidende Sachverhalt zugrunde, daß der schöpferische Einfluß der Ursache auf die Wirkung zwischen beiden eine reale Beziehung und zwar die der wirklichen Abhängigkeit begründet.

Daraus ergibt sich von selbst, daß jede Instrumentalursache stets einer Hauptursache bedarf, die sie installiert, bewegt und auf ein bestimmtes Ziel hinlenkt. Das Werkzeug hat, philosophisch ausgedrückt, von sich aus zu der hervorzubringenden Wirkung keine Proportion, es bedarf dazu vielmehr einer übergeordneten, der Wirkung entsprechenden ursächlichen Kraft. Aus der begrifflichen Analyse des philosophischen Kausalitätsprinzips wird ersichtlich, daß die Vorrangstellung des schöpferischen Menschen in der Welt der Automaten seinslogisch und zwar durch das absolute existenzielle Abhängigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Maschine begründet ist. Dieser Sachverhalt entspricht dem intendierten Werkzeugcharakter der gesamten Maschinenwelt im Dienste des Menschen.

Das heißt mit anderen Worten: Auch der modernste Computer ist nach wie vor in sich nur totes Instrument, das ausschließlich das zu leisten vermag, was der Mensch als Hauptursache ihm zu leisten eingibt, indem er ihn laufend programmiert, voll integriert und auslastet. Die überraschenden quantitativen Ergebnisse einer vollintegrierten Apparatur dieser Art heben dieses seinshafte Abhängigkeitsverhältnis keinesfalls auf.

Computerleistungen erhalten also nicht schon deshalb eine neue übermenschliche Qualifikation, weil sie aufgrund fortschreitender Programmierung und Anreicherung das physische Fassungsvermögen des menschlichen Intellekts und Gedächtnisses übersteigen. Die Spekulation auf einen selbsttätigen Umschlag von der Quantität in eine neue, seinsmäßig wesentlich höhere

²⁰ A. a. O. 94 f.

Qualität ist für den Bereich metaphysischer Problemstellungen denkunmöglich.

Die evolutionistische Theorie vom absoluten stufenlosen Werden ohne ein erstes, transzendentes Wirkprinzip und von der immanent-automatischen Entwicklungstendenz niederer Seinsstufen zu höheren erweist sich, an den Prinzipien der Kausalitätsphilosophie gemessen, als ein unbegründbares Postulat. Auf diesem Wege lassen sich die aus dem Werden und Vergehen sich ergebenden Fragen nicht beantworten, worauf übrigens bereits Aristoteles hingewiesen hat.

Damit ist bereits das Notwendige zu der Unterstellung gesagt, Computer-Hochleistungsmaschinen könnten zu irgendeinem Zeitpunkt künftiger Entwicklung in der Lage sein, von sich aus den Maschinenstatus zu überwinden und ausgesprochen geistbetonte oder biologische Funktionen zu erfüllen. Eine derartig tiefgreifende, selbsttätige Veränderung anorganischer Materie mit dem Ergebnis einer grundlegenden Typenveränderung und völlig andersartigen Grundorganisation, die einer autogenen Personifizierung lebloser Maschinen gleichkäme, ist rational weder begründbar noch erforschbar, sondern ebenfalls ein apriorisch-ideologisches Postulat. Es stellt aus der Sicht der Kausalitätsphilosophie einen Widerspruch in sich dar.

b) *Philosophische Bestimmung des organischen Lebens*

Die materialistische Theorie von der physikalisch-chemischen Erklärung sämtlicher Lebensbewegungen, die die biologische Fortpflanzungsmöglichkeit der Maschine miteinschließt, ist auch von der Naturmetaphysik aufgegriffen und beantwortet worden. Die Schwerpunkte der naturphilosophischen Gegenargumentation liegen in der Analyse der organischen Funktionsabläufe und der inneren Zielausrichtung lebender Organismen.

Das Hauptargument gegen die mechanistisch-chemische Ursprungserklärung des Lebens liegt im Hinweis auf die allen lebendigen Organismen innewohnende Tendenz zur strukturell und funktional gegliederten Ganzheit. Ausschlaggebend ist nicht so sehr die Struktur, als vielmehr die alle Organglieder durchpulsende, in Gesamtfunktionen sich äußernde Ganzheitsaktivität. Sie zeigt sich besonders deutlich im naturhaften Entwicklungsdrang aller Keime wie auch Keimteile zum Vollorganismus.

Nach seinsrealistischer Auffassung setzt die offenkundige organische Ganzheitstendenz, die physikalisch nicht zu erklären und auch nicht künstlich zu installieren ist, einen stoffunabhängigen, autonomen Ursprungs- und Ganzheitsfaktor, einen immateriellen substanziellen Träger, Lebensprinzip

²¹ S. SCHMIDT: Maschine und Bewußtsein. Taggsber. Rhein. Merk 2/68, 13.

genannt, voraus. Er ist für jeden Organismus einzig, durch Teilungsvorgänge gewissermaßen zu vervielfältigen, keinesfalls aber maschinell zu erklären. Er bedingt die übrigen organischen Vitalfunktionen der Fortpflanzung, der Keimentwicklung und Vererbung, des Zweckverhaltens und Vergehens.

Was die Verwendungsmöglichkeit des Computers betrifft, ist zunächst hervorzuheben, daß nur Funktionen von Menschen „simuliert“, d. h., nachgestaltet werden können, und zwar nur solche mit Modellcharakter²¹. Das will besagen, nur diejenigen geistigen Vorgänge lassen sich im elektronischen Gerät nachbilden, die genau beschreibbar und zugleich „rationalisierbar“, d. h. in exakte logische Schritte aufzugliedern sind. Dazu gehört in erster Linie das Rechnen des Menschen, ferner nur jene menschlichen Verhaltensweisen, deren nähere Umstände genauso vorgegeben und begrenzt sind, wie sie etwa die Experimentalpsychologie in ihren Versuchen zur Triebforschung künstlich herstellt.

Komplexes, nicht auf bestimmte Situationen begrenzbares Verhalten z. B., wie es gerade für den Menschen charakteristisch ist, der erfahrungsgemäß auf unvorgesehene Umstände zweckmäßig und originell zu reagieren in der Lage ist, läßt sich weder simulieren noch programmieren.

Diese Grenze ist im Grunde vom pulsierenden, nicht-meßbaren Leben selbst gezogen. Zweifellos hat uns die moderne Kybernetik durch die Simulation bestimmter Vorgänge instruktive Aufschlüsse über das organische Substrat und die Funktionsabläufe menschlicher Denk- und Verhaltensweisen vermittelt, der Erklärung des Lebensgeschehens selbst sind wir dadurch jedoch keinen Schritt nähergekommen. Es wäre jedenfalls ein verhängnisvoller Kurzschluß, wie Fues zu Recht betont, aufgrund gewisser Funktionsähnlichkeiten zwischen Mensch und Maschine die Funktionsanalogie für eine Wesensanalogie zu halten²².

c) *Die seinsrealistische Erkenntnistheorie*

Nach der Grenzziehung zwischen organischem Leben und anorganischer Bewegung bleibt noch die Frage offen, ob ein wesentlicher Unterschied auch zwischen dem geistigen Bereich und dem der organischen und anorganischen Natur, wie er von der seinsrealistischen Philosophie behauptet wird, anzunehmen ist. Nach K. Steinbuchs Überzeugung scheint es auf keinen Fall erwiesen oder auch nur wahrscheinlich zu sein, daß zur Erklärung geistiger Funktionen Voraussetzungen gemacht werden müssen, die über die Physik hinausgehen²³.

²² Taggsber. a. a. O. 13.

²³ K. STEINBUCH: Automat u. Mensch. 3A Berlin 1965, 2, 394, 404.

Konfrontieren wir die materialistische Erklärungsformel geistiger Vorgänge mit der Problemstellung „Mensch und Denkmaschine“, dann rückt der Begriff des Denkens von selbst in den Mittelpunkt der weiteren Untersuchung. Nicht nur die in Betracht gezogenen Bewußtseins- und Intelligenzakte, sondern ebenso auch alle sonstigen eigenschöpferischen Leistungen des Computers setzen notwendig eigenständiges Denken voraus. Die Kernfrage, die in bezug auf die künftige Rolle des Computers Beunruhigung ausgelöst hat, lautet dann: Ist die Denkfähigkeit von vornherein als ein Reservat des menschlichen Geistes zu respektieren oder ist sie im ursprünglichen Sinn auch auf „Elektronengehirne“, „Denkmaschinen“ oder „Lernautomaten“ übertragbar? Der Erkenntnisrealismus stützt seinen Nachweis für die Immaterialität des Denkens auf die verschiedenartigen Teilfunktionen der Denktätigkeit, die sich durch die theoretische Analyse des Erkenntnis- und Denkaktes verdeutlichen lassen.

Denken setzt demnach voraus: Abstraktion – Reflexion – Assoziation.

Es ist im folgenden zu zeigen, daß diese drei Funktionen aufgrund ihres spontan-eigenschöpferischen Charakters nicht für die Computer-Sprache simuliert, geschweige denn vom Computer selbst eigenständig nachvollzogen werden können.

Denken als Abstraktion:

Im Unterschied zur reinen, an der Oberfläche der sichtbaren Dinge haftenden Wahrnehmung ist das Denken selbst als eine Erkenntnisweise zu bestimmen, die tiefer in die Wahrnehmungswelt einzudringen sucht, insofern sie auf die Erfassung unanschaulicher Wesensverhalte und Sinnzusammenhänge gerichtet ist.

Dieser Auffassung gemäß hat der Erkenntnisakt den Charakter einer geistigen Zeugung durch den Erkennenden selbst. Das erkennende Subjekt verhält sich zum Erkenntnisgegenstand zunächst aufnehmend, um dann durch eigene Tätigkeit dessen Bild im Intellekt nachzubilden. Das Erkennen wird also als ein geistiges Ergreifen, als ein intellektueller Besitz der Sache verstanden. Allein dieses ideelle Sein der Dinge im Erkennenden selbst ermöglicht das intellektuelle Erfassen des wirklichen Seins außer uns.

Das heißt mit anderen Worten: Das Materielle wird durch immaterielle Vorstellung aufgenommen. Die sinnliche Vorstellung wird als werkzeugliche Ursache der intellektuellen Erkenntnis verstanden. Dabei wird am wesentlichen Unterschied zwischen sinnhafter und intellektueller Erkenntnis festgehalten.

Dieser für menschliches Denken zentrale vergeistigende Ablösungsvorgang vermittelt den ersten und für weiteres Forschen grundlegenden Erkenntnisfort-

schritt. Er kann von einem Automaten deshalb nicht nachvollzogen werden, weil die unübersehbare Vielfalt der Wahrnehmungswelt und ihrer wesentlich verschiedenen Erkenntnisobjekte eine in ihrer Auffassungskraft ebenso differenzierend sich anpassende und auffassende Erkenntnisinstanz voraussetzt.

Die begrifflich abstraktive Wesenserfassung der unendlich vielen wesentlich verschiedenen Erkenntnisobjekte stellt eine immer von neuem zu vollziehende, original-schöpferische Verstandesleistung dar, die rein schematisch nicht zu bewältigen ist.

Gegenüber Karl Popper und Hans Albert als Vertretern des „kritischen Rationalismus“ ist geltend zu machen, daß sie die klassische Abstraktionslehre völlig verkannt und mit dogmatisierendem Subjektivismus verwechselt haben, ganz abgesehen davon, daß ihr „hypothetischer Dezisionismus“ als Ersatz für abstraktives Denken eindeutiger Subjektivismus ist, der in bemerkenswertem Selbstwiderspruch den „kritischen Rationalismus“ in der irrationalen Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Dezision zu begründen sucht.

Der Computer kann auch deshalb nicht abstrahieren, weil dieser dynamische Vorgang regeltechnisch weder beschreibbar noch in bestimmte Schritte aufzugliedern oder zu vereinheitlichen ist. Die sogenannte „Denkleistung“ sowohl der elektronischen Datenverarbeitungsmaschinen wie die der Regelautomaten ist nach wie vor nur als das Ergebnis ferngesteuerter Denkwerkzeuge zu betrachten. Selbst da, wo die Maschine Denkinhalte dem abrufenden Menschen zur Verfügung stellt, kann nicht die Rede sein von originell-schöpferischer Wirklichkeitserfassung durch den Automaten, sondern immer nur von der Wiedergabe vorgeformter und vorsortierter Speicherelemente.

Denken als Reflexion:

Dieser durch die Objektgerichtetheit des Erkennens bedingten „Transzendenz“ entspricht auf der anderen Seite eine gleichfalls typische „Immanenz“ des Erkenntnisaktes. Damit ist der reflexe Charakter des Erkenntnisprozesses gemeint, wie er sich im ausdrücklichen Bewußtwerden des Erkennens und des erkennenden Ichs zeigt. Die Psychologie erklärt den Sachverhalt so, daß sich die Aufmerksamkeit des erkennenden Verstandes im Bewußtwerden des Erkenntnisaktes von den Erkenntnisgegenständen weg auf das erkennende Ich selbst richtet. Der Verstand kehrt damit erkennend zu sich selbst und der gedanklich-bildhaften Daseinsweise der erkannten Dinge zurück.

Das reflexe Bewußtsein ist zweifellos ein zentrales Phänomen der menschlich-geistigen Innenwelt, das „wichtigste Kriterium des Lebendigen höherer Ordnung“ (W. Wieser). Das Bewußtsein bzw. Ichbewußtsein ist nicht nur mit jeglichem Wahrnehmungs- und Denkakt verbunden: Da jede freie menschliche Handlung die spontane Reflexion auf bestimmte Verhaltensnormen voraus-

setzt, erweist sich das reflexive Bewußtsein in Form des Gewissens als der Schlüssel zum Intimbereich der sittlichen Wertwelt und des sittlich normierten, verantworteten Verhaltens, das allgemein im Unterschied zur Tierwelt als eigentliches Kriterium der Humanität gilt.

Aus Gründen der begrenzten Zeit ist es hier nicht möglich, auf den untrennbaren Zusammenhang von Bewußtsein, Reflexion und menschlicher Sprache näher einzugehen; ferner auf das derzeitige Fehlen einer formalen Theorie der Sprache, um sie für programmiertes Simulieren verwenden zu können, oder auf die Probleme der psychologischen Bewußtseinslehre in der Konfrontation mit einem fiktiven Computer-Bewußtsein.

Ich fasse die reflektiven Überlegungen zusammen:

Für die Schlußfolgerung, daß allein der denkende Mensch imstande ist, seine Lebenstätigkeiten reflektierend, d. h. wissend zu erleben, sie als seine Erlebnisse zu registrieren und wertmäßig zu beurteilen, gibt die metaphysische Spekulation den entscheidenden inneren Grund an: weil nur der in seiner Einfachheit und Immaterialität sich selbst besitzende Geist zum vollkommen reflexen Bewußtseinsakt fähig ist. Selbst dem Tier, das an der Bewußtseinsfähigkeit teilhat, wird von der Psychologie, eben weil ihm aufgrund ausschließlich sensitiver Wahrnehmungsfähigkeit die geistigen bzw. immateriellen Erkenntnisvoraussetzungen fehlen, höchstens das unreflexe Erlebnis seiner Objektgerichtetheit zuerkannt.

Denken als Assoziation:

Neben dem reflexiven Wahrnehmungsvorgang der Sinneserkenntnis und der Abstraktionstätigkeit des begreifenden Intellekts ist gedanklich-analytisch ein weiterer, mehr integrierender Vorgang zu unterscheiden, der den ganzheitlichen Charakter des sinnhaft gebundenen Denkablaufs beim Menschen unterstreicht. Erfahrungsgemäß rundet sich gewissermaßen der Erkenntnisprozeß zunächst in der Form ab, daß die Wahrnehmungen der verschiedenen fünf Sinne zu einem Gesamteindruck kombiniert werden. Eigenartigerweise vollzieht sich auch im Bereich des intellektuellen Erkenntnisvorganges eine spontane Integration verschiedener Denkelemente wie etwa aktueller Wahrnehmungen und Einsichten, haftender Erinnerungen, hervorgerufener Gedankenverbindungen und Vorstellungen zu einem Gesamteindruck. Bildhaft ausgedrückt wird also die äußere Wahrnehmungswelt und die existente innere Gedächtnis- oder Vorstellungswelt zu einem intellektuellen Ganzen verschmolzen und zwar so selbstverständlich, daß die einzelnen Gedankenelemente als solche kaum mehr bewußt werden.

Hierbei spielt die gedankliche Anregung und Verknüpfung von Vorstellungen durch Vorstellungen, die sogenannte Assoziation, eine bedeutsame Rolle.

Es gibt kein Denken, Überlegen, Verstehen ohne Erinnerungen, Beziehungseinsichten und originelle Gedankenverknüpfungen.

Im Unterschied zur rein logischen Ableitung aus übergeordneten Voraussetzungen liegt in der Tatsache, daß zwischen mehreren gleichzeitigen Vorstellungen dem Intellekt plötzlich Zusammenhänge bewußt werden, wiederum ein schöpferisches Element. Es gibt nicht wenige Aufgaben, die nicht rational-logisch, sondern assoziativ zu lösen sind auf dem Wege über eine spontane Beziehungseinsicht.

Nach den bisherigen Erfahrungen sind die sogenannten „Elektronengehirne“ für assoziativ zu lösende Aufgaben weitgehend ungeeignet. Selbst wenn es gelänge, bei hohen Kosten die bisher übliche Speicherungsart umzubauen und auf assoziatives Arbeiten einzustellen, wäre damit noch nicht die Voraussetzung eigenschöpferischen Denkens für den Computer gegeben. Vielmehr läge dann die eigentliche assoziative Denkleistung bereits im Speichervorgang durch den Programmierer, der das Gedankenmaterial unter Berücksichtigung möglicher Beziehungen zu ordnen hätte²⁴.

Ich fasse das bisher Gesagte zusammen:

Die Frage nach der Autonomie des Geistigen ist die Frage nach dem Wesen des Menschen. Seine Geistfunktionen ausschließlich physikalisch bestimmen zu wollen, heißt, den Menschen selbst in seinem freien Selbststand und seiner Schöpferkraft physikalisch-chemischen Kategorien unterordnen, ihn als physikalisch erklären zu wollen, ihn selbst und seine Leistungen auf allen Gebieten religiös-sittlicher, kultureller und zivilisatorischer Wertverwirklichung.

Mit dieser grundsätzlichen Feststellung ist der Instrumentalwert und die kaum zu überschätzende Bedeutung des Computers keineswegs in Frage gestellt. Worum es geht, ist die richtige Einordnung der „Denkmaschine“ in das Denkgebäude des fortschrittlichen Menschen. Max Bense hat recht, wenn er bemerkt: „Wer sich heute auf eine allgemeinere, sagen wir: metatechnische und metaphysische Art mit den großen mathematischen Maschinen auseinandersetzt, setzt sich mit Prinzipien, nicht mit Konstruktionen auseinander“²⁵.

²⁴ W. RUNGE: Können Maschinen denken? in: HdbI. 83/1965, 25.

²⁵ Im Vorwort zu Couffignal: Denkmaschinen, 8 f. Vgl. außerdem: G. SCHISCHKOFF: Philosophie u. Kybernetik. Zur Kritik am kybernetischen Positivismus, in: Ztschr. f. Phil. u. Forschg. 19 (1965) 248 – 278; S. MOSER: Zur philosoph. Diskussion der Kybernetik. Ebda 21 (1967) 64 – 77. W. BRUGGER: Philos. Wörterbuch 9A Freiburg 1962.

Vom Nutzen der Metaphysikkritik

Kants Stellungnahme zu den „Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion“¹

1. Zur Bedeutung der Fragestellung

Die Frage, „ob und wie und in welchen Grenzen“ das Dasein Gottes in der Philosophie „als absolute Position“ möglich sei, ist nach Heideggers Interpretation für Kant „der geheime Stachel, der alles Denken der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ antreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt“.² Kant selbst war allerdings nicht der Meinung, daß – wie er sagt – „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: *Es ist ein Gott*, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei“.³ Kants Kritik will – allerdings nach jahrelangem Ringen –⁴ in der Gottesfrage nämlich gerade die philosophischen „Schulen“ belehren, „sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch ebenso leicht gelangen kann“.⁵ Kant hat also nach diesem Wort der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht angenommen, daß der Glaube an das Dasein Gottes von einer Begründungsleistung der Philosophie abhängig sei. Er hat aber angenommen, er könne mit seiner Kritik des gesamten Vermögens der Vernunft dem Materialismus, dem Fatalismus, dem Atheismus, dem freigeistlichen Unglauben, der Schwärmerei und dem Aberglauben gleichermaßen die Wurzel abschneiden.⁶

Trotz dieser verheißungsvoll klingenden Ankündigung haben sich faktisch ganz offensichtlich nach Kants Tagen all diejenigen Lehren, deren Wurzel Kant abzuschneiden gehofft hatte, wenigstens in ihrer Ausdrücklichkeit, immer stärker verbreitet. Zusätzlich ist klar, daß diese von Kant bekämpften Tendenzen auch dem kirchlichen Glauben gefährlich werden können und auch schon gefährlich geworden sind. Der *Materialismus* hat keinen Sinn für eine eigenständige geistige Dimension der Wirklichkeit und betrachtet diese höch-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags an theologischen Hochschulen in Polen (Warschau, Lublin, Krakau, Neiß, Breslau und Posen).

² MARTIN HEIDEGGER, Kants These über das Sein, Frankfurt am Main 1963, S. 14.

³ Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, A 3.

⁴ In dieser Hinsicht bieten vor allem die „Träume eines Geistersehers“ Zeichen für Kants Abwendung von der rationalistischen Schulmetaphysik.

⁵ Kritik der reinen Vernunft (= KrV), B XXXIII.

⁶ Vgl. KrV, B XXXIV.

stens als ein Epiphänomen der Materie. Der *Fatalismus* leugnet die Freiheit der Willensentscheidung und in der Konsequenz jede Art von Verantwortlichkeit des Menschen für seine Willensbestimmung und die aus dieser resultierenden Taten. Der *Atheismus* verliert schließlich den Glauben an den absoluten Grund und an das absolute Ziel der Wirklichkeit – und läßt so, vereint mit dem Fatalismus, die Welt und das Weltgeschehen in Sinnlosigkeit und Nichtigkeit versinken.

Nachdem die Welt derart durch das Vordringen von Materialismus, Fatalismus und Atheismus für einen großen Teil der Menschheit gleichsam trostlos geworden ist,⁷ breiten sich in irrationalen Bewegungen (sei es in Politik, Religion oder Kunst) *Schwärmerei* und *Aberglauben* aus. Alle diese Tendenzen bedrohen auch den kirchlichen Glauben in seinem innersten Kern.

Es könnte nun aber sein, daß Kant sich nicht getäuscht hat und in seiner Philosophie also doch ein wirksames Gegenmittel gegen die tatsächlich eingetretene Entwicklung zu finden ist, daß es eben nur durch die Umstände der Geistesgeschichte zunächst noch an der Entfaltung seiner Kraft gehindert wurde. Die Meinung von Friedrich Nietzsche, der mit großem Pathos den Tod Gottes als endgültiges Datum der Menschheitsgeschichte verkündet hat,⁸ mag in diesem Fall immerhin bemerkenswert sein. Nietzsche meint nämlich in bissiger Weise, der „Theologen-Instinkt“ habe die „Wendung zum Besseren“ durchaus erraten, die mit Kant für die Theologie eingetreten sei.⁹ Jedenfalls darf die sich gegen Kant richtende Wut des Atheisten und Nihilisten Nietzsche als ein deutliches Indiz dafür gesehen werden, daß in Kants Philosophie etwas stecken könnte, das dem Atheismus und dem Nihilismus Einhalt zu gebieten vermag.

Vorderhand bleiben aber Atheismus und Nihilismus dem kirchlichen Glauben weiterhin gefährlich. Gerade in der wissenschaftlichen Bemühung um diesen Glauben und in seinem Dienst, wozu im weiteren Umfeld auch das eigenständige philosophische Fragen und Denken einen Beitrag leisten kann,¹⁰ darf keine Mühe gescheut werden, die Rechtfertigung seiner Möglichkeit gegen alle Einwände aufzuzeigen. Dabei ist selbstverständlich klar, daß die Gewißheit rücksichtlich der Entscheidung der Gottesfrage nur eine freie sein kann.¹¹

⁷ Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt am Main 1963, S. 193 – 247.

⁸ Vgl.: Der tolle Mensch (Stück Nr. 125 aus „Die fröhliche Wissenschaft“). Auf dieses Stück stützt sich auch Heideggers Interpretation.

⁹ Vgl.: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, Nr. 10.

¹⁰ Diesen Dienst kann die Philosophie nur dann leisten, wenn sie nicht gleichsam von der Theologie in Dienst genommen wird. So gesehen kann es eigentlich „Christliche Philosophie“ nicht geben.

¹¹ Vgl. zum Begriff der „freien Gewißheit“ z. B. JOSEF DE VRIES, Grundfragen der Erkenntnis, München 1980.

Dennoch bleibt der philosophischen Reflexion hier eine Aufgabe, mit deren Lösung sie der Zurückweisung der Bestreitungen von Religion und Sittlichkeit dienen kann. Die Philosophie kann – vom Blickwinkel des religiösen Glaubens aus gesehen – der Theologie einen Dienst leisten, nämlich den Dienst der Vorbereitung der Verkündigung des Wortes Gottes.¹² Dieser Dienst mag um so wichtiger sein, als unsere Zeit – gerade wo sie sich auf ihrer Höhe zu sein dünkt – weitenteils dem kirchlichen Glauben nicht wohlgesonnen ist.

2. *Zu den Schwierigkeiten der katholischen Kant-Rezeption*

Entgegen der schon angedeuteten, eher positiven Einschätzung der Philosophie Kants für die philosophische Rechtfertigung der Thesen der speziellen Metaphysik¹³ hat die kritische Begrenzung des Wissens, wie sie insbesondere in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorgetragen worden ist, Kant zunächst den Ruf eines Agnostikers eingebracht. Auf diese Weise wurde ihm zunächst sogar eine Mitschuld am Verfall der Religion und im Gefolge davon auch der Sittlichkeit zugerechnet.¹⁴ Der Ruf Kants als eines Agnostizisten hat sich bis zum Beginn unseres Jahrhunderts hartnäckig gehalten, und zwar besonders nachhaltig bei katholischen Philosophen und Theologen. Daß Kant dabei auch noch in den Streit der Konfessionen geriet und in vielen Buchtiteln als „Philosoph des Protestantismus“ konfessionell okkupiert wurde, war seiner Rezeption im Katholizismus auch aus kontroverstheologischen Gründen zusätzlich ungünstig.¹⁵ Auf den dieser Entwicklung zugrundeliegenden Sachverhalt soll kurz eingegangen werden.

Kant selbst hat bekanntlich vor allem den Nutzen der Metaphysikkritik für die Angelegenheit der Metaphysik hervorgehoben. Nach Kant eröffnet die

¹² Dies kann man auch aus der Bemerkung Kants zur Ancilla-Frage lesen, wenngleich diese mit einem polemischen Unterton versehen ist; vgl. hierzu: Der Streit der Fakultäten, A 26: „Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt)“.

¹³ Die Darstellung ist im folgenden vor dem Hintergrund meiner Untersuchung, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Bonn 1979, zu verstehen. Vgl. auch meinen Aufsatz: Gottes Sein und Sein als Position. Zum Resultat der Kantischen Metaphysikkritik, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Teil I. 2, S. 720 – 730, hrsg. von Gerhard Funke, Bonn 1981.

¹⁴ Dies wird noch deutlich aus AUGUST BRUNNER, Kant und die Wirklichkeit des Geistigen. Eine Kritik der transzendentalen Methode, München 1978.

¹⁵ Einen Überblick über die konfessionalistisch-protestantische Kantinterpretation gibt WALTER SCHULTZ, Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg 1960. Obgleich er zeigen will, „daß es falsch ist, Kant als Philosophen des Protestantismus zu bezeichnen“, so tut er dies doch vor dem Hintergrund einer engen konfessionellen Einbindung Kants in den Protestantismus.

Kritik nämlich die Möglichkeit, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen“.¹⁶ Trotz dieser ausdrücklich hinter der Kritik stehenden Absicht, die zeigt, daß Kant sich vor allem gegen die Antimetaphysiker richten will, blieben im katholischen Raum der „Agnostizismus“ und der „Subjektivismus“ Kants so ausschlaggebend, daß seine Philosophie nicht einmal in Teilen akzeptiert werden konnte. Die Rolle des *lumen rationis naturale*,¹⁷ dem bei Thomas von Aquin eine weitreichende Bedeutung zukommt, scheint bei Kant so vernachlässigt zu sein, daß er für katholische Philosophen und Theologen ganz einfach zum Gegner wurde.

Als signifikante Beispiele für diese Entwicklung können zwei ansonsten durchaus auch verdienstvolle philosophische Werke dienen, die im Katholizismus um die Jahrhundertwende einige Bedeutung besaßen. So kann Carl Braigs Traktat „Vom Sein. Abriß der Ontologie“ genannt werden, der Kant zu „den Läggnern und Zerstörern“ der Metaphysik zählt.¹⁸ Braig behauptet, Kant habe „die Wissenschaft der Metaphysik, indem er die Erkennbarkeit ihres eigentlichen Gegenstandes läugnet, zerstören wollen“.¹⁹ Kant ist allerdings offenbar so ungenau gelesen worden, daß Braig meint, Kant unterstellen zu können, er gebe gleichsam unwillentlich „Zeugnis ab . . . für die Unzerstörbarkeit des ‚metaphysischen Triebes‘ im Menschen“, obwohl doch Kant selbst ausdrücklich davon ausgeht, daß auch die metaphysische Erkenntnis „in gewissem Sinne doch als gegeben anzusehen“ sei, und „Metaphysik“ also, „wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich“ sei.²⁰

Auch in dem lange Zeit für die philosophische Ausbildung der katholischen Theologen maßgebenden „Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage“ des Jesuiten Alfons Lehmen ist nur Gegnerschaft im Blick auf die Philosophie Kants zu finden.²¹ Hier wird Kant vorgeworfen, er leugne die Konstanz und die Realität des Ich,²² er leugne die objektive Geltung der Begriffe,²³ ja er vertrete die These von der ewigen Dauer der Welt, obwohl nach Kant doch, um nur beim letzten Punkt zu bleiben, der Regressus im Blick auf die

¹⁶ KrV, B XXXI.

¹⁷ Vgl. z. B. LUDGER OEING-HANHOFF, Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas v. A., in: Philosophisches Jahrbuch 71, 1963, S. 14–37.

¹⁸ Freiburg im Breisgau 1896, S. 13.

¹⁹ Ebd.

²⁰ KrV, B 21.

²¹ Erster Band: Logik, Kritik und Ontologie, Freiburg ³1909; zweiter Band: Kosmologie und Psychologie, ³1911; dritter Band: Theodizee, ³1912; vierter Band: Moralphilosophie, ²1909.

²² Vgl. I, S. 167.

²³ Vgl. I, S. 205 ff.

raumzeitliche Ausdehnung der Welt nicht *in infinitum*, sondern *in indefinitum* geht.²⁴ Lehmens grundsätzliche Bemerkung zur „Kritik des transzendentalen Idealismus“ gipfelt in der Behauptung, Kant habe „den Ast, auf dem er bei seiner kritischen Arbeit hätte sitzen müssen, mit eigenen Händen abgesägt“, weil er das Vermögen der Vernunft mit den Mitteln der Vernunft kritisiere.²⁵

Diese Ablehnung Kants durch die katholischen Philosophen und Theologen hatte mehrere Gründe, die nicht als Austrag sachlich gebotener philosophischer Diskussion gelten können. Sie war von katholischer Seite selbst insofern verursacht, als sich in ihr eine Einschätzung von Kants Philosophie durchgesetzt hatte, die von heutiger Warte aus, und bei genauerer Lektüre der Werke Kants, nur als unzutreffend bezeichnet werden kann. Sie hatte einen weiteren Grund aber auch in der Kantinterpretation des Neukantianismus, insbesondere auch der Marburger Schule, die Kants theoretische Philosophie vor allem als eine Wissenschaftstheorie, als eine „Theorie der Erfahrung“ verstehen wollte.²⁶ Dazu kam noch die Vereinnahmung Kants durch den Kulturprotestantismus, der sich unter dem Eindruck der sich mächtig steigernden Bibelkritik von den biblizistischen Impulsen der Reformation entfernt hatte und neuen Halt in der Philosophie suchte.²⁷ Die Interpretation Kants als eines metaphysikkritischen Wissenschaftstheoretikers und seine Auffassung als eines „Philosophen des Protestantismus“ konnten einer sachgemäßen – möglicherweise auch durchaus kritischen – Beurteilung seiner Philosophie durch katholische Denker nicht günstig sein. Dennoch haben diese drei Gründe für die Vorbehalte der katholischen Seite gegen Kant im Laufe unseres Jahrhunderts zunehmend ihre Geltung verloren.

Die katholischen Philosophen und Theologen haben sich, ohne die Verbindung zur scholastischen Tradition des Philosophierens preiszugeben,

²⁴ Vgl. III, S. 255; dagegen aber KrV, B 548.

²⁵ Vgl. I, S. 211 f.

²⁶ Vgl. HERMANN COHEN, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ³1918.

²⁷ Dies war natürlich auch ein Kampf gegen die seit Kant und verstärkt noch seit Schleiermacher sich auch unabhängig vom biblischen Glauben behaupten wollende Vernunftreligion, die Gott und die göttlichen Dinge nicht von dem in der Offenbarung ergangenen Gotteswort her dachte. Zu dem Begriff des Kulturprotestantismus, der aufgrund seiner Entstehungsgeschichte, die mit vielfältigen Polemiken verknüpft ist, relativ diffus geblieben ist, vgl. z. B. W. PHILIPP, Kulturprotestantismus, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Band 2, Göttingen 1958, Sp. 993; zur Intention der Gegner des „Kulturprotestantismus“ vgl. Sp. 995: „Der mit prophetischer Leidenschaft geführte Kampf für Gottes Gottheit, die im Durchbruch erfahrene radikale Forderung Gottes, die kompromißlos und qualitativ von aller menschlichen ‚Religion‘ geschieden werden muß, bedingen notwendig die ‚Diatase‘ von Welt und von Kultur und führen das komplementäre, allgemeine Gegenbild des Kulturprotestantismus herauf.“ Als Einzelbeispiel vgl. die Invektive Karl Barths gegen Schleiermacher und dessen Wirkung im Protestantismus, in: KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN. Ein Briefwechsel, München und Hamburg 1966, S. 139 ff.

stärker auch der neuzeitlichen Philosophie geöffnet und dadurch viel an positiver Anregung – vor allem auch durch Kant – erfahren. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Interpretationen und Adaptationen der transzendentalen Methode bei Karl Rahner, Johannes B. Lotz und Emerich Coreth.²⁸ Epochemachend war insbesondere auch der von Lotz herausgegebene, 1955 erschienene Sammelband mit dem bezeichnenden Titel „Kant und die Scholastik heute“.²⁹ Einige der katholischen Philosophen haben sich seitdem einen guten Ruf in der zeitgenössischen Kantforschung erworben und tragen somit selbst zum Kantbild der Gegenwart bei. Exemplarisch können zwei Autoren genannt werden, die in den letzten Jahren mit Veröffentlichungen hervorgetreten sind. Aufgrund der Thematik wäre zuerst Alois Winter mit seinen beiden Abhandlungen „Kant zwischen den Konfessionen“ und „Theologische Hintergründe der Philosophie Kants“ zu nennen.³⁰ Sodann soll Joseph Schmucker genannt werden, dem es in zahlreichen Veröffentlichungen darum gegangen ist, den positiven Charakter der Stellungnahme Kants zur Metaphysik herauszuarbeiten.³¹ Es scheint allerdings zusätzlich als wünschenswert, daß diese historischen Arbeiten durch systematische Untersuchungen ergänzt werden.

Die eingetretene Annäherung der katholischen Seite an Kant ist um so leichter vonstatten gegangen, als zu Beginn unseres Jahrhunderts auch eine Wendung zur Ontologie und zur Metaphysik in der Kantinterpretation der sich als Kantianer verstehenden Philosophen einsetzte, die sich bis heute durchhalten konnte.³² Außerdem kam es durch die Rückbesinnung der evangelischen Theologie auf ihre Ursprünge schon bald nach dem Ende des Ersten Weltkrieges zum Ende des Kulturprotestantismus und damit zugleich zu einer Freigabe Kants von konfessioneller Gebundenheit.³³ Es wurde sichtbar, daß Kants Philosophie ihren Ort durchaus vor den Toren des religiösen Glaubens

²⁸ Für RAHNER vgl. z. B. den Versuch, die Bedeutung von „transzendental“ im scholastischen Sinne der Überkategorialität mit dem Begriff des Transzendenten bei Kant im Sinne der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit zu verbinden; dies z. B. in: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1963, S. 57 ff. und S. 77 ff. Von Lotz vgl. z. B.: Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik, Pullach bei München 1957. Von CORETH vgl.: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck/Wien/München 1980.

²⁹ Pullach bei München 1955; darin vor allem von LOTZ: Die transzendente Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft“, S. 35 – 108.

³⁰ In: Theologie und Philosophie 50, 1975, S. 1 – 37; und 51, 1976, S. 1 – 51.

³¹ Zuletzt (mit Hinweisen auf die früheren Veröffentlichungen): Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin/New York 1980.

³² Vgl. hierzu GERHARD FUNKE, Von der Aktualität Kants, Bonn 1979, darin vor allem: Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, S. 181 – 216.

³³ Hier ist insbesondere die erste der beiden genannten Abhandlungen von A. WINTER heranzuziehen.

hat, daß sie aber für denjenigen, der von der geoffenbarten Wahrheit der Religion her zu denken sucht, im Sinne der *praeambula fidei* einiges auszurichten in der Lage ist. Auch von dieser Seite kann der Satz Kants, ohne ihm eine zu weitgehende Interpretation unterlegen zu wollen, ernstgenommen und zu verstehen gesucht werden, der lautet: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.“³⁴ Der Interpretation auch dieses Satzes sollen die folgenden Überlegungen gelten.

3. Zum Verhältnis von Vernunftreligion und Offenbarungsreligion

Der Glaube, dem Kant durch die Kritik Platz schaffen will, ist nicht der religiöse Glaube an eine göttliche Offenbarung, sondern der moralische Glaube, der auf dem Fundament des praktischen Interesses der reinen Vernunft aufruhet. Wenn der Mensch nämlich tatsächlich Verantwortung für seine Willensbestimmung trägt, dann kann er durch sein sittliches Handeln wahrhaft gut und böse werden. Tugend als die Haltung des guten Menschen ist nun nichts anderes als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*.³⁵ In unserer Welt aber scheint die Sonne über Gerechte und Ungerechte.³⁶ Der Gedanke einer der „Sittlichkeit angemessenen *Glückseligkeit*“ führt aufgrund der Ohnmacht des Menschen zum Postulat des Daseins Gottes, der allein als allweiser und gerechter Welturheber dem innersten Ziel des Menschen entsprechen kann. Er allein als höchstes ursprüngliches Gut kann eine moralische Natur als höchstes abgeleitetes Gut bewirken.³⁷ Der Mensch bezieht sich in diesem moralischen Glauben also notwendig auf Gott und erhofft von Gott allein die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt.³⁸ Indem der Mensch allererst durch seine Beziehung auf Gott das vollendete Gut zu erhoffen in der Lage ist, ist er – dies wird noch zu zeigen sein – im Besitze der *potentia oboedientialis* für Offenbarung.³⁹ Wenngleich nämlich die Vernunftreligion das Historische der Offenbarung nicht in sich begreifen kann, so ist sie doch prinzipiell offen für diese. Die Vernunftreligion erhofft nämlich gerade dasjenige Heil für den Menschen, das diesem in der Heilsbotschaft der Offenbarung zugesagt ist.

Derart betrachtet Kant die Offenbarung „als eine *weitere* Sphäre des Glaubens“, die Vernunftreligion hingegen „als eine *engere*“, und versteht die

³⁴ KrV, B XXX.

³⁵ Vgl. z. B. KrV, B 834. Zur Interpretation vgl. meinen Aufsatz, Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant, in: Kant-Studien 74, 1983, S. 1–21.

³⁶ Vgl. das alttestamentliche Buch „Kohélet“ I, 2 und VIII, 14; zur Deutung vgl. z. B. AUGUSTINUS, De civitate Dei XX, 3.

³⁷ Kritik der praktischen Vernunft (= KpV), A 223 ff.

³⁸ KpV, A 198.

³⁹ Vgl. KARL RAHNER, Hörer des Wortes, bes. S. 15 ff.

beiden Sphären „nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als konzentrische Kreise“.⁴⁰ Wenn diese Hinordnung in der von Kant vorgetragenen Weise einmal vorausgesetzt werden darf, so kommt dem moralischen Glauben zur Ermöglichung der Rechtfertigung des Offenbarungsglaubens eine große Bedeutung zu. Der moralische Glaube, der die Grundlage der philosophischen Rechtfertigung einer positiven Stellungnahme zur Offenbarungsreligion ist, setzt aber zugleich die Ergebnisse der Metaphysikkritik der „Kritik der reinen Vernunft“ voraus.

Als ein Hauptergebnis der Kritik kann die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich angesehen werden. Vor dem Hintergrund dieser Lehre läßt sich die Bedeutung der Kritik für den moralischen Glauben gut zeigen. Der Grundbegriff des moralischen Glaubens an Gott ist die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen. Diese praktische Freiheit des Menschen, durch die er gut und böse werden kann, kann nach Kant nur angenommen werden, wenn die Erscheinungen nicht als Dinge an sich aufgefaßt werden, da die Welt der Erscheinungen nach dem Gesetz der Naturkausalität verknüpft ist. In diesem Sinne sagt Kant: „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.“⁴¹

Damit ist also gesagt, daß der moralische Glaube an das Dasein Gottes, an die Freiheit des Willens und an die Unsterblichkeit der Seele nur möglich ist vor dem Hintergrund der Metaphysikkritik der „Kritik der reinen Vernunft“. Indem die kritische Philosophie so gesehen die *Annehmbarkeit der Thesen der speziellen Metaphysik* in bezug auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu sichern hat, kann sie selbst als eine *neue Metaphysik* verstanden werden, eben als eine kritische Metaphysik im Unterschied zu einer positiv-lehrhaften, dogmatischen Metaphysik. Die Frage aber, was der Inhalt der neuen Metaphysik sei, wird bis heute in der Kantforschung diskutiert. Die Bestimmtheit des Inhalts dieser neuen Metaphysik muß also gesucht werden, wie mit Recht schon Max Wundt in der Aufbruchszeit der metaphysischen Kantinterpretation bemerkt hat. Wundt hat gesagt: „Kants Stellung zur Metaphysik ist . . . die wichtigste Frage der kantischen Philosophie. Ohne ihre klare und eindeutige Beantwortung ist ein Verständnis dieser Philosophie nicht möglich.“⁴²

Was der Inhalt der neuen, kritischen Metaphysik Kants sei und wie dieser Inhalt sich zu den Thesen der rationalistischen Metaphysik verhalte,⁴³ sind

⁴⁰ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B XXII.

⁴¹ KrV, B 564.

⁴² Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924, S. 4.

⁴³ Vgl. z. B. FRIEDRICH PAULSEN, Immanuel Kant, Stuttgart 1920; dazu die aufschlußreiche Besprechung von HANS VAHINGER, Kant – ein Metaphysiker?, in: Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart gewidmet, Tübingen 1900, S. 133 – 158.

Fragen, die für die Grundlegung der Religionsphilosophie von herausragender Bedeutung sind. Die Metaphysik als theoretische Wissenschaft vermag es nun aber nach Kant nicht, positiv die Thesen der alten Metaphysik aufzustellen und zu beweisen. Der Hauptvorteil, den Metaphysik nach Kant zu leisten imstande ist, besteht in der Bestimmung der Grenzen der menschlichen Vernunft. Von diesem *Nutzen der Metaphysik* sagt Kant, daß er „der unbekannteste und zugleich der wichtigste“ sei, „wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht“ werde.⁴⁴

Das Resultat der Kantischen Untersuchung der Grenzen unseres Wissens führt nun allerdings nicht zu einer gleichsam schiedlich-friedlichen Beruhigung einer relativ inhaltsarmen Aussage, sondern im Gegenteil zu einer neuen und für unüberschreitbar gehaltenen *Beunruhigung des Denkens*. Diese – an das *cor inquietum* Augustins gemahnende – Bestimmung der Situation des Menschen wird besonders klar aus den einleitenden Worten der Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ vernehmbar. Es heißt dort: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft aufgegeben, die sie aber auch nicht beantwortet kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“⁴⁵

4. Zur neuen Gestalt der Metaphysik als Wissenschaft

Kants Anliegen und Ergebnis in den Untersuchungen der „Kritik der reinen Vernunft“ ist es nicht, eine inhaltlich neue Wahrheit im Blick auf die Lehren der überlieferten Metaphysik einzusetzen. Weil aber die Annahme der Gültigkeit dieser Wahrheit nun nicht mehr vom Wissen getragen werden kann, sondern – auch im Bereich schon allein der theoretischen Philosophie –⁴⁶ vom Glauben getragen werden muß, ist nach Kant die positive Wahrheit der alten Metaphysik keine Wahrheit der wissenschaftlichen Metaphysik. Bei der Suche nach der Wissenschaftlichkeit der Wahrheit der Metaphysik zerrinnt die Möglichkeit, die Thesen der alten Metaphysik als wissenschaftliche Aussagen zu behaupten. *Die wissenschaftliche Metaphysik gewinnt bei Kant eine neue Gestalt.*

Das Ende der alten Metaphysik bringt auf diese Weise aber doch die Aufgabenstellung für die neue Metaphysik mit sich, nämlich die Aufgabe der Neubegründung der Metaphysik bzw. der Begründung einer neuen Metaphy-

⁴⁴ Träume eines Geistesehers, A 116.

⁴⁵ KrV, A VII.

⁴⁶ Vgl. KrV, B 854. Dort heißt es, „daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre“ und „es selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden“ könne, „daß ich festiglich einen Gott glaube“.

sik. Die neue Metaphysik, die den Inhalt der alten Metaphysik kritisch aus dem Bereich wissenschaftlich rechtfertigbarer Aussagen verweist, hat doch deren Begründungsleistung zu übernehmen. Diese Begründungsleistung wird von Kant auf drei Ebenen für nötig gehalten. Erstens wird sie gesucht im Sinne eines *Kriteriums* der Aussagewahrheit, zweitens im Sinne eines absoluten *Fundaments* der Aussagewahrheit, drittens im Sinne der systematischen *Einheit* der Aussagewahrheit.

Die *erste Aufgabe der Bestimmung und Entfaltung des Kriteriums* der Wahrheit der Gegenstandserkenntnis wird von Kant im Experiment der „kopernikanischen Wende“ durchgeführt. Nach der natürlichen Erkenntnis-auffassung scheint sich ja „alle unsere Erkenntnis . . . nach den Gegenständen“ zu richten.⁴⁷ Damit aber geriete die Erkenntnis in die völlige Abhängigkeit von der Erfahrung. Es gäbe so überhaupt keine allgemeine und notwendige Erkenntnis, weil immer gerade nur das wahr wäre, was sich in der Erfahrung jeweils als gegeben zeigt. Wenn es also überhaupt allgemeine und notwendige Erkenntnis geben können soll, dann muß gefragt werden, „wie man *a priori* etwas wissen könne“.⁴⁸ Diesen Weg, der schon die Physik auf den Weg der Wissenschaft gebracht habe, schlägt Kant nun auch für die Metaphysik vor: „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben *a priori* zusammenstimmt, die über die Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“.⁴⁹ „All unsere Erkenntnis“ mag wohl „mit der Erfahrung“ anfangen, wenn aber alle Erkenntnis bloß „aus der Erfahrung“ entspränge, dann könnte es im strengen Sinne überhaupt keine Erkenntnis geben.⁵⁰

Bei einem göttlichen Verstand, den man nach Kant im Sinne eines *intellectus archetypus* auffassen kann, entsteht die Erkenntnis der Dinge aus ihrer intellektuellen Anschauung. Beim menschlichen Verstand, der entsprechend als *intellectus ectypus* zu verstehen ist, kann das Apriorische nur in der Form der Auffassung der Dinge liegen. Derart sagt Kant: „Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden“.⁵¹ Diese Form der Auffassung der Gegenstände enthält zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, weil wir als Menschen eben nur auf eine bestimmte Weise der Auffassung von Gegenständen zu ihrer objektiven

⁴⁷ KrV, B XVI.

⁴⁸ KrV, B XVII.

⁴⁹ KrV, B XVI.

⁵⁰ KrV, B I.

⁵¹ KrV, B 75.

Erkenntnis durch Erfahrung gelangen können. Demnach sind also „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt . . . Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“⁵²

Kants Lösung der Aufgabe der Bestimmung und Entfaltung eines Kriteriums der Aussagewahrheit impliziert somit zwei Momente, die in der Sprache der „Kritik der reinen Vernunft“ transzendente Voraussetzungen heißen. Erstens ist zur Möglichkeit der wahren Erkenntnis die Art der Auffassung der Gegenstände im Denken vorauszusetzen, zweitens die Gegebenheit dieser Gegenstände für die Sinne, weil sie vom menschlichen Denken ja nicht – wie vom göttlichen – ursprünglich hervorgebracht werden können. Diese transzendenten Voraussetzungen sind einerseits das *Ich denke*, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, da sonst meine Vorstellungen „blind“ wären. Andererseits sind meine *Vorstellungen* transzendental vorauszusetzen, weil ohne deren Gegebenheit meine Gedanken „leer“ wären.⁵³ Die Lösung Kants impliziert also, daß es gemäß dem Experiment der kopernikanischen Wende einerseits im Subjekt begründete, *spontane Momente* und andererseits subjektunabhängige, *rezeptive Momente* der Gegenstandskonstitution zu geben hat. Diese beiden Momente, welche die Zweistämmigkeit der menschlichen Erkenntnis ausmachen,⁵⁴ sind zugleich der Ansatzpunkt für die Lösung der beiden weiteren der obengenannten Begründungsaufgaben.

Die *zweite Begründungsleistung*, die nach dem Wegfall der wissenschaftlichen Geltung der Thesen der alten Metaphysik nun von der Transzendentalphilosophie zu fordern ist, besteht in der *Bereitstellung eines absoluten, nicht weiter hinterfragbaren Fundaments des Materials der Erfahrungserkenntnis*. Der Ursprung des Materials, das uns durch die Sinne gegeben wird, ist auf zwei Weisen vorstellbar: nämlich entweder durch intellektuelle oder durch sinnliche Anschauung. Für das menschliche Erkennen kommt nur die sinnliche Anschauung in Frage, weil wir die Erkenntnis der Dinge nicht durch Denken hervorbringen können. Stellen wir uns demgemäß also den Ursprung des Materials in der Gegebenheit durch sinnliche Anschauung vor, dann ist nach Kant damit zugleich gesagt, daß der Grund der Affektion für uns unerkennbar ist. Wäre er nämlich erkennbar, dann wäre er a priori, also unabhängig von Erfahrung. Ein Wesen, das den Grund der Affektion der Sinne erkennen könnte, bedürfte der sinnlichen Anschauung nicht, weil es selbst intellektuelle Anschauung besäße. Es muß also angenommen werden, daß der Ursprung des Materials, das uns durch die Sinne gegeben wird, für uns unerkennbar ist. Ist dieser Ursprung aber unerkennbar, so wird die hier im zweiten Schritt geforderte Begründungsleistung zu einer unumgänglichen Frage, auf die es

⁵² KrV, B 197.

⁵³ KrV, B 75.

⁵⁴ KrV, B 29.

keine Antwort außer dem Hinweis auf ein $X = \text{ignotum}$ geben kann. In diesem Sinne ist die hier gesuchte unbedingte Notwendigkeit, ohne die Erkenntnis nicht möglich ist, nach den Worten Kants „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“.⁵⁵

Die geforderte *dritte Begründungsleistung* betrifft die *systematische Einheit aller möglichen Aussagewahrheit*. Die notwendig in der Vernunft liegende Forderung nach der durchgängigen Bestimmtheit und dem systematischen Zusammenhang aller Erkenntnisse bringt es mit sich, daß die Dinge so betrachtet werden müssen, „als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten.“⁵⁶ Dieser von der Vernunft gesuchte Zusammenhang aller möglichen Erkenntnisse kann vom Menschen nur postuliert, nicht aber erkannt werden. Das Dasein einer höchsten Intelligenz, also das Dasein Gottes, das diesen Zusammenhang allein sichern könnte, kann aus reiner theoretischer Vernunft nicht bewiesen werden. Der gesuchte Zusammenhang zeigt sich auf diesem Wege als eine Aufgabe für die Vernunft, die notwendig zu dem problematischen *Gedanken der Existenz Gottes* führt. Obwohl demnach in der Idee der systematischen Einheit des Ganzen durch eine höchste Intelligenz keine Erkenntnis vom Dasein dieser Idee liegt, muß diese Idee doch vorausgesetzt werden, um die Mannigfaltigkeit der Verstandeserkenntnisse begreifend aufeinander beziehen zu können. Derart hat die Idee des Ideals der reinen Vernunft eine *transzendental rechtfertigbare, regulative und heuristische Funktion*.⁵⁷ Die Als-ob-Gültigkeit des transzendentalen Ideals macht die Gottesfrage zu einer notwendigen, aber unlösbaren Aufgabe für die kritisch geläuterte, theoretische Vernunft.⁵⁸

Durch die negativ-kritische Behandlung der positiven Beweise, wie sie durch die Tradition der rationalistischen Metaphysik auf Kant gekommen sind, ist die Begründung der Möglichkeit wahrer und sicherer Erkenntnis in einem neuen Sinne als *Aufgabe des endlichen Menschen* in den Blick gerückt worden.⁵⁹ Der Keim dieser Entwicklung mag schon in der Cartesischen Philosophie grundgelegt sein, er wird dort aber durch die Rückbindung des ursprünglichen, radikalen Ansatzes an den Gottesbeweis gerade nicht zum Austrag gebracht. Die kritische Metaphysik, die sich einer solchen Rückversicherung nicht mehr bedient, hat ihr Zentrum nicht mehr im Beweis von Dingen,

⁵⁵ KrV, B 641.

⁵⁶ KrV, B 698 f.

⁵⁷ Vgl. den Anhang zur transzendentalen Dialektik: Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft, KrV, B 670 ff. und Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft, KrV, B 697 ff.

⁵⁸ Die fiktionalistische Kant-Interpretation VAHINGERS, in: Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines idealistischen Positivismus, Leipzig 1927, wird von Vaihinger selbst in dem genannten Aufsatz, Kant – ein Metaphysiker?, relativiert.

⁵⁹ Dies hat besonders deutlich MARTIN HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main 1965, S. 185 ff., herausgestellt.

die in ihrer Sprache als übersinnliche Gegenstände genannt werden – insbesondere also auch nicht mehr im Beweis des Daseins Gottes, von woher sich gleichsam alles weitere wie von selbst ergäbe. Sie ist keine Wissenschaft von erst noch zu beweisenden Gegenständen, sondern von etwas, das sich dem Erkennen von ihm selber her zeigt, indem nämlich das menschliche Erkennen als endliches bei der Bewältigung der Aufgabe, die Begründungsleistung der alten Metaphysik zu ersetzen, auf sich allein gestellt ist. Die Aufgabenstellung der neuen Metaphysik ist so durch Kant als *Analytik der metaphysischen Naturanlage des Menschen* bestimmt. In dieser Analytik der metaphysischen Naturanlage, die durch die negativkritischen Aufgaben der transzendentalen Dialektik verdeckt, aber in verborgener Weise doch gegenwärtig ist, kommen die Ansätze für die Annehmbarkeit der Gegenstände der alten Metaphysik zum Vorschein.

Insbesondere die Gottesfrage bleibt auf diesem Wege inmitten der genuinen Aufgabe der neuen Metaphysik lebendig. Die transzendental fragende Vernunft stößt in der Suche nach dem Ursprung des Materials, das uns durch die Sinne gegeben wird, an einen *Abgrund*, der die Frage nach einer absoluten Begründung der Erscheinungen und damit der Gegenstände der Erfahrung wachhält. Aber nicht nur die unbeantwortbare Frage nach dem absoluten Grund der Erscheinungen bleibt für Kant als ungelöste Aufgabe bestehen, sondern auch die Frage nach der Möglichkeit des Zusammenhangs der Erkenntnisse. In der Frage der systematischen *Einheit* des Erscheinungsganzen bringt die Vernunft die transzendente Idee einer obersten Weltursache hervor. Diese Idee benötigt sie auch außerhalb des durch das praktische Vernunftinteresse verknüpften Zusammenhangs des metaphysischen Fragens wenigstens als fiktive Vorstellung, um überhaupt die Einheit der Natur denken zu können, wie sie beispielsweise auch in der Arbeit der Naturwissenschaften als Bedingung der Möglichkeit der Prognostizierbarkeit von Prozessen vorausgesetzt werden muß. Da die Vernunft erkennt, daß die Notwendigkeit der Annahme einer solchen Idee eines höchsten Wesens theoretisch nur subjektiv ist, wird die forschende Vernunft nun durch die fehlerhaften Beweise der rationalistischen *Metaphysica specialis* nicht mehr betrogen.

Nach Kant hat die „Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht“, den Fragen der Metaphysik „als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren“. ⁶⁰ Metaphysik ist als dogmatische Wissenschaft nicht möglich, als *metaphysische Naturanlage* hingegen wirklich. ⁶¹ Das Ziel der rastlosen Bestrebung unserer Vernunft ist demnach innerhalb der Wissenschaft nicht die positive Argumentation für die lehrhafte Gewißheit der Gegenstände der Metaphysik, sondern die Darstellung der Möglichkeit und der Begrenzung

⁶⁰ KrV, B XV.

⁶¹ KrV, B 21.

unseres Wissens. Durch diese Begrenzung wird zugleich klar, daß die theoretische Erkenntnis auf einen Abgrund verwiesen ist, den zu überwinden ihr aus der Natur der menschlichen Vernunft, ohne daß sie ihn zu überwinden vermöchte, aufgegeben ist.

Nach allem, was Kant an diesbezüglichen Äußerungen hinterlassen hat, war er für seine eigene Person vom Dasein Gottes, von der konkret und individuell zurechenbaren Freiheit der Willensentscheidung und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele überzeugt. Es wäre aber ein fundamentaler Fehler, Kants persönliche Annahmen in bezug auf die Fragen der Metaphysik für seine wissenschaftliche Stellungnahme ausgeben zu wollen.⁶² Das „Schillernde“ in seiner wissenschaftlichen Stellungnahme zur Metaphysik gehört nämlich notwendig zu ihr, der „Schleier“ darf und kann durch die Wissenschaft nicht weggezogen werden.⁶³ Obwohl aber die Wissenschaft diese Fragen theoretisch nicht allgemeingültig beantworten kann, muß sie doch jeder Mensch für sich selbst beantworten. Die Aufgaben der Metaphysik sind „notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet“.⁶⁴ Die Lösung der Aufgaben der Metaphysik ist also *je Sache des einzelnen Menschen*, der sich und seine Existenz in diese Entscheidung einbringen und – ob er will oder nicht – „*das Glück seines ganzen Lebens verwetten*“ muß.⁶⁵ Die Frage der Metaphysik ist so zu einer Frage der persönlichen Entscheidung und des persönlichen Wetteinsatzes jedes einzelnen Menschen geworden.

5. Zum Resultat der Metaphysikkritik im Blick auf die Religion

Abschließend sei noch der Versuch eines kurzen summarischen Überblicks über die Sachlage aus dem Interesse der Fragen der Offenbarungsreligion gemacht. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik führt Kant zunächst zur Kritik der Beweise der *Metaphysica specialis*. Damit führt sie allerdings zugleich zu einer Kritik des gesamten Vermögens der reinen Vernunft. Gerade aber die Kritik einer Vernunft, welche die Grenzen der menschlichen Erkenntnis nicht beachtet, führt hinwieder zu Fragen, welche die Vernunft endgültig und wider alle Gegenrede der Kritik zu den Aufgaben der Metaphysik treiben, weil die Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist, die Möglichkeit wahrer Erkenntnis nicht absolut aus sich selbst begründen kann. Die Begrenzung des Wissens um die Gegenstände der Metaphysik läßt diese Gegenstände innerhalb des kritischen Denkens allererst wieder denkbar werden. Sie treibt den menschlichen Geist in die *Unruhe metaphysischen Fragens* hinein.

⁶² Hierhin gehört das Problem einer „Privatmetaphysik“. Zu diesem Begriff vgl. z. B. Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, Bonn 1970, S. 86 ff.

⁶³ Gegen FRIEDRICH PAULSEN, a.a.O., S. 240.

⁶⁴ KrV, B 380.

⁶⁵ KrV, B 853.

Damit ist klar, daß die kritische Philosophie in den Fragen der Metaphysik auch eine größere Nähe zu den großen Denkern der vorneuzeitlichen Philosophie hat als zu den Vertretern der rationalistischen Metaphysik, welche die Metaphysik nach dem Wissenschaftsideal der neuzeitlichen Mathematik und der Naturwissenschaften ausrichteten und gleichsam eine Metaphysik *more geometrico* vortragen wollten.⁶⁶ Gott ist also nach Kant ebenso wie beispielsweise nach Augustinus derjenige, der besser im Nichtwissen gewußt wird.⁶⁷ Wenngleich nun aber die Gegenstände der Metaphysik nicht objektiv erkannt werden können, so steht doch nach Kant unbestreitbar fest, daß auf der Ebene der theoretischen Philosophie keine gültigen Argumente gegen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ vorgetragen werden können. Es ist auch schon innerhalb des bloß theoretischen Denkens nicht unmöglich, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in einem theoretisch-doktrinalen Glauben anzunehmen, ja es sprechen auch dort schon gewichtige subjektive Gründe dafür.⁶⁸ Dennoch bleiben die Fragen der Metaphysik im Bereich der theoretischen Vernunft immer in einer objektiven Unentschiedenheit. Anders allerdings liegen die Dinge noch einmal im Bereich der praktischen Vernunft, sofern diese über das Verhältnis von *Tugend und Glückseligkeit* zu handeln hat. Durch die sich alltäglich beim Menschen einstellende Notwendigkeit, den Verlauf des eigenen Lebens durch bewußte Tätigkeit mitzugestalten, ist der Mensch zudem unentrinnbar dazu gezwungen, sich durch die Tat zu den Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu verhalten.

Der Mensch muß sich entscheiden, ob er an einen Sinn des Ganzen, der ihm weder in der Welt schon greifbar, noch von ihm selbst als endlichem Wesen bewirkbar ist, glauben will; er muß sich entscheiden, ob er eine überzeitliche Dimension der menschlichen Person annehmen will. Entscheidet er sich in diesen Fragen positiv,⁶⁹ so versteht er sich dadurch *als endliches Wesen, das auf die Wirklichkeit Gottes ausgerichtet ist*. Er weiß um seine eigene Schwäche und sucht doch voller Hoffnung und Unruhe nach der erfüllenden und beglückenden Wahrheit. Das Bekenntnis der Schwäche und die Suche nach der Wahrheit ermöglichen dem Menschen das Hören der Heilszusage Gottes, die nach der Botschaft des neutestamentlichen Glaubens in Jesus Christus ergangen ist.

⁶⁶ Dagegen setzt Kant auf die „sokratische Art“ (KrV, B XXXI), die auf das Wissen des Nichtwissens zielt und in der großen vorneuzeitlichen Philosophie überall Wirkung gefunden hat.

⁶⁷ De ordine II, 16, 44: qui melius scitur nesciendo.

⁶⁸ KrV, B 848 ff.

⁶⁹ Die Frage, inwieweit der Mensch sich hier auch wirklich aus eigener Kraft entscheiden kann, bliebe dabei immer noch einmal der Gegenstand einer eigenen Überlegung. Von Kants Ansatz her ist aber jedenfalls klar, daß als Fundament einer menschlichen Entschiedenheit in diesen Dingen die Entscheidung stehen muß, das Glück seines ganzen Lebens tatsächlich verwerten zu wollen.

Die „Bibliotheca trinitariorum“ und die Leitidee der „analogia Trinitatis“

Das von Erwin Schadel (an der Universität Bamberg) unter Mitarbeit von Dieter Brünn und Peter Müller herausgegebene Werk „Bibliotheca trinitariorum“ trägt den Untertitel: „Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur“¹. Dieser Titel träge auch genau auf den vorliegenden I. Band, der mit „Autorenverzeichnis“ überschrieben ist, zu. Wie schon der erste Satz der in Deutsch (S. VII – XXI), Englisch, Französisch, Latein und Spanisch vorangestellten „Einführung“ besagt, ist diese Bibliographie aber „mit systematischer Absicht ausgearbeitet. Ihr Ziel ist es, in der derzeitigen nach-nihilistischen Identitätssuche zur Sinnentfaltung in der Sphäre trinitarischer Metaphysik anzuregen“²! Der II. Band, im Verlagsprospekt als „Registerband“ angekündigt, „wird das Dargebotene vermittels formaler, sachlicher und historischer Indizes erschließen, so daß gezielte wissenschaftliche Detailuntersuchungen möglich werden“. Zu dieser „Stoffaufbereitung“ wird auch bereits eine „Ergänzungsliste“ kommen³. Die Bearbeiter sind nämlich beim „ersten Schritt“ (= I. Band) „möglichst unvoreingenommen vorgegangen“, indem sie zunächst lediglich den „Bearbeitungsstand des trinitarischen Problems“ dokumentierten. Daher sind in dem vorliegenden Band „Titel von verschiedenem Niveau und verschiedener Qualität . . . nebeneinander aufzufinden“.

„Der zweite Schritt, die wissenschaftliche Durcharbeitung des Materials“, ist mithin „noch zu unternehmen“. Dazu erklärt Schadel auch schon (S. XX): „Bei der kritischen Überprüfung der recherchierten Titel wird es auf ein ontologisch fundiertes Entscheidungskriterium ankommen. Dieses dürfte vor allem in dem interdisziplinär wie interkulturell bedeutsamen Theorem der ‚analogia trinitatis‘ zu finden sein.“

Damit hat der Herausgeber selbst das Thema dieses Literaturberichtes gestellt. Um möglichst bei dieser Perspektive zu bleiben, sei zunächst kurz die Basis der in dieser „Bibliotheca“ gesammelten Literatur überblickt (I), dann nach den Gründen gefragt, aus denen Schadel das Leitthema der „analogia trinitatis“ akzentuiert (II), und (III) etwas näher bestimmt, wie dieses „Theo-

¹ Verlag: K. G. Saur, Paris – München – New-York – London, Bd. I: Autorenverzeichnis, 1984, CXI u. 624 S.; Ln. 120, – DM.

² S. VII, XXIII, XXXIX, LXXI u. LXXXVII. – S. CIII – CX die Abkürzungen.

³ S. IXI f. Dort s. auch die folgenden Zitate.

rem“ oder transzendente Erkenntnisprinzip aus theologischer Sicht zu verstehen und einzuschätzen ist.

I. Die *Bibliotheca trinitatorum* soll in „größtmöglicher Materialzusammenschau“ eine „internationale“ und prinzipiell die ganze Geistesgeschichte der Menschheit „umfassende Bibliographie der trinitarisch-triadischen Literatur“ bieten.

Der Illusion absoluter Vollständigkeit huldigt der Herausgeber – trotz der Zuhilfenahme der verfügbaren bibliographischen Apparate – freilich nicht. Er weist aber auch die „Triadik-Konzeptionen“ in außerchristlichen Religionen oder Philosophien nicht „a limine als irrelevant“ ab. „Denn deren Auftreten kann gerade als ein starker Hinweis für die allumfassende, d. h. (im guten Sinne) katholische Bedeutung des christlichen Zentralgeheimnisses angesehen werden.“ „Ohne tendenziöse Vorentscheidung“ (so Einführung S. XI) nimmt er auch die „ausgesprochen anti-trinitarische Literatur (vornehmlich des 16. – 18. Jahrhunderts)“ auf (ebd. IX). So will er „eine Literaturhilfe“ für Studien bieten, „in welchen das Problem der Verhältnisbestimmung von triadischer Dialektik“ – das bezieht sich auf Hegel (vgl. Einführung S. XII – XIV) – „und trinitarischer Metaphysik tieferdringend herausgearbeitet werden kann“. Er verhehlt indes nicht, daß „das Hauptkontingent der in die *Bibliotheca trinitatorum* aufgenommenen Titel zweifellos die patristischen und noch mehr die mittelalterlichen Trinitätskonzeptionen zur Darstellung bringt, welche eine gediegene, kontinuierliche und äußerst ausdifferenzierte metaphysische Lehrtradition ausmachen“⁴.

Einem Teil der 4712 Nummern, nämlich den „Primärtexten trinitarischer Metaphysik“⁵, sind mitunter zahlreiche Hinweise beigegeben, in denen „das verzeichnete Werk, über das im bloßen Titel Erkennbare hinaus, inhaltlich noch weiter erschlossen oder kritisch rezensiert wird“⁶. Das dient sehr dem Studium. Kritisch bemerkt E. Schadel z. B. bei den von ihm selbst herausgegebenen antisozinianischen Schriften des J. A. Comenius (N. 826), daß in dessen Altersschriften die „trinitarische Argumentation nicht immer die wünschenswerte spekulative Konsistenz aufweist“.

Bei Nikolaus von Kues sind nicht nur ca. zehn Werke, sondern auch die einschlägigen *Sermones* offenbar den „Primärtexten“ zugezählt. Unter dessen

⁴ Die vorstehenden Zitate s. bei E. SCHADEL, Aktueller Bericht: Salzbg. Jahrb. f. Philos. 26/27 (1981/82) 226 – 228.

⁵ Ebd. 228.

⁶ Ebd. 229.

⁷ Ebd. 227. Augustins Werk *De Trinitate* (N. 170) sind z. B. 50 solcher Ziffern beigelegt. Daß darauf auch eine Auswahl von Editionen und Übersetzungen mit je eigenen Nummern (171 – 181) folgt, erscheint eher willkürlich. Ähnlich ist es damit, daß bei Nikolaus von Kues die Bücher *Idiotae De sapientia I/II* und *de mente* nur nach der deutschen Übersetzung, nicht nach der (bereits vorliegenden) kritischen Edition angeführt sind.

Zeitgenossen (um 1440) fallen aber auch beachtliche Lücken auf. Denn nicht erwähnt sind: Johannes Capeolus, *Defensionum theologiae Div. doct. Thomae de Aquino Lib. I*; Alphonsus Tostatus, *De sanctissima Trinitate: Opera omnia* (Venet. 1728) t. XXV, 5^a – 16^b; Johannes de Segovia: Von ihm ist u. a. in Cod. Vat. Lat. 2923 (Fol. 41^r – 136^r) ein langer Brief erhalten, in dem er gegenüber den Mohammedanern die Rationabilität des Trinitätsgeheimnisses zu erweisen sucht⁸; Heymeric(us) van den Velde (de Campo), *De sigillo aeternitatis (= Trinitatis)*: Cod. Cus. 106 (Fol. 77^r – 85^r) u. a.; Johannes Wenck, *De ignota litteratura* (die Kampfschrift gegen Cusanus: Concl. 6^a), sowie u. a. Pfingst- und Trinitätspredigten⁹.

II. Wie die zwischen Einführung und Autorenverzeichnis abgelichtete Titelseite der 1684 aus dem Nachlaß von Christophorus Sandius herausgegebenen *Bibliotheca anti-trinitariorum* illustriert, versteht sich die *Bibliotheca trinitariorum* „in gewisser Hinsicht als Pendant¹⁰“ der sozianisch-unitaristischen Dokumentation. Sie selbst greift jedoch nicht nur an Umfang, sondern mit ihrer gesamten philosophisch(-theologisch)en Zielsetzung über eine bloße Kontraposition zu dem Antitrinitarismus eines Michael Servet (N. 3700 – 3705) und des Fausto Sozzini (N. 3800 – 3802), und auch zu den (bis heute bestehenden) Unitarierkirchen, weit hinaus. Schadel bekämpft nämlich seinerseits auf den Wegen philosophisch-kritischen Weiterdenkens die ganze „Trinitätsvergessenheit“ im modernen Bewußtsein¹¹.

Dieses Wort klingt sprachlich an den Vorwurf der „Seinsvergessenheit“ an, den Martin Heidegger gegen die Metaphysik „von Anaximander bis zu Nietzsche“ richtet, weil sie „stets nur das Seiende als das Seiende“ vorstelle, aber „nicht an das Sein denkt¹²“. Das *tertium comparationis* ist hier: Wie nach Heidegger „im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins... eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig“ wird¹³, ähnlich entwickelt Schadel auf dem Weg der Besinnung auf die Vollgestalt menschlichen Philosophierens das Postulat einer neu bewußt zu machenden „*analogia*

⁸ Eine Untersuchung dazu ist in N. 1683 zitiert.

⁹ Zwei Corrigenda: Der in N. 319 Beda Venerabilis zugeschriebene Kommentar zu Beothius, *De Trinitate*, hat Thierry von Chartres zum Verfasser; s. N. M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* (Toronto 1971) 38 – 55; der Text steht ebd. S. 481 – 528. Der richtige Titel des in N. 3058 verzeichneten Abaelard-Werkes ist nicht (wie bei Migne): *Introduction ad Theologiam*, sondern: *Theologia „Scholarium nostrorum“*; s. Fr. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (Würzburg 1941) I, 302.

¹⁰ E. SCHADEL, *Aktueller Bericht*, S. 226.

¹¹ Einführung S. VII f. und XI – XVI.

¹² M. HEIDEGGER, *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?* (Frankfurt 1951) S. 10 und S. 8.

¹³ Ebd. S. 13.

Trinitatis“. Dem „Nihilismus“ Heideggers läuft das freilich schnurstracks zuwider. Die zwangsläufig subtile Argumentationsweise Schadels findet in der „Einführung“ diese Konkretisierung¹⁴:

Auch schon vorgängig zum Antitrinitarismus des 16. – 17. Jahrhunderts reizte die „formalistisch-abstrakte Trinitätsmetaphysik“ der Spätscholastik (wie auch schon die Reaktionen von Nominalismus und „humanistischem Historismus“ zeigten), weil ihr abstraktes Begriffsdenken „keine Wirklichkeitsbedeutung mehr für sich“ zu haben schien, zu der hernach in der Neuzeit aufbrechenden „*Trinitätskritik*“ (S. VIII). Diese Distanzierung infiltrierte das „neuzeitliche Bewußtsein“ auch über die Reformationszeit hinaus so, daß z. B. die „*Defensio Trinitatis*“ durch G. W. Leibniz von G. E. Lessing „als bloße Logikübung bagatellisiert“ wurde (S. IX). So kam „der neuzeitliche rationalistische Antitrinitarismus weniger durch argumentative als durch kontrapositive Ablehnung“, durch einen „dogmatischen Antidogmatismus“ zustande. Der fideistische Rückzug auf die Trinität als das „strengste Glaubensgeheimnis“ trug noch verschärfend dazu bei, daß beide Positionen „als einander sich ausschließende Gegensätze . . . aneinander vorbei“ redeten (S. X f.).

Den Hauptgrund dafür sieht Schadel indes im Fehlen „eines verbindenden analogischen Prinzips“ (S. XI). Das verdeutlicht er angesichts dieser „drei Hauptströmungen derzeitiger Antimetaphysik“: der „dialektischen Seinsaufassung“, die „im grandiosen Entwurf des Hegelschen Philosophierens“ ihre wirkungsgeschichtlich bedeutendste Ausprägung“ erfuhr, der „positivistischen Wissenschaftsauffassung“ und (3.) des „existentialistischen Selbstverständnisses des modernen Menschen“, für das M. Heidegger repräsentativ ist (S. XII – XVI).

¹⁴ In den schon 1976/77 (im Salz. Jb. f. Philos. 21/22, S. 135 – 161) gedruckten „Prolegomena zu einer triadischen Metaphysik“ mit dem Untertitel „Eine Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzschauslegung“ zeigt Schadel noch ursprünglicher als in den kompakten Thesen der „Einführung“, wie seine Hinwendung zur analogia Trinitatis dem kritischen Studium des von Heidegger zu Unrecht „Metaphysik“ genannten „Nihilismus“ entsprang, nachdem „sich die Setzung eines obersten Wertes immer wieder selbst zersetzten müsse“ (137). Demgegenüber fordert Sch. eine solche Metaphysik, die sich „aus dem Bann des neuzeitlichen ‚Wertdenkens‘, der Sinngebung und Wertsetzung“ befreit und, „anstatt Werte zu *erdenken* und in Willkürhandlungen zu *setzen* . . . , nachdenkend in sich selbst zurückkehrt und . . . nach einem integeren Sinn der gebrochen erscheinenden Welt *sucht*“ (142). Von daher entwickelt Sch. die Unterscheidung der „subjektiven Trias“ von Erkennen, Wille und Tätigsein“ als dreier „Momente, die sich wechselseitig erläutern und auslegen“, sowie der entsprechenden „metaphysischen Trias des Ineinanders vom Wahren, Guten und Schönen“ (143). „Das eine Geschäft der Metaphysik“ ist demgemäß „als Ontologie in unlöslichen Verbund mit Gnoseologie und Ethik“ zu betreiben (149). „In der Vergessenheit der (= dieser) triadischen Ursprungsreflexion“, so Sch. (152), hat Heidegger das Wort der „Seinsvergessenheit“ aufgebracht. Von den vorgenannten Ternaren führt er schließlich mit Augustins *De civitate Dei* (VIII, 5) auch an die „apriorische Dreiheit“: Gott ist der „Urheber der Dinge, der Erleuchter der Wahrheit und der Spender der Glückseligkeit“ heran.

Bei Augustinus¹⁵ sieht Schadel in der trinitäts-analogen unlösbaren Dreieinheit von „*Sein, Erkennen, (Wollen und) Handeln*“ ein „zentrales Interpretament integrierender Prinzipienwirklichkeit“ vorgegeben¹⁶. Schon die Philosophie Descartes legte sich aber „nicht trinitätsanalogisch auf den transzendenten Seinsgrund hinaus, sondern beschränkte sich auf die subjektive cogitatio“ (S. XII). Bei Hegel führte das „zu einer Verwechslung bzw. Konfundierung von Seins- und Erkenntnisordnung sowie von endlicher und absoluter Dimension“¹⁷. Auch die Einseitigkeit des Positivismus beruht darauf, daß er sich „den Verständniszugang zum Prinzip der ‚*analogia entis resp. trinitatis*‘ versperrt“. Denn „vermöge dieses Brückenprinzips könnten Subjekt und Objekt unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit und Verschiedenheit in sachlicher Übereinkunft und Entsprechung gesehen werden“ (S. XII). Dem „existentialistischen Selbstverständnis“ ist schließlich das „Dasein ebenso gleichgültig wie sein Nicht-Dasein, sein Erkennen ebenso illusionär wie seine Täuschung, sein Glückgefühl ebenso belanglos wie seine Verzweiflung“ (S. XVI). In all dem wird, so faßt Schadel zusammen, die „Zerfallslogik des trinitätsvergessenen neuzeitlichen Bewußtseins sichtbar“ (ebd.).

Gegen diesen „trinitätsvergessenen Nihilismus“ ruft er zur „Wende“ auf (S. VIII). In der „triadisch-trinitarischen Denkweise“ sieht er nämlich ein nicht nur theologisches, sondern auch der „Selbstvergewisserung des menschlichen Dasein“ dienendes „Menschheitsproblem allerersten Ranges“. Er untersucht auch die „sozialphilosophische Bedeutung“ des trinitarischen Person-Verständnisses (als „*relatio subsistens*“) sowie der Anerkennung „eines jeden Menschen“ als „*imago Trinitatis*“ (S. XVII f.).

III. Zusammenfassend möchte ich das Thema der *analogia Trinitatis* in den folgenden Feststellungen und Fragen aus theologischer Sicht womöglich noch kräftiger so aktualisieren: Im „Apostolicum“ sowie in den Symbola der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel leitet die Kirche die an Christus Glaubenden „immer schon“ zu dem fundamentalen und zentralen Bekenntnis und zur anbetenden Verehrung von „Vater, Sohn und Hl. Geist“, denen Erschaffung, Erlösung und Heiligung zu verdanken ist, an.

Doch in einer von Karl Rahner geradezu „antitrinitarisch“ genannten „Ängstlichkeit“ ließ seit langem eine Mehrheit von Theologen die Sendung des

¹⁵ Confessiones XIII, 11, 12; De civ. Dei XI, 26.

¹⁶ S. VIII; S. XII wird dieser Ternar auch „die Augustinische Art der ternarischen Selbstauslegung des Personseins“ genannt.

¹⁷ S. XIII. Dabei ist Sch. offenbar sich mit Joh. Hessen, Hegels Trinitätslehre (Freiburg/Br. 1922) S. 41 darin einig, daß „Hegels Trinitätslehre . . . nichts anderes als eine spekulative Umdeutung der christlichen Trinitätslehre im Sinne seiner panlogistischen Philosophie“ ist. Differenzierter urteilt J. SPLETT, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Freiburg – München 1965), S. 10 u. 126 – 148.

Sohnes und des Hl. Geistes zur gnadenhaften Einwohnung in den Herzen nur als „appropriiert“ gelten. So schien das Trinitätsmysterium „nur um seiner selbst willen mitgeteilt zu sein“. Denn auch nach seiner Offenbarung bleibe es danach „als Wirklichkeit in sich selbst verschlossen“¹⁸.

Das Prinzip, daß die „Actus Dei ad extra“ nicht unter die drei Personen geteilt, sondern diesen gemeinsam seien¹⁹, war ein spekulatives Argument für diese Vorsicht. Dasselbe Prinzip schien aber erst recht dem Leitgedanken der analogia Trinitatis, der auf irgendeiner Selbstoffenbarung, auch der drei Personen in Gott, beruht, sozusagen a priori die Tür zu verammeln.

Seit wann herrscht dieser Aspekt vor? Eine differenzierte Antwort darauf bedürfte noch eingehender Untersuchungen. Hier aber schon einmal diese Feststellungen:

1. Petrus Lombardus, der Lehrmeister der mittelalterlichen Schultheologie, hat gleich schon das I. Buch der Sentenzen mit „De mysterio Trinitatis“ überschrieben. Die drei ersten Distinctiones dieses Buches klingen auch schon geradezu wie eine Ouvertüre mit dem Leitmotiv der analogia Trinitatis. Darin dominieren diese Sätze: Diese sichtbare Welt soll uns dazu dienen, „den unsichtbaren Gott (jetzt schon) durch das Geschaffene mit den Augen der Vernunft zu schauen“ (Dist. 1, cap. 2). „Alle katholischen Erklärer (tractatores), die über die Dreieinheit, die Gott ist, geschrieben haben, intendierten der Schrift gemäß zu lehren, daß Vater, Sohn und Hl. Geist von ein und derselben Substanz sind . . . , so daß Dreieinheit in der Wesenheit und Vielheit in den Personen besteht“ (Dist. 2, cap. 2). Dieser Gott hat schon nach dem AT gesagt (Gen. 1, 26): „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ (ebd. cap. 4). So führt „die Erkenntnis des Schöpfers über die Geschöpfe, in denen eine Spur der Dreieinigkeit aufleuchtet“ (Dist. 3, Überschr. von cap. 1). „Bild und Ähnlichkeit finden sich in der menschlichen Seele“ (cap. 2). So besteht also „Ähnlichkeit zwischen der schöpferischen und der geschaffenen Dreieinheit“ (cap. 3). Der „eine Gott“, der „Begründer (conditor) der gesamten Schöpfung“, ist mithin „die Trinität“ (cap. 4).

¹⁸ K. RAHNER, in: *Mysterium salutis II* (1967) 321 f. Sch. weist im Salzburger Jahrbuch für Philosophie 21/22 (1976/77) S. 155 auf diesen Passus hin. Ausführlicher äußert sich Rahner in seinen „Kleinen Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate“: Universitas, Festschrift für Bischof Albert Stohr (Mainz 1960) I, 130–143; nachgedruckt in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 4 (1962) 103–129. Dem, was K. Rahner „Ängstlichkeit“ nannte, entspricht diese Feststellung des gelehrten Muslimen Abdoljawad Falaturi bei der Diskussion des Themas „Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues“ (MFCG 16, 1984) 273: „Doch ich habe, meiner Erfahrung mit den Christen seit mehr als 20 Jahren nach zu urteilen, das Gefühl, daß selbst geschulte Christen trotzdem nicht genau wissen, was ‚Trinität‘ bedeutet.“

¹⁹ Vg. z. B. Fr. DIEKAMP, *Kathol. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, Bd. I (1957) 312–314.

2. Anhand dieser Sentenzen wurden bis ins 15. Jahrhundert der theologische Grundkurs doziert und studiert. Der Kölner Johannes Tinctoris († 1469) und der spätere Kardinal Cajetan trugen dann aber durch ihre Kommentare zur Summa theologiae des Thomas von Aquin zum Lehrbuchwechsel bei²⁰.

3. In der Summa theologiae steht als Antwort auf die Frage: *Utrum creare sit proprium alicuius personae?* (I q. 45, a. 6) als Hauptantwort der Satz: *Creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati*. Demgemäß sind also nur Appropriationen möglich. Nichtsdestoweniger hält Thomas auch dort (a.7) noch daran fest: *In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis . . . , in creaturis omnibus invenitur repraesentatio per modum vestigii*. Wie schon S. theol. I q. 39, a.8 klargelegt ist, sind damit indes nur Appropriationen gemeint.

Vor allem die Tatsache, daß die Summa die Gesamthematik der analogia Trinitatis auf die beiden genannten Artikel begrenzt (und sozusagen in diesen isoliert), legt die Vermutung nahe, daß der von Schadel so genannte „Antitrinitarismus im modernen Bewußtsein“ am ehesten über Kommentare zur Summa auch auf die katholische Theologie solchen Einfluß gewann, der, alles in allem, die analogia Trinitatis mehr oder minder auf eine bloße analogia Entis reduzierte.

Demgegenüber bedeutet die Begrenzung der Gemeinsamkeit des göttlichen Wirkens auf den Aspekt der einen göttlichen *Wirkursächlichkeit* durch Papst Pius XII.²¹ eine Öffnung, welche die von Augustinus, Bonaventura²² und

²⁰ Näheres: M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 3, hrsg. v. L. OTT (München 1956), 411–422; R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas v. A. im 15. Jhdt.: Theol. u. Phil.* 49 (1974) 256–258.

²¹ Enzyklika „*mystici Corporis Christi*“ (1943), *Enchir. Symb.* (³²1963) n. 3814: *hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant*. Das heißt m. a. W.: Keine der drei Personen in Gott hat eine eigene schöpferische Wirkmacht oder Tätigkeit, die sozusagen an den beiden anderen Personen vorbeinge. *Urbild* (causa exemplaris) der Schöpfung ist Gott jedoch nicht nur abstrakt als der Eine. Tatsächlich hat er ja auch seine innere personale Dreieinheit auf mancherlei Weise analog dargestellt. (Ja, hätte er das nicht getan, so wäre es uns völlig unmöglich, auch nur analog irgendetwas über sein inneres personales Leben zu denken und zu sagen). – Die Inkarnation des *Sohnes*, nicht des *Vaters* und nicht des *Hl. Geistes*, bürgt überdies eindeutig dafür, daß *eine Person* das *Ziel* (die causa finalis) eines allen drei Personen gemeinsamen Wirkens Gottes sein kann. Nur die Person des *Sohnes* ist ja der „terminus ad quem“ für die von den drei Personen gemeinsam gewirkte personale Annahme (assumptio) der menschlichen Natur Jesu. Ähnlich finden die *Begnadung* des Menschen sowie seine *Erhebung* zur *Gotteskindschaft* erst in der *personalen Einwohnung* des *Hl. Geistes* und *mystischen Eingliederung* in *Christus* als den *menschgewordenen Sohn Gottes* ihr volles christlich-theologisches Profil. – Auch die „*appropriatio*“, durch die „etwas an sich allen Personen Gemeinschaftliches in spezieller Weise für Eine in Anspruchgenommene oder ihr

Cusanus so nachdrücklich betonte Selbstmanifestation des Dreieinen Gottes in seiner Schöpfung mit der durchzuhaltenden Einheit Gottes wiederum wohl-vereinbar erscheinen läßt.

Bei dieser Entwicklung verdient näherhin auch dies Beachtung, daß Erich Przywara, der im Jahre 1932 in seinem tiefgründigen Werk *Analogia entis* „diese Wortbildung, die sehr rasch Allgemeingeltung erhielt“, begründete, von der *analogia Trinitatis* kein Wort sagte. Ihm lag lediglich daran, die „*analogia entis*“ als „ausdrückliches Formalprinzip“ der Metaphysik zur Geltung zu bringen²³.

Von Theodor Haecker wurde aber schon bald danach²⁴ eben die *analogia Trinitatis* als ein Leitwort der christlichen Metaphysik programmiert. Das leitet er mit diesen kühnen Worten ein: „Alles hängt an der Trinität. Das Gewaltigste in der Geschichte des menschlichen Geistes ist bislang der Kampf gewesen um das Dogma der Trinität . . . Dieses Dogma ist heute auch philosophisch die größte Kraft der Christen im Kampf der Weltanschauungen.“ Der letzte Satz könnte als das Motto über der „Einführung“ in die „Bibliotheca“ stehen.

Thomas von Aquin anvisierend, entfaltet Haecker sodann dieses Desiderat: „Würde der Menschheit ein Mann geschenkt“, der „kraft solcher natürlichen und übernatürlichen Kräfte noch einmal alles seitdem errungene Wissen“ zusammenraffte, „gäbe er uns das Auseinander und Ineinander der essentiellen und existentiellen Ordnungen der Schöpfung in Metaphysik, Kosmologie, Zoologie und Anthropologie, in Biologie und Psychologie, in der Philosophie

zugeeignet wird“ (M. J. SCHEEBEN, *Handb. d. kathol. Dogmatik*, 1974, I n. 1043), setzt – wenn sie nicht in bloß willkürlicher sprachlicher Setzung erfolgen, sondern Sinn haben soll – eine besondere Ähnlichkeit oder sonstige Beziehung des entsprechenden Attributes oder Prädikates zu den Eigentümlichkeiten (*propria*) der Person (oder Personen), der (bzw. denen) sie zugeordnet wird, voraus. Insofern beruht auch die Appropriation auf einer „*analogia Trinitatis*“.

²² Vgl. T. SZABÓ, *De Ss. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae* (Herder/Rom 1953; = *Bibl. N.* 3 999), bes. Pars 2 (S. 104 – 194); *De analogia Ss. Trinitatis in singulis creaturis*; ebd. 119 ff.: *De analogia Trinitatis in mundo supernaturali*.

²³ Das Zitierte: H. URS. V. BALTHASAR, *Karl Barth* (Köln 1951) 44. Mit der *analogia entis* suchte E. Przywara (unter Hintanstellung der Analogie zur ohnehin „nur“ geoffenbarten Trinität) zweifellos, wie auch schon der spätere Thomismus, die natürliche Erkenntnisbasis für die Existenz des Einen Gottes um so besser zu sichern. Demselben Ziel wollte G. Söhngen mit der Unterscheidung der (von K. Barth vertretenen) *analogia fidei* von der *analogia entis* dienen: Die *analogia entis* entnimmt „das Gleichnis für Gott der Seinswelt, in der wir Menschen als solche zu Hause sind, die *analogia fidei* dem Glaubensbereiche“. So in: „*Analogia entis* oder *analogia fidei*?“: *Wiss. u. Weish.* 9 (1942), 91 – 110; das Zitat S. 93.

²⁴ Zunächst in: *Hochland* 31 (1934) 499 – 510, dann in: *Schöpfer und Geschöpf* (München 1949) 121 – 150 (*Bibl. N.* 1670).

der Natur wie der Geschichte – er würde das von Thomas siegreich errungene Prinzip der *Analogia entis* in noch höhere Höhen heben, in noch tiefere Tiefen senken, er würde es ganz von selber steigern zur *Analogia Trinitatis*²⁵.“

Schon bei meiner Trierer Zulassungsarbeit von Oktober 1936, unter deren Titel „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“, nach dem Krieg auch meine Bonner Dissertation erschien²⁶, ging mir indes auf, daß die innige Zuordnung von Glauben und Denken, wie Jaeger sie postuliert, bei Nicolaus Cusanus im philosophisch-theologischen Gesamt seines Gottes-, Welt- und Menschenbildes weit eher auch zur Verwirklichung des Programms der *analogia Trinitatis* geführt hat als bei Thomas von Aquin²⁷.

Zu einem rational durchgegliederten System konnte und wollte aber wohl auch Cusanus die vielen Aspekte und die z. T. sehr markanten Bausteine für eine universale *analogia Trinitatis*, auf die man in seinen Predigten und Werken so oft stößt, (noch) nicht ausbauen. Doch schon der Reichtum der Analogien, in denen er in den verschiedensten Bereichen der Schöpfungswirklichkeit, im menschlichen Sein, Erkennen und Lieben, aber auch in der Geometrie, und erst recht im Heilswirken und im Reiche Gottes die göttliche Dreieinigkeit von „Vater, Sohn, Hl. Geist“ – oder wie er bei seinem spekulativen Meditieren lieber sagt: die „Einheit, Gleichheit, Verbindung“ in Gott – von Gott selbst dem gläubigen Denken vor Augen gestellt oder „gespiegelt“ sieht, wird schwerlich von irgendeinem anderen in der Geistesgeschichte überboten²⁸.

Noch ansprechender ist in seinen Schriften (gerade für den modernen Menschen) die lebendige Art der (möglichst anschaulich ansetzenden) gläubig-denkerischen Hinführung (*manuductio*) zum Mysterium der Trinität in Gott, deren Rhythmus mehr oder minder das gesamte cusanische Schrifttum

²⁵ Schöpfer und Geschöpf S. 128 f. Schadels Konzeption der *analogia Trinitatis* ist vor allem an dem gleichnamigen Beitrag von H. BECK, in: Salz. Jb. für Philos. 25 (1980) 87 – 99, orientiert.

²⁶ Trierer Theol. Studien, Bd. 4, Trier 1952. Zum Thema der „*analogia Trinitatis*“ s. dort bes. 312 – 331; vgl. auch TThZ 61 (1952) 21 – 29.

²⁷ Nichtsdestoweniger scheint der junge Cusanus, als er schon um das Jahr 1428 die Quintessenz des Artikels 8 aus S. theol. I q. 39 exzerpierte, dies schon aus Interesse an dem Thema der „*analogia Trinitatis*“ getan zu haben; s. MFCG 1 (1961) 23 – 28.

²⁸ Einige der bedeutendsten jüngeren Werke berücksichtigen freilich mehr, als das Cusanus zu seiner Zeit möglich war, auch die physikalischen Analogien im Weltall. Cf. KALIBA, „Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie“ (Wien 1952), tut das im Rahmen einer Phänomenologie des Selbstbewußtseins und der „Bewußtseinswelt“ (S. Bibl. N. 2073). B. PHILBERT geht in „Der Dreieine . . . Die Struktur der Schöpfung“ (Stein a. R. 1980; Bibl. Nr. 3087) auf die Trinitätsanalogien in der materiellen Welt besonders intensiv ein.

durchzieht²⁹. Um auch die Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues im richtigen Grundverhältnis zu sehen, sei noch ergänzt: Im Unterschied zur *analogia Entis* in der Schöpfung, die sich (schon philosophisch) nur von dem Einen Gott her (und auf Ihn hin) erklären läßt, kann die „Stimme der *analogia Trinitatis* (endgültig) erst gedeutet und verstanden werden nach der Offenbarung. Zu dem *quia est* der göttlichen Dreieinigkeit führt keine Brücke als der Glaube³⁰“.

Im Hinblick auf die Kritik der Dialektik Hegels in der Einführung Schadels läßt sich das so verdeutlichen: Ohne die Direktive, die der Glaube gibt, bleibt das philosophische Denken, gerade dann, wenn es kritisch sein möchte, in dem Dilemma stecken: entweder die (geistimmanente) dialektische Triadik als das letzte zu nehmen, oder aber auch die Metaphysik der *analogia Trinitatis*, wie Nikolaus von Kues es in *De visione Dei* darstellt, an der „Mauer der Koinzidenz“, hinter der sich erst das eigentliche Geheimnis der Dreieinheit in Gott verbirgt, scheitern, in einem dunklen Einerlei versinken zu sehen. Der Glaube gibt hier dem Denken – angesichts der Offenbarung des Dreieinen Gottes in Christus und im Heiligen Geiste – die entscheidende Hilfe zum Durchbruch oder zum Überstieg. Die gesamte *analogia Trinitatis* wird damit für das gläubige Denken zu einer vielgestaltigen Spiegelung der personalen Dreieinheit in Gott.

²⁹ Bischof Klaus Hemmerle bietet in seinen (33) „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie“ (Einsiedeln 1976, 72 S.; Bibl. Nr. 1749) einen Überblick über die persönlichen Denkerfahrungen, die ihn „am Ende der Neuzeit“ (S. 23) auf ähnliche Wege führten, wie sie bereits Cusanus einschlug.

³⁰ R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (s. Anm. 26), S. 329 f.

Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch*

Das ökumenische Gespräch über Maria hat in den letzten Jahren eine erfreulich positive Wende genommen¹. Dies läßt sich mit deutlichen Indizien belegen. Noch 1973 hieß es im Neuen Glaubensbuch² zum mariologischen Themenkreis: „Weniger als sonst haben wir hier von Bemühungen um Verständigung, von der Aussicht auf Konsens zu berichten.“ Auf dem Hintergrund dieser kritischen Bestandsaufnahme von vor einigen Jahren läßt sich heute von einer Wandlung im ökumenischen Austausch über Maria sprechen. Eine Reihe offizieller und offiziöser Texte wie auch theologischer Beiträge greifen das bislang zurückhaltend behandelte Marienthema auf und lassen erfreuliche Perspektiven erkennen.

Ziel dieses Beitrages ist es, diese Perspektiven etwas zu skizzieren. Unmittelbarer Bezugspunkt dafür ist nicht so sehr die Breite der mariologischen Fachdiskussion als vielmehr neuere mariologisch relevante Erklärungen und

* P. Paolo Melada, O.F.M., Präses der Pontificia Academia Mariana, Rom, zu seinem 70. Geburtstag.

¹ H. J. MUND (Hrsg.), *Maria in der Lehre von der Kirche*, Paderborn u. a. 1979; *Maria – Eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984; darin bes. H. SCHÜTTE, *Maria und die Einheit der Christen – Thesen zu einer ökumenischen Verständigung*, 117 – 141; W. BEINERT, *Himmelskönigin – Urbild der Kirche – Neue Frau*, ebd. 75 – 116. S. HÜBNER, *Die ökumenische Verantwortung katholischer Mariologie: Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1983, 145 – 156; *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1981; F. COURTH, *Maria – heute neu gefragt?* TThZ 96 (1984) 40 – 50; ders., *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*: MThZ 34 (1983) 279 – 292; G. VOSS, *Maria zwischen den Konfessionen: Una Sancta* 36 (1981) 76 – 88; A. MAUDER, *Maria – Herausforderung und Barriere*: MdKI 32 (1981) 50 – 54; W. VÖLKER, *Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen: Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 1 – 20; D. RITSCHL, *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie: Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 443 – 461; G. MARON, *Maria in der protestantischen Theologie: Conc* 19 (1983) 626 – 632; H. OTT, *Steht Maria zwischen den Konfessionen? (Fragen eines evangelischen Theologen an die katholische Marienlehre)*: In *necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, edités par R. STAUFER, Paris 1984, 304 – 319; H. PETRI, *Maria und die Ökumene: Handbuch der Marienkunde*, hrsg. v. W. BEINERT u. H. PETRI, Regensburg 1984, 315 – 359; G. SÖLL, *Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente: Veritati Catholicae. Fs. für L. SCHEFFCZYK*, hrsg. v. A. ZIEGENAUS, F. COURTH, PH. SCHÄFER, Aschaffenburg 1985, 522 – 541.

² Hrsg. v. J. FEINER u. L. VISCHER, Freiburg u. a. 1973, 609. *Kritische Äußerungen treffen*: H. MÜLLER, *Evangelische Dogmatik im Überblick*, Berlin 1978, Bd. 2, 337, Anm. 181; G. MARON, *Maria zwischen „Ökumenismus“ und „Feminismus“*: MdKI 34 (1983) 43 – 48; nach ihm „sieht heute alles so aus, als ob sich die kommende marianische Woge hoch auftürmen wollte“ (ebd., 43).

kirchenoffizielle Texte. Beginnen wir mit einem Blick auf den Ausgangspunkt der heutigen Situation. Danach seien die wichtigsten Dokumente als Etappe auf dem Weg zu einem ökumenischen Konsens vorgestellt. Und schließlich sollen einige Zukunftsaussichten bedacht werden.

I. Zur Eigenart der nachkonziliaren Mariologie

Bekanntlich hat das II. Vaticanum seine Aussage über die heilsgeschichtliche Funktion Mariens nicht wie geplant in einen eigenen Text gefaßt, sondern sie der Kirchenkonstitution eingefügt³. Es ist die erste geschlossene und umfangreichste Darlegung der Marienlehre durch ein Konzil. Der Text bringt zum Ausdruck, daß sowohl ein organischer Zusammenhang zum Christusgeheimnis besteht⁴ wie auch zum Geheimnis der Kirche, in die Maria als Geschöpf der Gnade Christi einbezogen ist. So gilt dem Konzil Maria als „überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe“⁵. Unter dieser christologisch-ekkesiologischen Perspektive werden vom Konzil die traditionellen Marienaussagen neu gebündelt und eingeordnet.

Diese Weichenstellung vereinigte die beiden Wege der vorkonziliaren Mariologie⁶ nunmehr zu einem Weg. Sah ehemals die sogenannte christotypische Mariologie die Mutter Jesu mehr auf der Seite ihres Sohnes und seines Heilswerkes der Kirche gegenübergestellt, so rückte sie die sogenannte ekkesiologische Mariologie an die Seite der Menschen, weil Maria am Erlösungswerk als solchem nicht mitgewirkt hat. Diese beiden Denkwege haben dadurch ihre unselige Gegensätzlichkeit verloren, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Gestalt Mariens vom Geheimnis Christi *und* der Kirche her sehen lehrt. Neuere Entwürfe, die dieses Anliegen systematisch entfalten, haben u. a. vorgelegt H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger und L. Scheffczyk⁷.

Diese christologisch-ekkesiologische Neuausrichtung der neueren katholischen Marienlehre ist aus reformatorischer Perspektive begrüßt und anerkannt worden.

³ O. MÜLLER, Die Mariologie des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1983, 131 – 144; H. M. KÖSTER, Die Mariologie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. VORGRIMLER u. R. VANDER GUCHT, Freiburg-Basel-Wien 1970, Bd. III, 126 – 147, bes. 143 f.; D. ARACIĆ, Maria segno di speranza per la chiesa in „Lumen Gentium“, in: La speranza II. Studi biblico-teologici e apporti del pensiero francescano, Rom 1983, 203 – 241.

⁴ Lumen Gentium 66, 67.

⁵ Lumen Gentium 53.

⁶ Vgl. H. M. KÖSTER, Die Mariologie, 138; ders., in: Maria et Ecclesia II, Rom 1959, 22.

⁷ Vgl. F. COURTH, Zur Situation der deutschsprachigen Mariologie: Marianum 43 (1981) 152 – 174.

E. Schlink⁸ sieht Übereinstimmung darin bestehen, „daß der ökumenische Dialog die mariologischen Differenzen nicht isoliert klären kann, sondern daß die Verständigung über die inhaltliche Bedeutung und den ekklesiologischen Rang dieser Unterschiede von der Christologie her zu erwarten ist“. H. Beintker⁹ spricht von einer „bemerkenswerten Zuwendung der katholischen Marieninterpretation zum Zentrum der apostolischen Lehre – zu Christus“. Wenn diese Linie weltweit offizielle Anerkennung finden würde, wäre für das ökumenische Gespräch viel gewonnen. Noch positiver beurteilt der reformierte Systematiker Heinrich Ott¹⁰ die nachkonziliare katholische Theologie. Er erkennt es „als Grundtenor heutiger Mariologie“, daß „Maria ausdrücklich und nachdrücklich christologisch geortet und christozentrisch relativiert wird“. Dieser theologische Trend bestimme auch das liturgische Leben. Ott zieht daraus die beachtliche Schlußfolgerung: „Maria steht . . . sobald diese Art von Mariologie sich durchsetzt, nicht mehr im alten Sinn zwischen den Konfessionen.“

Die klassische Kontroversfrage in der Mariologie wurde von Karl Barth¹¹, Gerhard Ebeling¹² und Helmut Thielicke¹³, um nur einige bedeutende Stimmen zu nennen¹⁴, darin gesehen, das katholische Mariendogma zeichne die Mutter Jesu als das Beispiel des mit der Gnade zu seinem und der anderen Heil mitwirkenden Menschen sowie die Kirche selbst als sinnhaftes Zeichen und zugleich wirksames Werkzeug des Heiles. Maria sei Repräsentantin der so aktiv verstandenen Kirche. Beachtenswert ist nun, daß sich dieser klassische Einwand in der neuen Ökumenischen Dogmatik von E. Schlink nicht mehr findet. Die Rechtfertigungsfrage wie auch das Verhältnis von Gottes Gnadenwirken und menschlichem Tun wird denn auch von Schlink weniger gegensätzlich dargestellt¹⁵. Ähnlich urteilt H. Ott¹⁶: „Das Hindernis, daß Maria jemand ist, der dem einzigen Mittler sozusagen Konkurrenz macht . . . scheint heute behoben . . .“

⁸ Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 288.

⁹ Maria im ökumenischen Dialog: MdKI 30 (1979) 65 – 69, 65.

¹⁰ Steht Maria zwischen den Konfessionen? 308 f.

¹¹ Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1960, 151 – 160, hier 157; vgl. KL. RIESENHUBER, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (QD 60), Freiburg-Basel-Wien 1973.

¹² Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas: ZThK 47 (1950) 383 – 391; ders., Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 255; ders., Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen 1979, 314.

¹³ Theologie des Geistes (Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III), Tübingen 1978, 74 – 79.

¹⁴ Vgl. auch H. DÜFEL, Apostolisches Schreiben „Marialis Cultus“ in evangelischer Sicht: MdKI 27 (1976) 89.

¹⁵ Ökumenische Dogmatik, 433.

¹⁶ Steht Maria zwischen den Konfessionen? 309.

Die genannten Theologen beobachten richtig, daß Maria fest in der katholischen Glaubenslehre verankert ist und aus ihr nicht herausgelöst werden kann. Sie ordnen zu Recht das Mariendogma in den Fragenkreis Gott-Mensch, Natur und Gnade, Einzelner-Kirche¹⁷ ein. Das hat die positive Folge, daß die Mariologie nunmehr aus ihrer Isolation befreit und von der Mitte des Heilsmysteriums her angegangen und beurteilt wird. – Auf dem hier gezeichneten theologischen Hintergrund sind nunmehr einige markante mariologische Konsentexte vorzustellen.

II. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Konsens

1. Die ökumenische Erklärung von Saragossa

Der 8. Internationale Mariologische Kongreß von Saragossa (1979) hatte wie vorausgehende Kongresse auch eine ökumenische Erklärung¹⁸ verabschiedet. Zur Eigenart dieses Textes gilt, daß er kein kirchenoffizielles Dokument ist, sondern die Übereinkunft mariologisch engagierter Theologen aus dem römisch-katholischen, dem orthodoxen, anglikanischen, lutherischen und reformierten Raum¹⁹. Thema der Erklärung ist die rechte Praxis der Marienverehrung. Die gnadentheologische Diskussion beachtend, stellt die Erklärung Maria in die Gemeinschaft der Heiligen. „Wenn wir die Heiligen verehren und im besonderen die Jungfrau Maria als Mutter Gottes, dient diese Verehrung ihrem Wesen nach der Ehre Gottes“²⁰. Darum ist das Maria gezollte Lob im eigentlichen Sinne Gottes- und Christuslob. Denn Gott krönt in den Heiligen seine Gaben. Auf dem Hintergrund der Gemeinschaft der Heiligen wird dann die ökumenisch brisante Frage nach der unmittelbaren Anrufung Mariens aufgegriffen. Glücklicherweise konnte eine Formulierung gefunden werden, die den Sinn dieser Frömmigkeitsübung erschloß, zugleich aber darauf hinwies, daß sie nicht von allen Kirchen vollzogen wird. „Wie ein Christ für die anderen beten kann und muß, meinen wir gleicherweise, daß die Heiligen, die schon die Vollendung in Christus erreicht haben und unter denen Maria die erste Stelle einnimmt, für uns Sünder, die wir auf Erden kämpfen und leiden, bitten können und bitten. Die eine und einzige Mittlerschaft Christi steht dabei nicht zur

¹⁷ Vgl. F. COURTH, Das Marienlob bei Martin Luther: MThZ 34 (1983) 279–292; K. LEHMANN, Martin Luther zum 500. Geburtstag: Leb. Zeugnis 39 (1984) H. 2, 41–52, hier 48 f.

¹⁸ Marianum 42 (1980) 304 f.; deutscher Text bei: A. HOFFMANN, Maria zu ehren, Leutesdorf 1980, 5–8; vgl. C. POZO, Due importanti dichiarazioni ecumeniche mariane: La Civiltà Cattolica 135 (1984) 364–378; ders., Dos declaraciones ecumenicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983): Scripta de Maria. Anuario 7 (1984) 527–543; L. GAMBERO, Il IX Congresso Mariologico e il XVI Congresso Mariano Internazionale di Malta: Marianum 46 (1984) 261–301.

¹⁹ Vgl. den Schlußabschnitt: A. HOFFMANN, Maria, 8.

²⁰ Nr. 1.

Diskussion. Zu klären bleibt noch die direkte Anrufung der Heiligen, die in Gott leben, eine Anrufung, die nicht von allen Kirchen praktiziert wird²¹. Mit diesem Blick auf die unterschiedlich geübte Frömmigkeit wird bezüglich der Reformationskirchen keine unüberwindliche, doktrinäre Grenze gezogen. Vielmehr wird auf den faktischen Zustand hingewiesen, der für ein vertiefendes Gespräch offen ist. Unumstritten gilt der ökumenischen Erklärung von Saragossa der maßnehmende Blick auf den Glauben und die Demut Mariens „als wichtiges verbindendes Element in der Überlieferung unserer Kirchen“²².

Blicken wir von diesem Dokument her auf die aktuelle ökumenische Diskussion. Da begegnet man der auf den reformatorischen Konfessionsschriften fußenden Meinung, die unmittelbare Anrufung Mariens und der Heiligen beeinträchtigt die einzigartige Mittlerstellung Christi²³. Daß aber auch hier die Meinungen differenzierter werden, belegt die gewiß noch in das Vorfeld der Theologie verweisende Feststellung eines evangelischen Beobachters²⁴, daß „die kontinentalen Protestanten . . . einen ungehörlichen Abstand vom Kontakt mit den Männern und Frauen genommen (haben), die in der unmittelbaren Umgebung von Jesus gelebt haben. In den englischsprachigen Kirchen (auch den bewußt lutherischen und reformierten, von den anglikanischen nicht zu reden) sind diese Personen viel direkter und persönlicher im Wissen und in den Gefühlen der Gläubigen gegenwärtig“. Eine theologische Vertiefung dieses Fragenkomplexes bietet H. Ott²⁵. Sofern die Gottunmittelbarkeit des Gläubigen gesichert ist, hindere den reformierten Christen „nichts mehr daran, mit einer jenseitigen Dimension der Kirche Christi zu rechnen . . . Die Grenze zwischen den lebenden und den verstorbenen Generationen wird unscharf. Die Realität, die wir Mitmenschlichkeit nennen, und die durch die Einheit des Gebots der Gottesliebe mit dem der Nächstenliebe begründet ist, ist für uns eine zentrale Realität. Diese Realität aber wird durch den Tod nicht abgebrochen.“ Unsere bleibende Verbundenheit mit den in Christus Verstorbenen läßt nach H. Ott ein Gedenken möglich erscheinen, das „an den Dialog grenzt“. „Es ist sinnvoll, in Gott, vor Gott, durch Gott sozusagen, sich mit ihnen zu unterreden“²⁶. Für H. Ott ist die Heiligenverehrung der geeignetste

²¹ Nr. 4.

²² Nr. 2.

²³ Vgl. F. COURTH, Maria – evangelische Fragen und Gesichtspunkte: Marianum 45 (1983) 306–322; ders., Mariologie und Geschichte: Veritati Catholicae. Fs. für L. SCHEFFCZYK, hrsg. v. A. ZIEGENAUS, F. COURTH, PH. SCHÄFER, Aschaffenburg 1985, 407–439, hier 410–412.

²⁴ D. RITSCHL, Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie: ÖR 31 (1982) 443–461, hier 458.

²⁵ Steht Maria zwischen den Konfessionen? 314 f.

²⁶ Ebd., 316.

Einstiegspunkt für das gegenwärtige mariologische Gespräch; daß er die Frage ihrer Fürbitte theologisch breit genug angeht, ist ökumenisch weiterführend. – Ermütigung erfährt die hier angestoßene Diskussion aus anglikanischer Sicht.

2. Die Llandaff-Erklärung

Es handelt sich hier um einen offiziellen anglikanisch-orthodoxen Konvergenztext aus dem Jahr 1980²⁷. Weiß sich die Orthodoxie in ganz besonderem Maße der Verehrung Mariens verpflichtet, so teilen die Anglikaner behutsam reformatorische Vorbehalte gegenüber traditionellen Verehrungsformen. Gerade deshalb stellt die Llandaff-Erklärung eine hilfreiche Brücke für das mariologische Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten dar. Thema des Austausches ist „Die Gemeinschaft der Heiligen und die Verstorbenen“. Trinitarisch eingeordnet, wird die Fürbitte der Heiligen bejaht. Dann heißt es:

„10. Die allerseligste Jungfrau Maria nimmt einen einzigartigen Platz in der Ordnung des Heiles ein aufgrund der Tatsache, daß sie zur Mutter Christi, unseres Gottes, erwählt worden ist. Ihre Fürbitte ist nicht autonom, sondern setzt die Fürbitte Christi voraus und gründet auf dem Heilswerk des fleischgewordenen Wortes . . .

12. Anglikaner machen gewöhnlich eine dreifache Unterscheidung: nämlich erstens zwischen Gebeten zu Gott, auf die Fürbitte der Heiligen für uns zu hören; zweitens einfachen Bitten an die Heiligen, für uns zu beten; sowie drittens ausführlichen, an die Heiligen gerichteten Gebeten. Nur die erste Art von Gebeten ist in das offizielle Gebetbuch einiger anglikanischer Kirchen aufgenommen worden.

13. . . . Die Sprache, in der wir von den Heiligen und Verstorbenen sprechen, hat ihren Ursprung im Gebetsleben und in der Frömmigkeit. Viele Aussagen der Kirche bezüglich der Gemeinschaft der Heiligen haben hymnographischen und ikonographischen Ausdruck gefunden. Zugleich gibt es eine angemessene Zurückhaltung in dogmatischen Formulierungen . . .“

Zu dieser Erklärung ist erstens die grundsätzlich positive Bejahung des Gebetes zu den Heiligen und zu Maria hervorzuheben. Zweitens ist auf die anglikanische Unterscheidung zum verschiedenen liturgischen Ort des Gebetes zu Maria und den Heiligen hinzuweisen. Mit der grundsätzlichen Anerkennung wird zugleich ihre eingeordnete Bedeutung ausgesagt. Drittens ist der Hinweis auf die unterschiedlichen Sprachebenen beachtenswert. Gerade hier gab und

²⁷ Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. MEYER u. a., Paderborn-Frankfurt/M. 1983, 97 – 101.

gibt es im Gespräch mit den reformatorischen Christen immer wieder Schwierigkeiten.

3. Die ökumenische Erklärung von Malta

Drei Jahre nach dem Llandaff-Text folgt die ökumenische Erklärung des 9. Internationalen Mariologischen Kongresses von Malta (1983)²⁸. Auch für diesen Text gilt wie für die Erklärung von Saragossa, daß er nicht kirchenoffiziell ist; er artikuliert einen Konsens von mariologisch engagierten Theologen (Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner, Reformierte, Lutheraner), die sich aus Verantwortung vor der Tradition ihrer Kirchen um zunehmende Annäherung in ökumenisch strittigen Fragen bemühen. Das Thema der Erklärung ist: Beten mit Maria. Das in sechs Artikel gefaßte Dokument setzt wie der vorausgegangene Text von Saragossa bei der Gemeinschaft der Heiligen an, hat aber zunächst nur das pilgernde Gottesvolk im Auge. Einheitsspunkt aller ist Christus. Durch ihn sind alle Glieder seines Leibes mit dem Vater und dem Heiligen Geist geeint²⁹. Die Verbundenheit mit Christus begründet eine wahrhaftige Heilssolidarität aller Glieder untereinander, die sich auch im fürbittenden Gebet füreinander ausdrückt. Seine Kraft hat dieses Gebet durch Christus, der allezeit lebt, um für uns einzutreten (vgl. Hebr 7, 25)³⁰. Die Brücke von der pilgernden zur verherrlichten Kirche schlägt der auferstandene Christus. Er ist der Garant dafür, daß die Gemeinschaft derer, die zu ihm gehören, nicht vom Tod zerstört wird³¹. Aus dieser Verbundenheit über die Grenze des Todes hinweg wird auch eine bleibende Fürbitte füreinander verständlich³².

Fürbitte wird freilich dort in ihrer Sinnhaftigkeit verkehrt, wo sie als eindrucklichere „Information“ Gottes gesehen wird. Dagegen meldet sich nicht nur reformatorischer Protest zu Wort; vor allem die Bergpredigt steht hier als kritische Instanz dagegen. „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet“ (Mt 6, 7 f.). Die positive Antwort der Erklärung, Gebet sei Öffnung gegenüber dem Willen Gottes, ist dem heiligen Augustinus³³ verdankt. Er sagt: „Creatura rationalis preces offert Deo . . . ut ipsa construatur, non ut Deus

²⁸ F. COURTH, Beten mit Maria. Ökumenische Erklärung des IX. Internationalen Mariologischen Kongresses: *Una Sancta* 38 (1983) 346–350 (Einleitung und Text); C. Pozo, *Due importanti dichiarazioni* 371 ff.

²⁹ Nr. 1.

³⁰ Nr. 2.

³¹ Nr. 3.

³² Nr. 4.

³³ *De gratia* N. Testam. C. 29 seu Ep. 140: CSEL 44, 217.

instruatur.“ Ähnliche Gedanken finden sich bei Thomas von Aquin³⁴. Die von der Erklärung übernommene Bestimmung des Bittgebetes als Öffnung gegenüber dem Willen Gottes möchte einem Mißverständnis der Heiligenverehrung zuvorkommen; als ob diese nun wegen ihrer größeren Christusförmigkeit auch die gültigen Vermittler unserer Not seien. Aber noch ein anderer Gedanke ist hier eingeflossen, nämlich das grundsätzliche Bewußtsein, unmöglich eine direkte, begrifflich angemessene Darstellung der endzeitlichen Wirklichkeit geben zu können. Dieser Gedanke verbirgt sich hinter der etwas blassen Formulierung, daß die Fürbitte in *ähnlicher Weise* geschehe wie das Gebet der Gläubigen füreinander. Ursprünglich hatte dort der Fachterminus *analog* gestanden; er wurde um der besseren Lesbarkeit willen gestrichen.

Nachdem der Sinn des Bittgebetes als Öffnung zu Gott und als Erweis der brüderlichen Liebe bestimmt ist, wird nunmehr der Blick auf die Mutter Jesu gelenkt. Ihre Gottesmatterschaft bestimmt Mariens Rolle in der Gemeinschaft der Heiligen; als ihr Glied nimmt sie teil am ewigen Gotteslob der Vollendeten. Mit ihnen verbindet sich das pilgernde Gottesvolk in seinem Beten. Dieser Gedanke führt dann zu der eigentlichen Aussage der Erklärung von Malta: die Unterzeichner halten das Gebet *mit* Maria wie eben auch das *mit* der himmlischen Kirche als theologisch verantwortbar. Das hier entfaltete christologisch-ekklesiologische Verständnis der Mutter Jesu verhütet ihre Isolierung wie auch eine verengte Marienverehrung zu ihr als gleichsam privater Person³⁵. Eine solche Engführung würde dem christlichen Erlösungsglauben widerstreiten. Daß er verdunkelt werden könnte, wird als die reformatorische Grundbesorgnis gegenüber der katholischen Marienverehrung ausdrücklich genannt. Diesem berechtigten Einwand sollte mit der christologisch begründeten und ekklesiologisch integrierten Sicht Mariens begegnet werden.

Die vorliegende Erklärung gibt nicht den ganzen katholischen Marienglauben wieder; das war nicht beabsichtigt. Erstrebt wurde eine Aussage, die von Katholiken und Orthodoxen gemeinsam mit den Reformationskirchen getragen werden kann. Und da ist der Gedanke des Betens *mit* Maria eine verantwortliche Brücke zwischen dem reformatorischen Nein zu jeder Anrufung der Gottesmutter und der katholischen und orthodoxen Praxis, sich im Gebet unmittelbar an Maria und die Heiligen zu wenden. Die hier entworfene Perspektive gründet in der christlichen Auferstehungshoffnung, die bekennt, daß die in der Geschichte Gottes mit uns geltende Verbundenheit aller im Heil über die Grenze des Todes hinaus währt. Diese Gewißheit, daß es für die Glieder des Leibes Christi eine die Grenzen unseres irdischen Lebens überstei-

³⁴ S. th. II/II, q. 83, a. 2; Summa Contra gentes III, 96.

³⁵ Vgl. die Besorgnis von H. U. v. BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 167.

gende Solidarität gibt, läßt den Beter in die Gebetsgemeinschaft derer treten, die für immer zum Herrn gehören. Damit ist auch eine Perspektive für die weiterführende Diskussion aufgezeigt, wie ja auch der Beitrag von H. Ott³⁶ zeigt. Sieht man die unmittelbare Anrufung Mariens in diesem heilsgeschichtlich-eschatologischen Zusammenhang, müßte diese Frömmigkeitsübung den Charakter des ökumenisch Trennenden verlieren. Denn sie vollzieht nichts anderes als die Glaubensgewißheit, daß in der Verbundenheit mit Christus auch nicht ein Name verlorengeht.

4. Evangelisch-lutherische Zeugnisse

Den bisher vorgestellten ökumenischen Zeugnissen sind jene lutherischen Texte zur Seite zu stellen, die als bemerkenswerte Etappen auf dem Weg hin zu einem Konsens in der Marienfrage gewertet werden müssen. Beide Texte sind mehr oder weniger offizielle Verlautbarungen.

Das gilt ohne Einschränkung für den Evangelischen Erwachsenenkatechismus³⁷. Er erklärt: „Maria gehört in das Evangelium“³⁸. Deshalb darf dann auch gelten: „Maria ist nicht nur katholisch; sie ist auch ‚evangelisch‘. Protestanten vergessen das leicht“³⁹. Die lukanische (11, 27 f.) Seligpreisung „Ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und es bewahren“, gilt auch für Maria. Gleichwohl dürfen die konkreten Formen ihrer Seligpreisung und Verehrung für lutherische Christen bescheidener sein als bei Katholiken und Orthodoxen, weil die Heilige Schrift selbst bescheidener ist⁴⁰. Der Evangelische Erwachsenenkatechismus ist ein Beleg dafür, daß lutherisches Christentum beginnt, seine Berührungsangst gegenüber marianischer Frömmigkeit und mariologischen Fragen zu überwinden.

An den Grundgedanken des Erwachsenenkatechismus knüpft das mariologische Votum des lutherischen Bischofs Ulrich Wilkens (Lübeck) an, das er auf dem 88. Katholikentag in München vorgelegt hat⁴¹. Der anerkannte Exeget bietet eine kurze meditative Auslegung der lukanischen Verkündigungsgeschichte (Lk 1, 26 – 38) und Heimsuchungserzählung (1, 39 – 56). Er entnimmt den beiden Perikopen die Gedanken, daß Maria stellvertretend für das ganze Volk Israel stehe und daß sie Repräsentantin aller Gläubigen und Vorbild des

³⁶ Steht Maria zwischen den Konfessionen? bes. 314 ff.

³⁷ Im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. v. W. JENTSCH u. a., Gütersloh 1975.

³⁸ Ebd., 392.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 393.

⁴¹ Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt. 88. Dt. Katholikentag (4. – 8. 7. 84) in München. Dokumentation, hrsg. v. Zentralkomitee d. Dt. Katholiken, Paderborn 1984, 702 – 707.

Glaubens für alle sei; er spricht von ihr als Typus der Kirche und greift auch positiv den Titel Mutter der Kirche auf. Zur alten Streitfrage nach der Mitwirkung des Menschen mit der Gnade heißt es: „Zur reinen *Passivität* des Glaubens bedarf es der vollen *Aktivität* des Menschen, der *sich* Gott hingibt, sich ihm zur Verfügung stellt, *bereit* ist, Gefäß *seines* Handelns zu werden“⁴². Hier klingt von der klassischen mariologischen Kontroversfrage von einst kaum mehr etwas an. In der Heimsuchungserzählung „tritt Maria zusammen mit ihrem Kinde, dem Sohn *Gottes*, als Mutter *Gottes*, der anderen Mutter Elisabeth mit ihrem Kinde Johannes gegenüber“⁴³. Als Vorbild des Glaubens ist Maria in die Kirche eingeordnet; als Mutter *Gottes* steht sie auch vor ihr. Gerade wegen dieser Verknüpfung muß man den Beitrag von Bischof Wilkens als mariologisch bedeutsam und weiterführend würdigen.

Dies gilt auch für ein Gesprächspapier des Catholica-Arbeitskreises der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees (DNK) des Lutherischen Weltbundes (LWB). In ihrem Auftrag hat das Lutherische Kirchenamt der VELKD einen Gesprächsentwurf vorgelegt mit dem Thema: „Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte“⁴⁴. Diese Diskussionsvorlage⁴⁵ soll eine kirchenamtliche Stellungnahme zum marianisch-mariologischen Fragenkreis vorbereiten helfen. Das Dokument ist folgendermaßen gegliedert: 1. Evangelische Christen vor der Frage nach der Mutter Jesu. 2. Maria im Neuen Testament. 3. Das gemeinsame christliche Erbe: Jungfrau und Gottesmutter. 4. Hauptmotive und Entwicklungslinien der Mariologie. 5. Besonderheiten der römisch-katholischen Mariologie. 6. Gesichtspunkte zu einem evangelischen Marienverständnis.

Den Anstoß, sich mit Maria zu beschäftigen, erhalten die Lutheraner aus der Heiligen Schrift. Ihr Marienbild auszuschöpfen, empfindet die Kirche des Wortes als einen unverzichtbaren Auftrag. Ihn gilt es gerade angesichts der Tatsache auszuführen, daß in Folge der Gegenreformation „Maria gefühlsmäßig antiprottestantisch besetzt war“⁴⁶. Ferner fordert das ökumenische Gespräch mit den katholischen Kirchen (röm. Katholiken, Orthodoxe, Alt-katholiken) eine marianisch-mariologische Besinnung. Schließlich nehmt das Gesprächspapier Einsichten der Religionspsychologie, die Maria zunehmend mehr als Bild der weiblich-mütterlichen Seite *Gottes* sehen lehrt.

⁴² Ebd., 705.

⁴³ Ebd., 706.

⁴⁴ Una Sancta 37 (1982) 184 – 201.

⁴⁵ Vgl. F. COURTH, Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung: Marianum 45 (1983) 306 – 322; vgl. zur dort verzeichneten Lit. auch P. W. SCHEELE, Einführungsvotum: Dem Leben trauen (s. o. Anm. 41), 697 – 702; G. SÖLL, Mariologie und Ökumene, 534 ff.

⁴⁶ A. a. O., 196.

Die Heilige Schrift zeichnet Maria als die, die zum Willen Gottes glaubend Ja sagt (Lk 1, 38). Es ist ein Glaube, der Unverständnis und Anfechtung (vgl. Lk 2, 35. 48 f.; Mk 3, 20 f. 31 – 35 parr; Lk 11, 27 f.; Jo 2, 4) einschließt und vom Kreuz Christi durchformt ist. Dieses ganz vom Glauben her konturierte Marienbild der Bibel bietet einen Ansatz dafür, die Mutter Jesu später als Typus der Kirche zu verstehen. Zum biblischen Marienbild gehört aber auch die jungfräuliche Empfängnis Christi. Diese zuerst christologische Aussage über die innergeschichtlich unableitbare Geburt des Herrn schließt den Hinweis auf Mariens Empfänglichkeit für das die Geburt Jesu tragende Gnadenwirken Gottes mit ein. Ob die jungfräuliche Empfängnis nur bildhaft zu verstehen ist, oder ob sie für Maria auch eine leibliche Komponente fordert, „ist eine Frage, an der die Auffassungen unter Christen auseinandergehen können“⁴⁷. Katholischerseits ist eine solche Sicht problematisch.

In positiver Bejahung der altkirchlichen Tradition anerkennt der Text nach dem Beispiel der Reformatoren das Dogma der Gottesmutterchaft. Mit dem Konzil von Ephesus wird als sein Inhalt bekannt: Maria hat das ewige, aus Gott stammende Wort dem Fleisch nach geboren. Gottesmutterchaft besagt nach dem Gesprächsentwurf aber noch mehr: „In diesem Dogma sind auch die Bedürfnisse nach weiblich-mütterlichen Repräsentationen Gottes, denen die verschiedenen Religionen oft im Übermaß nachgegeben hatten, zu ihrem Recht gekommen“⁴⁸. Die Aufnahme dieses religiösen Urbedürfnisses in das katholische Dogma birgt zugleich aber die Gefahr in sich, Maria zu vergöttlichen.

Als Hauptmotive, die die kirchliche Marienlehre und -frömmigkeit im Laufe der Geschichte entfaltet haben, nennt der Entwurf drei: 1. Maria wird zunehmend mehr mit Jesus parallelisiert. Das hatte zur Folge: mit der zunehmenden Vergöttlichung Mariens wird auch die Kirche mehr und mehr vergöttlicht. 2. Als wichtigstes Motiv für die Vergöttlichung Mariens wird die unreligiöse Sehnsucht nach der milden, mütterlichen Gestalt des Göttlichen genannt. 3. Vor allem im Mittelalter werde Christus als zürnender Richter gesehen, dem Maria als gütige Mutter der Menschen zur Seite tritt.

Die beiden letzten katholischen Mariendogmen gelten dem Text als Beleg dafür, daß Maria bei den Katholiken zunehmend mehr von Christus her verstanden wird. Die Sündenlosigkeit Jesu werde im Dogma von der Unbefleckten Empfängnis auf Maria ausgeweitet. Im Dogma von Mariens leiblicher Verherrlichung werde sie „ganz auf die Seite Jesu Christi gerückt und erhält gegenüber der gesamten Menschheit eine Ausnahmestellung“⁴⁹. Weil sich die Kirche in Maria dargestellt findet, beinhalten diese beiden Dogmen auch eine

⁴⁷ Ebd., 187.

⁴⁸ Ebd., 189.

⁴⁹ Ebd., 193.

Verherrlichung der Kirche. Das II. Vaticanum habe an dieser Perspektive nichts geändert.

Die evangelische Kritik des katholischen Marienbildes geht anerkennend davon aus, daß auch für die Katholiken Christus allein der Grund der Kirche und allein Mittler des Heiles ist. Gleichwohl lege die Anrufung Mariens als Mittlerin den bisher nicht voll ausgeräumten Verdacht nahe, „daß der Mensch, repräsentiert durch Maria, doch irgendwie zusammen mit Gott seine Erlösung bewirken kann, und zwar darüber hinaus, daß wir zu der in Jesus Christus gegebenen Erlösung im Glauben ja zu sagen haben“⁵⁰. Kritik findet auch die im katholischen Mariendogma zum Ausdruck kommende Ekklesiologie. Die Kirche ist hier nicht mehr die niedrige Magd, die bleibend von der Gnade Gottes lebt, sondern „die über die Fülle der Gnadenmittel verfügende Heilsanstalt“⁵¹.

In Angrenzung dazu muß sich evangelische Marienfrömmigkeit und Theologie um eine offene, unbefangene, vorurteilslose Haltung zur Mutter Jesu bemühen. Die Möglichkeit hierzu bietet vor allem die Liturgie der Advents- und Weihnachtszeit mit den entsprechenden Bibeltexten. Die konkrete Ausgestaltung eines evangelischen Marienverständnisses hat folgenden Grundsätzen zu entsprechen:

1. Ein an Maria gerichtetes Gebet ist nicht möglich; es fiele „unter das Verdikt der Abgöttere“⁵². Hier haben die Reformatoren unverrückbare Grenzen gezogen. Adressat des Gebetes ist allein der dreieinige Gott. Eine generelle Fürbitte der Heiligen wird indes nicht ausgeschlossen.

2. Maria besitzt keine eigene Heilsbedeutung; eine Stellung im Heilswerk Gottes kommt ihr dadurch zu, daß sie die irdische Mutter des ewigen Wortes ist.

3. Maria ist Urbild der Kirche als niedrige, von Gott begnadete Magd des Herrn. Entsprechend ist die Kirche die Gemeinschaft der von Gott begnadeten Sünder.

4. Zusammen mit der großen „Wolke der Zeugen“ (Hebr 12, 1) ist Maria Vorbild des Glaubens und Zeichen der Barmherzigkeit Gottes. Sie unterstreicht „die seelische Wärme, die Menschlichkeit und die Praktikabilität der Frohen Botschaft“⁵³.

Das vorgelegte Arbeitspapier ist aus katholischer Sicht dankbar zu begrüßen; greift es doch einen Fragenkreis auf, der „bisher noch kaum zu einem

⁵⁰ Ebd., 195.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. 197 f.

⁵³ Ebd. 198.

Thema ökumenischer Diskussion hat werden können⁵⁴. Hier einen ersten Schritt getan zu haben, ist das Verdienst dieses Entwurfs. Er macht Ernst damit, daß Maria im Neuen Testament, im Credo, in der gemeinsamen Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte fest verankert ist. Eine marianisch-mariologische Abstinenz bringt einander nicht näher. Ökumenische Diskussion hat zunächst Rechenschaft über den eigenen Standpunkt zu geben sowie eine erste Beurteilung der kontroversen Situation vorzulegen; in einem zweiten Schritt sind dann Wege der Annäherung und Gemeinsamkeiten zu suchen und zu formulieren. Daß Positionen klar artikuliert sind, ist die erste Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch. Das ist in dem vorliegenden Entwurf in eindeutiger Weise geschehen. Dank verdient vor allem die deutliche Betonung der Wahrheitsfrage. Das von den Autoren intendierte theologische Gespräch geschehe „beseelt vom Geist der Liebe, im Willen zur Wahrheit und in Dankbarkeit für alles, was der Herr uns gibt und aufgibt“⁵⁵. – Hier soll statt Details die klassische Frage der Mitwirkung aufgegriffen werden; deren Beantwortung fließt dann ein in die abschließend zu skizzierenden Perspektiven für das vor uns liegende ökumenische Gespräch⁵⁶.

III. Zukunftsperspektiven

1. Konkretisierung der Rechtfertigungsdiskussion

Das gnadentheologische Umfeld, eine wesentliche Voraussetzung der Mariologie, wird seit Jahren schon mit zunehmender Annäherung diskutiert. Die These, daß die Rechtfertigungsfrage nicht mehr kirchentrennend sein müsse, gilt weitgehend als *sententia communis*⁵⁷. Diesen Konsens bestätigt der sogenannte „Malta-Bericht“⁵⁸ einer kirchenoffiziellen Studienkommission evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Theologen. Unterstreichen katholische Theologen, „daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist“, so betonen lutherische Theologen, „daß das Rechtfertigungsgeschehen nicht auf die individuelle Sündenvergebung beschränkt ist, und sehen in ihm nicht eine rein äußerlich bleibende Gerechtereklärung des Sünders“; vielmehr werde sie ihm „als eine ihn umfassende Wirklichkeit übereignet“⁵⁹. Hiermit haben die überkommenen kontroverstheologischen Alternativen in der Rechtfertigungsfrage ein größeres Gleichgewicht

⁵⁴ L. VISCHER, *Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit*, in: ders., *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt/M. 1972, 109.

⁵⁵ P. W. SCHEELE, *Einführungsvotum* (s. o. Anm. 41), 702.

⁵⁶ Für einzelne Differenzpunkte vgl. die in Anm. 45 verzeichnete Lit.

⁵⁷ Vgl. F. COURTH, *Gerechtfertigt von Gott – frei für das Leben*: TThZ 83 (1974) 81–97.

⁵⁸ *Dokumente wachsender Übereinstimmung a. a. O.*, 255 f.

⁵⁹ *Ebd.*, Nr. 28.

gefunden. Es besteht in der gemeinsamen Überzeugung, daß das christliche Heil unverdientes Geschenk ist, vom Menschen in keiner Weise zu erwirken; es ist die freie Gabe Gottes, allein durch Jesus Christus vermittelt, den Gläubigen zur rechtfertigenden Heiligung geschenkt.

Schwieriger wird jedoch der Dialog, wenn dieser Konsens auf die vielen Vermittlungsformen hin konkretisiert wird, in denen uns Gottes heilend-verändernde Liebe erreicht: in der Taufe und dem übrigen sakramentalen Tun der Kirche, in der Verkündigung, im christlichen Zeugnis und in der Liebestat. Das heißt: so sehr Heil und Rechtfertigung ungeschuldete Gaben Gottes an den einzelnen sind, haben sie doch auch eine leiblich-konkrete Gestalt. Sie sind geschichtlich vermittelt und werden geschichtlich gelebt. Geht es doch bei der Erlösung um den ganzen Menschen, um dessen Heilung in all seinen Lebensbereichen, die soziale Verflechtung eingeschlossen. Hier ist der Ort, wo von der Mitwirkung des Menschen zu sprechen ist. Lautet nicht ein biblisches Grundgesetz, daß Gott den einzelnen in und für die Gemeinschaft des Gottesvolkes in Anspruch nimmt? Und diese Beanspruchung gehört mit zum Offenbarungsgeschehen. In unvertretbarer Verantwortung ist jeder Mensch in die Heilsgeschichte (und damit für das Heil aller) einbezogen. Das gilt für Abraham, Isaak und Jakob, das gilt für die Propheten, wie dann auch für Maria und in entsprechender Ableitung für jeden einzelnen Christen. Einbezogensein in den einen Leib Christi (1 Kor 12, 12–31), begründet eine tatsächliche Verbundenheit und Heilssolidarität aller Glieder des einen Gottesvolkes. Berechtigterweise hat Bischof Scheele⁶⁰ darauf hingewiesen, „daß alle Gnadengaben nicht herausheben, sondern tiefer eingliedern, enger verbinden, ernster verpflichten; sie isolieren nicht, sie ‚sozialisieren‘ und verlangen von den Beschenkten das Solidarisieren“. Und H. Ott⁶¹ verweist darauf, daß aufgrund der Inkarnation die Mitmenschlichkeit „eine unzerreißbare Grundrealität“ darstellt.

Die damit angesprochene Mitwirkung⁶² liegt gewiß nicht auf derselben wirkursächlichen Ebene wie bei der Erlösungstat Jesu; hier gilt ein uneingeschränktes solus Christus. Sie fußt aber auf der mitmenschlichen Verbundenheit aller im Heil; diese Verbundenheit stellt eine gnadenhafte Indienstnahme des einzelnen Gläubigen für das gesamte Gottesvolk dar. Wie Maria dazu erwählt wurde, dem Erlöser den Weg in unsere Zeit zu öffnen, so ist jedem Getauften seine spezifische Lebensaufgabe im Gesamtorganismus des Volkes Gottes geschenkt.

⁶⁰ Einführungsvotum, 700.

⁶¹ Steht Maria zwischen den Konfessionen? 315.

⁶² Beispiele, wie evangelische Theologie diesen Begriff positiv zu integrieren versucht, bietet H. SCHÜTTE, Maria und die Einheit der Christen, 120 f.

Wie die augenblickliche Diskussion um das Lima-Dokument zeigt⁶³, ist es eine im ökumenischen Gespräch zu vertiefende Frage, wie sich der Rechtfertigungskonsens in konkretes Kirchenverständnis übertragen läßt. Wie wirkt sich die Begnadigung des Sünders auf das Verständnis von Kirche aus? Denn von der gemeinsam bekannten Gemeinschaft in und mit Christus aus ist ja noch nicht der Schritt getan zu deren Konkretisierung in einer pilgernden und verherrlichten Kirche. Gerade wegen des ausgeprägten Kirchenverständnisses im katholischen Raum besitzt hier die Marienfrömmigkeit bis hin zum Fürbittgedanken eine recht starke spirituelle Kraft. Aber so eindeutig, wie das lutherische Diskussionspapier in der Fürbittfrage Grenzen markiert sieht, ist der theologische Diskussionsstand nicht, wie der Vorschlag von H. Ott belegt.

2. Heilige Kirche – heilige Maria

Den Gedanken der ekklesiologischen Relevanz des Rechtfertigungsglaubens gilt es aber noch etwas zu vertiefen. Um das Verständnis des begnadigten Sünders auf das der Kirche auszudehnen, kann man sich vom Epheserbrief leiten lassen. Er nennt das neue Israel die „heilige“, „flecklose“, „leuchtend schöne“ Braut (5, 26 f.). Das heißt: der Glaube an den Primat der Gnade läßt uns von der Heiligkeit der Kirche nicht auf derselben Ebene und mit derselben Gewichtung reden wie von ihrer Sündhaftigkeit. Gottes heilende Gnade bewahrt das neue Israel davor, sich vollends auf den Weg der Sünde zu verlieren. K. Rahner⁶⁴ spricht „vom undialektischen Vorrang der Gnade vor der Schuld“ und hat damit ein genuin protestantisches Anliegen aufgegriffen, was nicht ohne positives Echo geblieben ist⁶⁵.

Wenn die katholische Glaubenslehre Maria als die Heilige bekennt, dann, weil sie die aufgrund gewährter Begnadung Glaubende ist. Maria als Glaubende wie als Begnadete sind zwei einander notwendig bedingende Aspekte. Und nur in dieser Verschränkung ist sie die geheiligte Braut des Herrn, das neue Israel, und das heißt: Realsymbol, Inbegriff von Kirche. Ohne die gnaden-theologische Abrundung wäre unsere Rede von der *heiligen* Maria in der Tat eine eigenmächtige Hypostasierung des Menschen. So aber dürfte ein Hauptanliegen Martin Luthers verwirklicht sein, dem Maria als „das allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes“ gilt⁶⁶.

⁶³ Vgl. die dezidierten Positionen von: M. BARTH, Hinter Glas stecken. Fragen zu den Lima-Papieren: EvKom 18 (1985) 212 – 214; sowie das ganze 1. Heft von Kerygma und Dogma 31 (1985), darin Beiträge von R. SLENCZKA, F. BEISSER, E. VOLK u. E. HERMS.

⁶⁴ Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 155 – 167, hier 167.

⁶⁵ H. OTT, Steht Maria zwischen den Konfessionen? 317 ff.

⁶⁶ Das Magnifikat. Mit einer Einführung von H. RIEDLINGER, Freiburg-Basel-Wien 1982, 71.

Diesem Beitrag ging es um eine Bilanz des ökumenischen Gesprächs über die Mutter des Herrn. Wenn hier eine positive Entwicklung skizziert werden konnte, dann deswegen, weil das mariologische Gespräch zwischen Katholiken und Reformationskirchen nicht isoliert geführt wird. Es steht in einem weiteren soteriologisch-ekklesiologischen Kontext. Der aufgegriffene Gesprächsfaden hat so viel Gemeinsames erbracht, daß auf dieser Linie weitere Annäherungen in den ekklesiologisch noch offenen Fragen⁶⁷ zu erarbeiten sind und behutsam erhofft werden dürfen.

⁶⁷ Vgl. bes. H. GRASS, Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegung. Das Memorandum der ökumenischen Institute: MdKI 35 (1984) 101 – 103.

Veritati catholicae*

Leo Scheffczyk hat in seinem Buch „Katholische Glaubenswelt“ eine „konkrete Gesamtschau des Katholischen“ vermittelt. Er hat Reichtum und „Mitte“ des Katholischen gleichermaßen zur Sprache gebracht (vgl. 34⁹⁾). Die ihm zum 65. Geburtstag gewidmete Festschrift hat dieses Thema aufgegriffen. Auf den ersten Blick scheinen ihre zahlreichen Beiträge in der üblichen Weise locker zusammenzuhängen. Bei näherem Studium erweist sich aber, daß Scheffczyks Werk die Mitarbeiter der Festschrift in seinen Bann gezogen hat, und immer wieder ein grundsätzliches Fragen nach dem im eigentlichen Sinn Katholischen und Theologischen durchbricht. Ich stelle die Aufsätze der Reihe nach vor.

Johann Auer, Vorüberlegungen zum „Realismusproblem“ in der katholischen Theologie heute (15 – 42).

Auer ist überzeugt, mit dem „Realismusproblem“ ein Zentralproblem heutiger Theologie aufzudecken. „Das ‚Realismusproblem‘“, so erklärt er gegen Ende seines Aufsatzes, „ist für unsere Zeit das (!) entscheidende Problem unserer lebendigen und gelebten Theologie“ (42). Was ist mit diesem Problem gemeint?

Mir scheint, daß hier am leichtesten zur Klarheit zu kommen ist, wenn man zunächst die *zweite Hälfte* des Aufsatzes berücksichtigt. Dort knüpft Auer an Ausführungen von Scheffczyk an, die dieser in seinem schon genannten Werk über die „Katholische Glaubenswelt“ gemacht hat: „In der Mitte der Betrachtung steht die sakramentale Struktur des Katholischen, abgelesen am Urbild Jesus Christus“ (34, Anm. 49). Diese „sakramentale Struktur“ wird gesehen im Zusammenhang mit der Einheit und Ganzheit der übernatürlichen Realitäten. Zu katholischem Denken und Glauben gehört die Überzeugung vom „Heilsrealismus“. Er ist „Struktur des Katholischen“ (34).

Auer will nun die Darlegungen von Scheffczyk ergänzen. Er geht davon aus, daß das sakramentale Verständnis des Heils eingebettet ist in ein Gesamtverständnis der Offenbarung. Zu diesem gehören sozusagen als wichtige Säulen der Glaube an das *mysterium trinitatis*, das *mysterium creationis* und das *mysterium peccati originalis*. Als „Mitte“ des Realismusproblems erscheint also der Heilsrealismus. Ohne die Berücksichtigung der genannten drei Mysterien würde „das Katholon des ‚Heilsrealismus‘ nicht ganz und wirksam gesehen“ (35). Auer kämpft gegen eine Aushöhlung des Glaubens an

* VERITATI CATHOLICAE. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer. Aschaffenburg: Verlag Pattloch 1985, 763 Seiten, Ln. 68,- DM.

¹ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978.

die Mysterien. In diesem Zusammenhang wirft er Karl Rahner vor: Zersetzung des Glaubens an die Trinität (35), Verflüchtigung des Sündenbewußtseins (30), überhaupt Verflüchtigung des Realitätsdenkens durch schwankende Aussagen zwischen Ja und Nein (29). Demgegenüber betont er selbst, daß Gott in der Welt anwesend ist als liebender Gott, aber auch in Heiligkeit und Gerechtigkeit, als Gericht (31).

Man könnte also wohl im Sinn von Auer sagen: Mitte des Realismusproblems ist die Realität unseres Heils und der sakramentalen Gnade. Unser Glaube an diese Realität ist eingefügt in eine Gesamtsicht der Offenbarung, in der die Mysterien des Glaubens als Realitäten gleichsam realistisch ernst genommen werden.

Im *ersten Teil* seiner Ausführungen behandelt Auer nicht eigentlich die „übernatürlichen Realitäten“, die sakramentalen Wirklichkeiten, sondern die Glaubenswahrheiten – genauer zitiert: „Die Glaubenswahrheiten der klassischen Theologie, der Schrift und ihrer großen Tradition.“ Sie seien „die eigentlichen Realitäten“ (33). Ihre begriffliche Fassung sei möglich im Sinn letzter Aussagen, die nicht überholt oder verbessert werden können, so daß sie zu „Prinzipien“ für das theologische Denken werden (33 f.).

Bei dem Realismusproblem im zweiten Teil handelte es sich um die Aussage, daß unser Heil es mit übernatürlichen *Realitäten* zu tun hat, die ihrerseits in einem Ganzen geheimnishafter Wirklichkeit verankert sind (man könnte verdeutlichend hinzufügen: im Unterschied zum Verständnis des Heils als bloßer Erkenntnis). Beim Realismusproblem im ersten Teil handelt es sich um den Charakter der *Glaubenswahrheiten*. Wie mir scheint, eigentlich zwei Themen; beide von großer Bedeutung, verknüpft nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit Karl Rahner.

Nun zum ersten Teil. Auer unterscheidet zwischen wissenschaftlicher und verstehender Theologie. Im Glauben gebe es „vorgegebene fixierte Punkte“ (19). Vf. verfolgt die Unterscheidung zwischen beiden Arten der Theologie vom Mittelalter in die Neuzeit. Er zeigt die Überlegenheit der verstehenden Theologie (19 ff.). Sodann überträgt er die Unterscheidung auf die nachkonziliare Polarisierung zwischen „sogenannter fortschrittlicher Theologie“ und „sogenannter konservativer Theologie“ (23). Eben das ist der Ansatzpunkt, um auf Rahner näher einzugehen.

Ich komme zu folgendem Resultat. Es ist vielleicht ein wenig beschwerlich, daß im Aufsatz von Auer das „Realismusproblem“ einmal die Tatsache betrifft, daß der Glaube es mit *Wahrheiten* im strengen Sinn zu tun hat, zum anderen die Tatsache, daß die Heilswahrheiten in ihrer Mitte sich auf übernatürliche *Realitäten* beziehen. Das sollte den Blick aber nicht für die außerordentliche Bedeutung des Themas und den hervorragenden Inhalt des Aufsatzes verstellen.

Walter Kasper, Erneuerung des dogmatischen Prinzips (43 – 62).

Kasper bekennt sich zu steter Offenheit gegenüber der Wahrheit, die nie ganz erreicht wird. Andererseits grenzt er sich ab gegenüber dem dogmatischen Relativismus. Denn in Jesus Christus komme „das Ganze, Unbedingte und Absolute . . . zur geschichtlich nicht mehr überbietbaren Erfüllung“ (54). Die Kirche sei aufs engste mit dem Christus-Geschehen verbunden. Das Bekenntnis zu Christus enthalte in sich „das Bekenntnis zum bleibenden Gehaltensein der Kirche in der Wahrheit Jesu Christi“ (54), also in der ganzen, unbedingten, absoluten, nicht überbietbaren Wahrheit.

Mit der Absicht einer „aktualisierenden Konkretion“ führt dann Kasper den Leser zunächst erst einmal auf den Weg einer „fundamentalen“ Überlegung. Es geht um die

Unterscheidung von „Pluralität“ und „Pluralismus“. „Pluralität“ soll die Mehrheit sich komplementär ergänzender Standpunkte bezeichnen, „Pluralismus“ eine Mehrheit von einander widersprechenden Positionen. Die Beachtung dieser Unterscheidung sei fundamental für die Erneuerung des dogmatischen Prinzips (57).

Natürlich kann der kirchliche Standpunkt nur Pluralität, nicht Pluralismus im definierten Sinn umschließen. Worauf alles ankommt, ist die Frage, bis zu welchem Punkt noch Pluralität besteht, wo der verwerfliche Pluralismus anfängt. Hier macht Kasper zwei (leider nicht näher erläuterte) Aussagen. Erstens es könne sein, daß Pluralität der Positionen vorliege (also noch nicht Pluralismus in dem abgelehnten Sinn!), ohne daß die Positionen begrifflich synthetisierbar seien. Zweitens (nun konkret auf die kirchliche Situation, näherhin auf das ökumenische Gespräch eingehend), es könne noch Einheit bestehen (das heißt Einheit der Pluralität) auf der Grundlage der Heiligen Schrift und des allen gemeinsamen und für alle verbindlichen Glaubensbekenntnisses, trotz unterschiedlicher dogmatischer Bekenntnisformeln. Dabei geht es nicht nur um terminologische Unterschiede, sondern um die Frage, ob innerhalb der kirchlichen Einheit möglich ist, sich sozusagen vom Bekenntnis zu bestimmten Wahrheiten zu dispensieren (etwa von den letzten Mariendogmen [59]), freilich ohne gegenseitig die Einstellung des anderen oder der anderen Gruppe zu verurteilen.

Kasper trägt in diesen Dingen seinen Standpunkt vor, freilich – wie ich meine – ohne den Versuch einer Rechtfertigung. Im neuen Erwachsenenkatechismus² findet sich als Abschluß eines größeren Teiles der Abschnitt: Brauchen wir Dogmen? Die von Kasper eingeführte „fundamentale“ Unterscheidung zwischen Pluralität und Pluralismus ist darin nicht erwähnt.

Kurt Krenn, *Spekulative Präambeln zur Wahrheitsfähigkeit der Theologie. Zur Notwendigkeit der Erfahrung* (63 – 88).

Der Aufsatz ist der Methode nach spekulativ. In diesem Sinn mutet er dem Leser viel zu. Zusammenhänge von Allgemeinheit (66), Individualität (67), Existieren (67), Selbst (68), Fortschreiten der Wahrheit von der Gleichheit zur Gewißheit (69), Wahrheit und Freiheit (72) werden beleuchtet.

Letzten Endes geht es auch um die sehr konkrete Frage, ob die Theologie sich eine gewisse Gleichgültigkeit von Glauben und Nicht-Glauben (82) erlauben darf, inwiefern theologische Wissenschaft und (geistliche) Erfahrung entfremdet seien (83). „Eine mögliche, sicher nicht die einzige Perspektive dieser (heutigen) Krise besteht darin, daß die theologischen Inhalte entweder keine Erfahrung in sich enthalten oder den Weg zur Erfahrung versperren“ (83). Es gebe eine Art von Theologie, in der im Grunde nur noch die Kategorie des „Kausalen“ zur Anwendung komme“ (86).

Eine Überprüfung der Aussagen des Vf.s verlangt offenbar philosophisches Spezialwissen und sicher auch die Auseinandersetzung mit ausführlicheren Darlegungen des Vf.s.

² Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. Deutsche Bischofskonferenz, Kevelaer usw. 1985, 54 – 58.

Josef Rief, Logos und Ethos (89 – 113).

Rief geht zunächst auf die Geschiedenheit von Dogmatik und Moraltheologie ein (90). Dabei bringt er das Anliegen Scheffczyks zur Geltung, „die Ganzheit des christlichen Glaubens und Lebens“ zu sehen (94).

Sodann zeigt er die Verankerung dieses Themas in der griechischen Philosophie (102 ff.). Das Wort Gnade fällt ganz am Schluß (113).

Joseph Schumacher, Rationale Glaubensrechtfertigung heute (114 – 155).

Dieser sehr ausführliche Aufsatz (gut 40 Seiten) gibt einen vorzüglichen Überblick über die Geschichte und Anliegen der Fundamentaltheologie. Der geschichtliche Durchblick setzt beim NT ein, und wird dann ausführlicher für die Zeit seit dem Vaticanum I. „Neuere Versuche“ (Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Peter Knauer, Eugen Biser) werden sachkundig dargestellt und kritisch beleuchtet (126 ff.). Ähnlich die evangelische Fundamentaltheologie (134 ff.) Die Aussagen des Vaticanum I über Glaubensrechtfertigung werden als grundlegende Weisung für den Weg zwischen Fideismus und Rationalismus gewürdigt (130 f.). Klar wird das Verhältnis zwischen Glaube, Glaubensbegründung und Gnade erhellt. Auch von Wundern ist die Rede. Mit Recht wird betont, daß sie „zur Offenbarung als ein Wesenselement“ gehören (147).

Abschließend setzt sich Schumacher mit dem Einwand auseinander, fundamentaltheologische Darlegungen als rationale Hinführung zum Glauben seien „faktisch wirkungslos“ (vgl. 151).

Wenn dem Vf. noch mehr Raum zur Verfügung gestanden hätte, wäre eine genauere Darlegung des Verhältnisses zwischen Glaube als Fürwahrhalten und Glaube als Vertrauen wünschenswert gewesen, weil der Begriff des vertrauenden Glaubens heute nicht selten als der eigentliche Glaubensbegriff vorausgesetzt wird.

Persönlich bedauere ich, daß die Arbeiten Friedrich Rotters zur Fundamentaltheologie immer noch wie selbstverständlich unerwähnt bleiben. Dem vor gut zehn Jahren verstorbenen Theologen sollte endlich die Anerkennung und Beachtung zuteil werden, die seine Schriften und sein großer persönlicher Einsatz für die Theologie verdienen.

Josef Scharbert, Biblische Theologie und Dogmatik (159 – 176).

In wohlthuender Weise vermeidet Vf. abstrakte Grundsatzüberlegungen und legt verständnisvoll dar, wo dem Dogmatiker im Hinblick auf die Exegese der Schuh drückt. Welche exegetische Literatur ist für den Systematiker wohl der Einstieg in die biblische Literatur? Etwa über „die literarische Gattung und über die Entstehungsverhältnisse der einzelnen biblischen Bücher . . .“ (160). Die Rolle, die das Werk Walter Eichrods über die Theologie des AT spielt (161 f.), der Weg, den die Darstellung der neutestamentlichen Theologie gegangen ist (163 f.), die alttestamentliche Theologie Gerhard von Rads (164). Sodann das Bekenntnis zur Einheit der Heiligen Schrift, besonders auch zur Einheit von AT und NT (164 ff.).

In diesem Zusammenhang entwirft Scharbert einen Plan für eine gesamtbiblische Theologie. Der Dogmatiker dürfe erwarten, vom Exegeten zu erfahren, „was das alte und neue Israel als verbindliche Offenbarung anerkennt . . ., was es für seinen Glauben und sein Leben wesentlich und was für unwesentlich gehalten hat“ (170). Solche biblische Theologie wäre „von einer Religionsgeschichte Israels und des frühchristlichen

Zeitalters zu unterscheiden“ (171). Es folgen konkrete Vorschläge für die Verwirklichung eines Grundkonzepts (besonders 172 ff.).

Franz Mußner, Was hält den Kanon zusammen? Bemerkungen zur Kanondiskussion (177 – 202).

Drei Leitmotive halten nach Mußner in besonderer Weise den Kanon des NT zusammen und lassen die *ganze* Schrift zum Evangelium für die Menschheit werden (201): die *praesentia salutis* (180 ff.), das Heil für alle (188 ff.), die Trennung von Israel (193 ff.). Von hier aus ergibt sich, daß die paulinische Rechtfertigungslehre nicht exklusiv als „Mitte der Schrift“ bestimmt werden kann (200 ff.). Paulus selbst stellt seine Rechtfertigungslehre „in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang“ (200). „Das heißt aber auch, daß das ‚sola scriptura‘ nicht ohne das ‚tota scriptura‘ zu haben ist“ (201).

Anton Ziegenaus, Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation (203 – 225).

Ausführlich legt Ziegenaus die Geschichte der Kanonbildung und die Geschichte der Theologie der Kanonbildung dar (205 ff.). Die evangelische Theologie wird gebührend berücksichtigt (207 ff.). Er unterstreicht die Bedeutung „einer kirchlichen Entscheidung“ für die Kanonbildung (211). Sodann zeigt er, wie die Zusammenschau der biblischen Einzelschriften „ohne dogmatische Kanonvorgabe“ nicht möglich sei (213). Das Thema der Einheit der Schrift tritt dann in den Mittelpunkt der Betrachtung (214 ff.).

Walter Dürig, Zur Interpretation des Axioms „Legem credendi lex statuat supplicandi“ (226 – 236).

Dürig behandelt zunächst ausführlich die historische Herkunft des Axioms „Legem credendi lex statuat supplicandi“. Die weiteren Ausführungen haben ihren Kristallisationspunkt in Artikel 33 der Liturgiekonstitution des Vaticanum II, und zwar besonders in dem Satz: „Obwohl die heilige Liturgie vor allem (praecipue) Verehrung (cultus) der göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung für das gläubige Volk in sich“ (234). Vf. kommt zu einer zurückhaltend kritischen Anfrage an die „zahlreichen nachkonziliaren, in diesem Ausmaß und in dieser Totalität vom II. Vaticanum nicht beabsichtigten volkssprachlichen Liturgien“ (236). Sie ist folgendermaßen und abschließend formuliert: „Ob das Bemühen der volkssprachlichen Liturgien um pastorale Effizienz die Genauigkeit der Glaubensaussage da oder dort beeinträchtigt hat“ (ebd.).

Pedro Rodriguez, El Concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia (237 – 246).

Der kurze Aufsatz geht davon aus, daß die Kirche *Mysterium* ist (23). Zugleich, so betont Vf., ist sie *ut societas constituta et ordinata* (237). Man kann von einer Struktur sprechen, wie es tatsächlich auch das Vaticanum II getan hat (238). Hierbei sind dann zu behandeln die wurzelhafte Einheit (243 f.) und besonders die Sakramente, die einen „Charakter“ mitteilen (244 ff.). Grundlegende Zusammenhänge zwischen Glauben, Charisma, ministerium, Partial- und Universalkirche kommen in den Blick.

Wolfgang Grocholl, Zur Problematik von Katechismen, den Glaubensbüchern der Kirche (247 – 262).

Eine erste Überlegung gilt der „Divergenz moderner Katechismen“ (248 ff.). Verglichen werden „Grundriß des Glaubens“ und „Botschaft des Glaubens“ in ihren Aussagen über Inkarnation, Jungfräulichkeit Mariens, Auferstehung Christi. Vf. macht auf „beunruhigende“ Unklarheiten (250), falschen Bezug zwischen Dogma und Erfahrung (251), Zweideutigkeit (257) aufmerksam.

Sodann zeigt er, daß auch in Katechismen früherer Zeiten Divergenzen bestanden haben (254 ff.). Er betont mit einem Wort der Bischofssynode von 1977, daß die Katechese „auf das Mysterium Christi als auf ihren Mittelpunkt bezogen“ bleiben muß (259). Überraschenderweise hebt er den christologischen und den trinitarischen Mittelpunkt nicht nur voneinander ab, sondern scheint geradezu eine Konkurrenz zwischen beiden vorauszusetzen (154). Der Aufsatz schließt mit der Aufstellung von vier Grundsätzen, die bei „Erstellung eines Glaubensbuches“ beachtet werden müssen (260 ff.).

Michael Seybold, Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik (265 – 280).

Zusammenfassend erklärt Seybold schon zu Beginn seiner Darlegungen: „Die angebotenen Lösungsvorschläge reichen von behutsamen kosmetischen Korrekturen der traditionellen Auffassung bis zur Forderung einer neuen Systematisierung der Theologie ohne (!) Erbsünde“ (265). Zunächst geht Vf. auf die Diskussion um den Evolutionismus ein (268 ff.). Sodann behandelt er das Verhältnis von freier Entscheidung und Erbsünde (271 ff.), Sünde der Welt (274 ff.). Schließlich zeigt er, wie kühn um die zeitgemäße Interpretation der Erbsündenlehre des Konzils von Trient gerungen wird (276 ff.). Seybold meldet gegenüber einer Reihe von Versuchen entschiedene Kritik an (278 ff.).

Norbert A. Luyten OP, Naturwissenschaft und Menschenverständnis (181 – 294).

Die Frage, der der Vf. nachgeht, ist insbesondere das Verhältnis von Philosophie und Humanwissenschaften (281). Er stellt verschiedene Positionen vor. Er zeigt, daß es töricht wäre, „sich aus falsch verstandener methodischer Sauberkeit im philosophischen Denken einzukapseln“ (284 f.). Andererseits stoße eine naturwissenschaftliche Forschung, „die sich ernsthaft mit dem ‚Phänomen Mensch‘ befaßt“, notwendigerweise „auf eigenmenschliche Dimensionen . . ., die von einer allzu engen physikalisierenden Methode nicht mehr erfaßt werden können“ (294).

Joachim Giers, Menschliche Solidarität in Christus. Theologische Wege zur gesellschaftlichen Solidarität in der kirchlichen Sozialverkündigung (295 – 321).

Der Aufsatz knüpft an einen Abschnitt der Pastoralkonstitution des Vaticanum II an (a. 23 – 32). Behutsam weist er zunächst auf terminologische Akzente und Besonderheiten in der kirchlichen Lehrverkündigung hin (296 ff.), stellt sodann „Grundaussagen über die menschliche Verbundenheit lichtvoll heraus, bei denen schöpfungstheologische (299 ff.), christologische (301) und schließlich trinitätstheologische Gesichtspunkte (305 f.) zur Sprache kommen. Unterschieden wird zwischen Solidarität mit der Menschheit im ganzen, mit den Armen und Entrechteten (303 f.) und in einzelnen Gruppen (304). Im neueren sozialtheologischen Denken (tritt) die Stiftung einer neuen

Solidarität in Jesus Christus in den Vordergrund' (307 ff.). Abschließend unterscheidet Vf. zwischen einer Solidarität ‚von unten‘, einer Solidarität ‚von oben‘ und Solidarität ‚aus der Mitte‘ christlichen Lebens“ (315).

Alma v. Stockhausen, Die dogmatische Verknüpfung von Geist und Materie als ganzheitliche Erfassung der personalen Wirklichkeit (322 – 356).

v. Stockhausen erörtert in weitestgespanntem Rahmen das Verhältnis von Materie, Natur und Geist: Mythologie, Aristoteles, Hegel, Heidegger, dogmatische Trinitätslehre, Lehre von der Inkarnation des Logos, leibliche Entwicklungsgeschichte des Menschen. Ziel der Darlegung ist, das Verständnis der Einigung von Geist und Materie als alternativ zu zeigen: „Entweder abbildlich zur geoffenbarten Liebesgeschichte des dreifaltigen Gottes – als Weise der Selbstmitteilung an den anderen als anderen – oder in Perversion dazu – als Form der Selbsterarbeitung durch den anderen“ (456).

Klaus Hollmann, Strukturen der Theologie nach der anthropologischen Wende – aufgezeigt am Daseinsverständnis des Märchens „Frau Holle“ (357 – 378).

Grimms Märchen „Frau Holle“ dient zunächst zu einer „Existenzanalyse“, deren Hauptmomente den Aufsatz gliedern: 1. Erwachsenwerden (vgl. 359), 2. Abspringen, die „Realität des Psychischen“ (361), 3. Geschichtlichkeit (366), 4. Verantwortliche Verwiesenheit auf die Welt hin (371), 5. Beschenktsein (375). Diese aus dem Märchen eruierten Gesichtspunkte bieten den Aufhänger – wohl kaum die Begründung im strengen Sinn – zu ringsum reichenden kritischen Auslassungen. Beachtung verdient besonders die Verhältnisbestimmung von Tiefenpsychologie und Theologie (361 ff.). Hier liegt die Mitte des theologiereformerischen Interesses von Hollmann.

Er geht von der Tatsache einer „anthropologischen Wende“ in der Theologie aus. Diese sei „undenkbar ohne möglichst weitgehende Berücksichtigung tiefenpsychologischer Erkenntnisse“ (361). Zunächst skizziert er grundsätzlich das Verhältnis von Theologie und Psychologie (361 ff.) und fährt dann mit folgender These fort:

„Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen (über die Bedeutung der Psychologie für die Theologie) muß kritisiert werden, daß die dogmatische Theologie die Realität des Psychischen, soweit es nicht auf Verstand und Wille beschränkt wird, weithin vernachlässigt“ (363). Diesem harten Urteil steht die als „Hintergrund“ bezeichnete These für die Bedeutung der Erkenntnis des „Psychischen“ für die Theologie gegenüber: „... der Glaube beschränkt sich eben nicht auf die bewußten, dem Ich-Zentrum zugehörigen Fähigkeiten von Wille und Verstand. Er ist eine Grundentscheidung und Grundgestimmtheit, bei der alle Potenzen des Menschen angesprochen und beteiligt sind, auch sein Gemüt, Gefühl und sein Unbewußtes, kurz das Psychische als eine den anderen Existentialen des Menschen gleichberechtigte Energie. Wenn es dem Glauben nicht gelingt, das psychische Erleben des Menschen mit der Ausrichtung auf Gott zu verbinden, bleibt der Glaube steril oder ein für das psychische Leben unerheblicher Akt des Willens und des Verstandes“ (362 f.).

Vom Standpunkt etwa der Theologie des Thomas von Aquin aus möchte ich auf These und Gegenthese zweierlei erwidern. 1. Welche Theologie ist hier überhaupt gemeint? Zum Beispiel die Summa theologiae enthält allein 26 Quästionen über die *passiones animae*, also über das Psychische *außer* Intellekt und Wille. 2. Andererseits wird

die Dogmatik ohne Zögern versuchen müssen, die leidenschaftlich vorgetragenen Desiderate zu erfüllen, soweit sie zu Recht bestehen. Welche nennt Hollmann im einzelnen?

Zunächst kommt er auf einen eher didaktisch als im strengen Sinn dogmatisch wichtigen Punkt zu sprechen. Es sei geradezu notwendig, bei bestimmten Themen (etwa der Problematik des Leides oder der Theodizee) die Darlegungen durch Einfügen einer Predigt oder durch Interpretation eines Gedichtes zu unterbrechen (363).

Es folgt ein Hinweis auf E. Drewermann, der für die Eucharistie gezeigt habe, wie erhellend „die Aufnahme tiefenpsychologischer Einsichten“ und „solchen Materials, in dem diese Einsichten sich niedergeschlagen haben“ sei (363).

Sodann sucht er auch selbst konkreter die neuen Möglichkeiten zu bezeichnen. Im Bereich der Gotteslehre: für die Gottesbilder sei das „Psychische Vorverständnis“ von „enormer“ Bedeutung. Intellektuell-rationales Vorgehen allein führe nicht zu einer Klärung (364). Sicher ist hier ein zentraler Punkt angesprochen.

Zur Christologie: Die „Verhältnisbestimmung von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit (könne) als Urbild des menschlichen Selbst (verstanden werden), in dem sich Transzendenz und Kontingenz, irdische Verwiesenheit und unbegrenzte Offenheit für das Absolute miteinander verbinden“ (365). Ich zweifle, ob hier die Tiefenpsychologie weiterhelfen kann. Ferner: die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur bedeute für letztere gerade eine Aktuierung in Richtung der ihr eigenen Anlagen und Fähigkeiten. Vf. verweist hier nicht etwa auf Thomas v. A., der sich mit diesem Thema immerhin auch befaßt hat, sondern auf C. G. Jung.

Schließlich beleuchtet Vf. die Korrelation von existentieller Tiefe und Glaube. Anhand eines Textes von D. Bonhoeffer zeigt er, daß im Glauben die psychische Zerrissenheit „aufgehoben“ werde. Es bleibt unklar, worin an dieser Stelle der Beitrag der Tiefenpsychologie liegt (366).

Tadeusz Styczeń, Die Liebe als Erfüllung des Lebenssinns. Von „Redemptor hominis“ zu „Dives in misericordia“ (379 – 403).

Der Aufsatz enthält eine sorgfältige Analyse des Zusammenhanges von menschlichem Selbstverständnis und Liebe.

Franz Courth SAC, Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts (407 – 439).

Ein ausgezeichnete Aufsatz von großem Reichtum und ebensolcher Klarheit: eine Darstellung der „Geschichte des protestantischen Marienverständnisses im 17. und 18. Jahrhundert“ (409). Die aktuelle Bedeutung wird gesehen in dem „Paradigma dafür, daß Marienverehrung dort nicht zu halten ist, wo die Glaubensgeschichte und die Heilsgemeinschaft der Kirche als Vermittlungen des Heils zurücktreten“ (409).

Philipp Schäfer, Katholizität und Geschichte. Ein Beitrag zur Frage nach dem Katholischen (440 – 466).

Der Aufsatz befaßt sich mit der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts. Es geht um das Verhältnis von Glaube, Heil und Geschichte (464). Einerseits interpretiert Vf. die Ergebnisse von Untersuchungen anderer Autoren, andererseits ergänzt er die Resultate

durch „eigenes Befragen . . . ausgewählter Quellentexte“ (464). So zeigt Vf., wie die Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts einen Beitrag leistet „zur Wesensbestimmung des ‚Katholischen‘“ (441).

Heinrich M. Köster SAC, Die katholische Kontroverstheologie zur Zeit der Glaubensspaltung über Urstand, Fall und Erbsünde (467 – 521).

Eine außerordentlich inhaltsreiche Abhandlung. Die Lehre von nicht weniger als 22 Kontroverstheologen wird quellenmäßig und zuverlässig mit sicheren Strichen skizziert. Das Resultat wird in klar begründeten Aussagen von gut zwei Seiten zusammengefaßt (519 – 521). Es gelingt, eine klar bestimmte Aussage über „das eigentlich Katholische“ zu machen (521).

Georg Söll SDB, Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente (522 – 541).

Der Aufsatz gibt einen zuverlässigen Überblick über den Stand der ökumenischen Diskussion, und zwar in einer Reihe von acht gemischten Kommissionen (523 ff.). Wichtig ist, daß er auch mit Orthodoxen gemischte Kommissionen gebührend berücksichtigt.

Söll hebt mit klarer Sachlichkeit die dogmatisch wichtigen Punkte hervor und schaltet sich zum Schluß (535 – 541) sozusagen selbst bewertend, abwägend und vergleichend in die Diskussion ein.

Stephan Otto Horn SDS, Die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Eucharistie. Das ökumenische Dokument „Das Herrenmahl“ und das Konzil von Trient (542 – 551).

Vf. geht von der Feststellung aus, daß verschiedene Aussagen des Dokumentes „Das Herrenmahl“ von katholischer und von evangelischer Seite nicht in derselben Weise gedeutet werden. Sodann interpretiert er die Aussagen des Konzils von Trient in seinem Dekret über das Meßopfer.

Der kurze Aufsatz kommt zu dem Ergebnis, „daß das ökumenische Dokument ‚Das Herrenmahl‘ eine bedeutsame Grenze im Glaubensverständnis der Eucharistie noch nicht zu überwinden vermag, die in die Reformationszeit zurückreicht“ (551).

Josef Finkenzeller, Die Argumentation der Scholastik aus Schrift und Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Lehre von der Zahl der Sakramente und deren Einsetzung durch Christus (555 – 585).

Eine vortreffliche Darlegung. Durchsichtig, trotzdem differenziert, mit wertvollen Quellen- und Literaturhinweisen. Unbestechlich die Lehre der mittelalterlichen und der nachtridentinischen Scholastik von einander abhebend und im Hinblick auf den Einspruch der Reformatoren nachzeichnend.

Anton Bodem SDB, „Leiden Gottes“. Erwägung zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie (586 – 611).

Zunächst gibt Bodem einen sorgfältigen Überblick über die Problemlage: wie Fragen zum Durchbruch drängen, die von verschiedenen Positionen aus das Verhältnis Gottes zum Leiden betreffen. Zur Sprache kommt auch, daß es in der Alten Kirche in dieser Richtung schon Denkversuche gab. Bodem spitzt sodann die Frage dogmatisch zu: Lösungsversuche des Problems haben auf jeden Fall das Dogma von der Unveränder-

lichkeit Gottes zu respektieren (594 f.). Eine erste Aufgabe ist daher die Interpretation dieses Dogmas. Hierbei unterscheidet Bodem im Anschluß an G. Söhngen zwischen Offenbarungsgehalt und etwaigen bloß metaphysischen Implikationen (595 f.). Sodann verfolgt er die Frage, inwiefern die absolute Selbstbestimmung Gottes eine Leidensfähigkeit ausschließt. Vf. gibt zu bedenken, daß Gott sich selbst vielleicht dazu hin bestimmen kann, sich vom Leiden betreffen zu lassen (597 f.). Im Grunde geht es Vf. um ein Verständnis der „Liebe im Vollsinn des Wortes“ (596).

Sodann zeigt er, wie die Herausstellung einer Leidensbetroffenheit Gottes eine Unterstützung anderer Glaubenswahrheiten sei (600 ff.), andererseits (bei oberflächlichem oder verzerrtem Verständnis) auch „bedenklichen Tendenzen“ Vorschub leisten könne (608 ff.). – Im ganzen eine wissenschaftlich behutsame und theologisch kraftvolle Untersuchung!

José Ignacio Saranyana, *La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII* (1220 – 1270) (613 – 627).

Es geht um den anselmianischen Gottesbeweis. Der Aufsatz stellt die Deutung dieses Beweises der Reihe nach dar bei Wilhelm von Auxerre (613 ff.), Richard Fishacre (616 ff.), in der *Summa Halensis* (618 ff.), bei Bonaventura (621 ff.), Johannes Peckham (624 f.), Albert d. Gr. (625). In der zusammenfassenden Darstellung der Entwicklung wird auch Thomas von Aquin berücksichtigt (626 f.).

Leo J. Elders SVD, *Aufnahme und Erleuchtung in der prophetischen Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (628 – 648).

Der Vf. benutzt seine Thomasinterpretation zu einer Abrechnung mit dem Offenbarungsverständnis von E. Schillebeeckx, wie es seit Anfang der sechziger Jahre vorliege und in seinen Jesus-Büchern weiterentwickelt sei (630 f.). Elders kommt zu dem Ergebnis, daß – im Lichte der Aussage des heiligen Thomas – „die von Schillebeeckx vorgetragene Theorie der Offenbarung unhaltbar“ sei (648).

Die Interpretation der Aussagen des Thomas stützt sich auf verschiedene seiner Werke und ist zuverlässig, wenn auch nicht in allem leicht verständlich geschrieben. Recht zu geben ist dem Vf. sicher darin, daß eine Berufung auf Thomas eine differenzierte Interpretation seiner Texte verlangt.

Winfried Aymans, *Die Kirche im Codex. Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche* (649 – 671).

Der Aufsatz „schließt eine Lücke“. Man muß sehr dankbar sein, daß hier dem Dogmatiker so leicht zugänglich Ansatzpunkte gezeigt werden für die Erkenntnis der theologischen Leitmotive des neuen Codex.

Die Reform des Kirchenrechts, so legt Vf. dar, habe sich an zwei Grundprinzipien orientiert. Erstens der Betrachtung des Rechtes in seinem verpflichtenden Charakter. Es sei nicht bloße Richtlinie für das Handeln, sondern „verbindliche Ordnung . . ., die auch das Gewissen des einzelnen verpflichtet“ (653). Zweitens sei der Versuch unternommen worden, das Recht aus dem Wesen der Kirche selbst zu entwickeln (655). Vf. zeigt, welche theologischen Grundgedanken und welche praktischen Zwänge dann eine Rolle gespielt haben. Als entscheidend wirksam erweist sich der *communio*-Begriff, entfaltet als *communio fidelium* (664 f.), *communio hierarchica* (665 ff.), *communio Ecclesiarum* (669 ff.).

Johannes Stöhr, Theologie als „*Sacra doctrina*“ bei Thomas von Aquin und in neueren Auffassungen (672 – 696).

Der Aufsatz ist getragen von Begeisterung für das Theologieverständnis des heiligen Thomas. Es finden sich darin historisch interessante Querverweise, so auf Thomasinterpreten aus verschiedenen Jahrhunderten (674 ff.). Vf. betont, daß Thomas „eine wirklich theozentrische Theologie“ begründe (696). Ihr „Ausgangspunkt ist die Gewißheit des Gotteswortes“ (678). Thomas „wollte das Licht des Glaubens selbst intensiver leuchten lassen, so daß es auch den Bereich des Erkennens mehr erfassen kann“ (683).

Vf. setzt sich von der Position des Thomas aus heftig mit einer Reihe neuerer Theologen und ihren Irrtümern auseinander. Zwischen der *Ratio nationalis* der deutschen Bischöfe von 1979 und der Konstitution „*Sapientia christiana*“ Johannes Pauls II. zeigt er bedenkliche Divergenzen auf (695).

Helmut Riedlinger, Zur Unterscheidung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und der geistlichen Schriftauslegung. Anmerkung zu Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, P. I q. I a. 10 (697 – 708).

Riedlinger skizziert die Auffassung des heiligen Thomas. Sodann arbeitet er den Vorschlag aus, „der geschichtlichen Schriftauslegung . . . jenen Verstehensbereich zuzuweisen, der grundsätzlich allen Menschen zugänglich ist, denen Gott als der Schöpfer ein gewisses Maß an Liebe, an Wahrheitssinn und an gutem Willen mitgeteilt hat . . .“ (707). Im Vergleich mit Thomas wäre das eine Einschränkung des Verstehensbereiches der geschichtlichen Schriftauslegung. Dementsprechend müßte der Verstehensbereich der geistlichen Schriftauslegung erweitert werden (ebd.).

Es folgt die 50seitige Bibliographie der Veröffentlichungen von Leo Scheffczyk (712 – 761).

Prof. DDr. Reinhold Weier, Trier

FURGER, Franz: Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie – Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung. Zürich, Einsiedeln, Köln (Benziger) 1984, 116 S. 38, – DM.

Eine Wissenschaft, die seit etlichen Jahren ihre Verwurzelungen und die Wege ihrer vernünftig aufweisbaren Verdeutlichung reflektiert, hat die Vermutung für sich, Boden unter den Füßen zu haben. Wenn dies für Ethik und auch Moraltheologie in Anspruch genommen wird, so eignen sich die beiden Wegmarkierungen Deontologie und Teleologie – nicht selten kontrovers anvisiert – in besonderer Weise dafür, die Grundanliegen des Sittlichen, des Guten im Menschen, im mitmenschlichen Zusammenleben und in der Gestaltung der Welt aufscheinen zu lassen.

Folgerichtig wird in Teil I (S. 9 – 57) der grundlegenden Frage nachgegangen, welche seit ihren Anfängen und in vielen Varianten das ethische Bemühen bis heute begleitet: „Hat menschliches Verhalten als sittlich zu gelten, weil es sich hinsichtlich einer bestimmten vorgegebenen Zielsetzung als zweckentsprechend erweist, bzw. weil es bezüglich eines ‚Telos‘ nützlich ist, oder ist es nur sittlich, wenn es einer übergreifenden Sollensforderung, also einem unbedingten ‚Deon‘, einer absoluten Pflicht Gefolgschaft leistet?“ Als Ergebnis der sehr differenzierten Darlegungen, auf die im einzelnen hier nur verwiesen werden kann, wird der Versuch einer Synthese unternommen, die unter dem Stichwort „Deontologische Teleologie“ (S. 49) steht. Grundlegende Richtwerte sind hier umfassende Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit und (unter christlicher Glaubensvoraussetzung) Nächstenliebe. Wo Menschlichkeit bzw. die Würde und Integrität der menschlichen Person in Frage gestellt oder in der Praxis der Folter geschändet würde, ist auch für heute die Einstufung als sittlich „in sich schlecht“ („sekundär deontologisch“ S. 51) am Platze. Entwürdigung des Menschen kann auch mit keiner noch so gut gemeinten Güterabwägung aufgefangen werden. Das wird zu Recht S. 54 angemerkt, wobei sich zeigt, daß man im ethischen Diskurs mit diesem Instrumentar wenig oder nichts auszurichten vermag, wo menschliche Existenz auf dem Spiel steht. Menschliche Existenz läßt sich nicht in Güterkategorien abhandeln.

Wenn dennoch der Teleologie ein Schwergewicht in dieser Synthese eingeräumt wird, scheint dies darin begründet zu sein, daß die ethische Vernunft je und je ihre persönliche (Gewissen) und epochale Dynamik durchzuhalten hat in geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandlungen, insbesondere bei der weltweit sehr unterschiedlichen Inkulturation des Sittlichen. Nicht zuletzt erweist sich teleologisches Denken auch als zweckentsprechend im Aufarbeiten neuer ethischer Probleme (z. B. Umwelt- und Entwicklungsproblematik). In einer Reihe von kirchlichen Dokumenten habe das gekennzeichnete synthetische Vorgehen Eingang gefunden. Freilich steht jedes ethische Bemühen in Erkenntnis und im Vollzug unter dem „eschatologischen Vorbehalt“: Auch wenn es die Züge des Echten und Gültigen trägt, bleibt es stets „verbesserungsfähig und verbesserungsbedürftig“ (S. 56).

Mit dieser Grundlegung wird in Teil II (S. 59 – 105) die Bewährung an einigen aktuellen Problemstellungen unternommen.

Vier Bereiche werden angesprochen:

1. Die Verkündigung christlicher Sozialethik in einer pluralistischen Gesellschaft – eine Hilfe zur Freiheit (S. 61 – 76). Als wichtige Kriterien werden hier Glaubensimpulse, Sachgerechtigkeit und Zeichenhandlungen hervorgehoben.

2. Sicherung von Ethos – durch Wissensbildung oder durch staatliches Gesetz? (S. 76 – 85). Wissensbildung und damit Aufnahme des über das rechtlich Gebotene oder Verbotene hinausgehenden sittlichen Anrufes werden als vordringliche Aufgaben ausgewiesen, auch hinsichtlich des Problemfeldes Schwangerschaftsabbruch (S. 83 f.).

3. Wie erhalten ethische Grundsätze Relevanz für die wissenschaftliche Forschung? (S. 86 – 97). Appelle an das persönliche Verantwortungsbewußtsein aus dem Kriterium umfassender Mitmenschlichkeit sollten durch informelle und formelle Regelungen in den einzelnen Forschungsbereichen verbreitert, evtl. durch öffentlich-rechtliche Sanktionen verstärkt werden.

4. Der wissenschaftliche Tierversuch im Lichte einer christlichen Ethik (S. 97 – 105). Daß sinnlose Tötung und Quälerei von Tieren als eine schwere sittliche Verfehlung betrachtet werden muß, erfährt wohl generelle Zustimmung. Wenn auch in Richtlinien und Gesetzen in den letzten Jahren starke Einengungen für Tierversuche bemerkbar sind und auf die Bedingung hinauslaufen, daß sie zur Gewinnung lebensrettender Einsichten und Erfahrungen für den Menschen nötig seien, wird man ihre Ermöglichung aus Gründen einer teleologischen Güterabwägung grundsätzlich zwar nicht bestreiten wollen, aber doch auf das Ziel hindrängen: Tierversuche sollten unnötig werden; denn sie sind nicht nur für Tiere ein Übel, sondern enthalten auch Übel, zumindest Fragwürdiges für den Menschen.

Das Buch schließt mit einem Anmerkungsteil (S. 107 – 116), der gut dokumentiert ist und viele Querverbindungen durch die gesamte Thematik zeigt.

Diese Veröffentlichung legt kenntnisreich und umsichtig das Problemfeld Deontologie und Teleologie nicht nur offen, sondern bringt mit dem Versuch einer Synthese von beiden das Wertvolle und Zeitüberdauernde zur Geltung, das in diesen beiden Begründungsmustern des Sittlichen zutage zu treten vermag. Für das Verständigungsvermögen hinsichtlich der Grundthematik ist dem Verfasser zu danken.

F. Beutter, Luzern

DANN, Otto (Hrsg.): Religion – Kunst – Vaterland: Der Kölner Dom im 19. Jahrhundert. Köln: Bachem 1983. 184 S., zahlreiche Abb. 38,- DM.

Für Symbolik und Ikonographie besonders bedeutsam erscheinen folgende Beiträge: Der Kölner Dom und der deutsche Katholizismus im 19. Jahrhundert (R. Lill), Der Kölner Dom als Nationaldenkmal (Th. Nipperdey), Die Glasfenster des 19. Jahrhunderts im Kölner Dom (D. Kocks), Der Kölner Dom und das preußisch-deutsche Kaiserreich (L. Haupts). – Aus ihnen sei der von R. Lill nochmals herausgestellt. So heißt es: „Der Kölner Dom ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Denkmal und Symbol aufgefaßt worden: als Symbol der Kirche, d. h. des nach Säkularisation und Staatskirchentum langsam wiedererstarkenden Katholizismus und dessen Verwurzelung in der deutschen Geschichte – und aus der Geschichtsauffassung der Romantik und der Generation der Freiheitskriege her, ebenso als Symbol der deutschen Geschichte und der deutschen Nation, die staatlich, kulturell und konfessionell gespalten war und damals auf verschiedensten Wegen nach größerer Einheit zu suchen begann. Gerade in seiner Unvollendung erschien der Dom als Symbol der Nation, welche geistige und politische Einheit verloren hatte! Die Idealisierung des Mittelalters war beiden Deutungen gemeinsam, in der ersten mehr in Richtung auf Einheit und Katholizität der Kirche, in der zweiten mehr auf wirklichen oder vermeintlichen Glanz des Kaiserreiches. Wie so oft im deutschen Denken wurden Erinnerungen mit Irrationalismen, Zielvorstellungen mit Träumen verwoben“ (S. 96). – Sicher stimmt, was Lill weiter feststellt: „So ist der Dom von allen bisher Genannten gesehen worden als Bau der Kirche und der Geschichte, als liturgisches Zentrum und als Symbol des katholischen Deutschlands, welches sich anschiekte, seinen durch Aufklärung und Säkularisation, durch Staatskirchentum und evangelisches Übergewicht zunehmend eingeschränkten Handlungsraum in der deutschen Gesellschaft zurückzugewinnen“ (S. 100). – Schließlich bedeutet der Verf.: „Ebenso ist festzuhalten, daß der Dom auch im 19. Jahrhundert und trotz der patriotischen Indienstnahme stets als kirchliches Bauwerk verstanden und gewürdigt worden ist. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war er ‚nur‘ die in der Barockzeit als unmodern empfundene Kathedrale des Kölner Erzbistums gewesen . . . aber seit der Romantik wurde der Dom als bedeutendster Sakralbau des Mittelalters, d. h. der katholischen Großperiode der deutschen Geschichte und darüber als Zentrum und Symbol des deutschen Katholizismus betrachtet. Als solches galt er 1842 und 1848 und seitdem stets bis in die zweite Nachkriegszeit, vor allem beim großen, den Wiederaufbau Kölns einleitenden Domfest von 1948, welches im Gegensatz zum aufwendigen Nebeneinander verschiedenartigster Veranstaltungen des Jahres 1980 einem großen Ereignis (der Grundsteinlegung von 1248, d. h. der Bauidee als solcher und nicht der

allzu späten Vollendung) galt und an einer großen Idee ausgerichtet war: dem weithin gelungenen Versuch des Kardinals Josef Frings, den Dom als Symbol kölnischer Katholizität und Kontinuität herauszustellen, auf vornationale und übernationale, in den gotischen Kathedralen wie in den Werken des Albertus Magnus konkretisierte Traditionen zurückzugreifen, das katholische Christentum als eines der Bauelemente Europas aufzuweisen und darüber die durch Drittes Reich, Krieg und Niederlage abgebrochenen Kontakte zu den europäischen Nachbarvölkern wiederherzustellen“ (S. 107 f.).

E. Sauser, Trier

DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Einführung in die christliche Archäologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 412 S. 75,- DM.

Wenngleich der Verf. zu Beginn des Handbuches „überspitzt“ formuliert: „Es gibt beinahe so viele Christliche Archäologien wie Christliche Archäologen, und diese reden außerdem nicht selten im Grundsätzlichen aneinander vorbei. So laufen verschiedene Richtungen, gleichsam voneinander unberührt, nebeneinander her“ (S. 1), versucht er dennoch, so etwas wie ein allgemeingültiges Handbuch zur Christlichen Archäologie zu schaffen. In der Tat: Der Überblick – versehen mit der wichtigsten Literatur – ist gelungen. Besonders kennzeichnend aber ist es zugleich, daß in diesen Überblick immer wieder ganz pointierte, originelle, kurze Gedanken und Anregungen mitaufgenommen sind, so daß die Lektüre Bekanntes bringt – und ebenso zu „Ungewohntem“ anreizt. – So erscheint z. B. bedenkenswert der Verweis auf den Zusammenhang von frühchristlicher und mittelalterlicher Ikonographie, auf die Verbindung der Symbolhaftigkeit von frühchristlichen und mittelalterlichen Kirchenportalen, auf die Wertung eines allgemeinen Symbolismus in der frühchristlichen Kunst überhaupt. – Dazu nun stellt der Verf. fest: „Insgesamt hatte der Symbolismus in frühchristlicher Zeit noch nicht die Architektur konsequent durchdrungen. Überdies waren die Auslegungen und Deutungen keineswegs sich gleich geblieben, und oft erscheint ihr Charakter stark von der deutenden Persönlichkeit oder einem besonderen geistigen Kreis bestimmt. Alles ist noch weit ab von jenen umfassenden Systemen der Ausdeutung des Gotteshauses, wie sie sich im Abendland seit karolingischer Zeit entwickelten“ (S. 102). – In dem Abschnitt über die Sinndeutung der Bildkunst wird knapp und übersichtlich eine Zusammenfassung der Symbolik der Bildkunst dieser frühen Epoche gegeben. – Ich möchte hier nur auf zwei Feststellungen verweisen im Zusammenhang der Beschreibung der Mosaiken von Ravenna. – Angesichts der Mosaiken in der ursprünglich arianischen Kirche von S. Apollinare Novo bemerkt der Autor: „Es wäre ein Irrtum, in einer arianischen Kirche Bilder mit anderer Ikonographie als in einer orthodoxen zu erwarten: das Arianische wird sich weder in der ikonographischen Gesamtheit noch im einzelnen ausgedrückt haben, sondern allein in der übergeordneten oder hintergründigen Bedeutung, die man jeweils den Bildern gegeben hat, und das ist nur vom Wissenden verstanden worden, der die Bilder, sie schauend, nach seiner Lehre deutete“ (S. 193). – Was die Frage der Beeinflussung der Mosaiken durch die Liturgie angeht, gibt der Verf. zu bedenken: „Doch schließen verschiedene Tatsachen und Überlegungen einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Texten und Mosaiken aus, während sicherlich den Mosaiken, wenigstens zum Teil, und den liturgischen Texten dieselben theologischen Vorstellungen zugrunde liegen, sie also dieselbe geistige bzw. theologische Wurzel haben: Es ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß nicht Einflüsse, sondern die gemeinsamen geistigen Grundlagen übereinstimmende Anklänge in Kunst und Liturgie verursacht haben“ (S. 194). – Schließlich sei noch auf die Gliederung des ganzen Stoffs verwiesen: Einleitung; Christliche Archäologie: Definition und Abgrenzung; Christliche Archäologie: Geschichte; das Begräbniswesen; der Märtyrerkult; die Entstehung des christlichen Kultbaues, der Kirche; die Architektur als Bedeutungsträger; die Anfänge einer christlichen Kunst; Sinndeutung der Bildkunst; der Stil der bildenden Künste; die Künste in den Regionen der Oikumene.

E. Sauser, Trier

HEISER, Lothar: Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche. Reihe: Sophia Bd. 22. Trier: Paulinus-Verlag, 1983. 313 S., zahlreiche Abb. 48,- DM.

In der Einleitung zu diesem Werk heißt es: „In den Dialog zwischen den Kirchenführern sind selbstverständlich auch die Christen der armenischen, syrischen und koptischen Tradition einbezogen. Doch ist die Kenntnis über diese Christen an der Basis der westlichen Kirchen noch sehr gering“ (S. 7). Offenkundig soll also – wie bei allen Bänden der Reihe „Sophia“ – nicht nur der „Fachmann“ und die „Fachfrau“ in eine ganz bestimmte Welt ostkirchlichen Glaubens eingeführt

werden. „Die Basis“ ist hier ebenso angesprochen. Somit wird auch durch diese Veröffentlichung dem Anliegen der Ökumene Rechnung getragen, Verständnis durch Wissen übereinander zu fördern. Dieses Wissen wird bereichert durch die Kapitel: Grundlagen (die Armenier und ihre Heimat, Wendepunkte in der Geschichte der armenischen Kirche, die Väter und Lehrer Armeniens, die kirchliche Kunst der Armenier), der Weg zu Christus, die Wahrheit in Christus, das Leben mit Christus. – Aus der Fülle der Gedanken sei zunächst auf die Symbolhaftigkeit des Kirchengebäudes, des Bildes der Gottesmutter in der Kirche sowie des Kreuzes kurz eingegangen. – Die Kirche, der steinerne Bau selbst, ist Sinnbild des Paradieses, des himmlischen Jerusalem, so daß Heiser zur Feststellung kommt: „Als Braut Christi und Mutter der Gläubigen ist die Kirche in ihrer leiblichen Gestalt, als Kirchgebäude, mehr als jede andere Stätte in der gottgeschaffenen Natur ein heiliger Ort, ein Ort der Gottbegegnung“ (S. 219). – Im Hinblick auf Maria heißt es: „Armenische Kirchen sind deshalb nicht nur zum Schmuck mit Marienbildern ausgezeichnet – in ihnen sieht der Gläubige vielmehr seine eigene Berufung vorgezeichnet und die Eigenart der Kirche dargestellt. Auch die Kachelwand in der Etschmiadzin-Kapelle des Jerusalemer Patriarchats macht mit ihren Bildern des Heils diese Wesensbeziehung zwischen Kirche und Maria bewußt“ (S. 237 f.). – Das Kreuz schließlich findet in der Gestalt der sog. Khatchkare, deren Entstehung im 9. Jahrhundert begann, die aber dann in der Zeit vom 13. bis zum 16. Jahrhundert ihre „vollendete Feinheit“ (S. 31) erreichten, seine besondere Ausprägung. Der Verf. bemerkt dazu: „Sollten die Kreuze der frühen Zeit die Ausbreitung des christlichen Glaubens dokumentieren, so wollen die Khatchkare die Freude über die erlösende Kraft Christi bezeugen und die Betrachter zu Gebet und Meditation anregen . . . In das Mittelfeld der Khatchkare ist ein großes Kreuz zumeist über einer Kosmoskugel eingeschnitten – sie symbolisieren den Lebensbaum und die Weltharmonie. Neben dem Kreuz stehen oft zwei kleinere Kreuze, die an das Geschehen von Golgotha erinnern . . . Das Umfeld neben dem Kreuz ist geschmückt mit einem Netzwerk verschiedener pflanzlicher oder geometrischer Motive, die in einem Endlosband von einem Muster ins andere übergehen . . . Durch das Endlosband von Weinranken und anderen Pflanzen wird dem strukturierten Stein das Zeichen von Ewigkeit und Unendlichkeit eingeprägt. Das harte Material wird dadurch gleichsam entmaterialisiert“ (S. 32). – Weiter sei noch besonders aufmerksam gemacht auf die Darlegungen im Abschnitt über „Der Hirtendienst der Priester und Lehrer“. Hier erscheinen unter anderem zwei Gedanken beachtenswert: Zunächst ist es die Gestalt des „Vardapet“, des theologischen Lehrers, „dessen Amt, ohne sakramentale Weihe, eingebettet ist in die hierarchische Struktur der Kirche. Der Vardapet lebt zölibatär und nach Möglichkeit in klösterlicher Gemeinschaft . . . Die Vardapeten verstehen sich als die Nachfolger der schon in apostolischer Zeit in der Gemeindeunterweisung bewährten Lehrer und Propheten . . . Sie stehen an der Seite der Priester und ergänzen deren liturgischen und pastoralen Dienst, den Bischöfen sind sie unentbehrliche Helfer. Zusammen mit den Geistlichen sind sie die anerkannten Führer des armenischen Volkes“ (S. 247 f.). – Sodann findet sich die strenge Verwarnung, sich kein Urteil über die Hirten anzumaßen. Heiser führt aus: „Selbst ein unwürdiger Priester ist noch als Bote Gottes zu ehren. Er handelt in seinem Dienst nicht aus eigener Machtfülle, denn die Gaben, die er den Gläubigen mitteilt, sind Gnaden des Heiligen Geistes . . . Verbreitet jedoch ein Priester, selbst wenn sein Lebenswandel noch so gut ist, falsche Lehren und untergräbt damit die Grundlage des Glaubens und des christlichen Lebens, so muß man ihn meiden: Den Glauben zu prüfen ist deine Sache – über den Lebenswandel zu richten ist Sache Gottes“ (S. 255). – Wie eine große Klammer um all das Gesagte wirken Heisers abschließende Worte auf der vorletzten Seite des Buches: „Es ist erstaunlich, wie das armenische Volk trotz seiner jahrhundertlang währenden Leiden in Treue den Glauben an Christus bewahrt hat. Sicherlich muß man die Beziehung zwischen Leiden und Glauben von grundlegender Art sehen: Gerade aus dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus erwuchs ihm immer von neuem die Kraft, Unterdrückung und Verfolgung zu ertragen, ohne daran zu zerbrechen. Vertrieben aus dem westlichen Teil der Heimat, unfrei in ihrem östlichen Gebiet, zerstreut über die ganze Welt, haben die Armenier in ihrer Kirche die geistgeschenkte Heimat gefunden, aus der sie niemand vertreiben kann und von der sie überzeugt sind, daß sie zeitüberdauernd und unzerstörbar ist“ (S. 306).

E. Sauser, Trier

DAS „SCHWARZE GEBETBUCH“: Vollfaksimile des Codex 1856 der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien. Kommentarband: Ulrike Jenni und Dagmar Thoss. Frankfurt a. M.: Insel Verlag. 1983. 4 200, – DM. Bibliotheksausgabe: 2 950, – DM.

Das vom Zerfall bedrohte Werk – das prächtigste unter allen erhaltenen Stundenbüchern – entstand um 1470 in Flandern. Es gilt als Hauptwerk eines bis heute unbekanntem burgundischen Künstlers. Dieser hat auf 154 schwarzgefärbten Pergamentblättern ein Werk der Buchkunst geschaffen, das als „Dokument eines neuen Stilwillens“ angesehen werden darf. Dieser „Neue Stilwille“ wird in der Dokumentation so umschrieben: „Schwarz stand in einem optischen Gegensatz zu allen normalen Handschriften. Die Vollbilder aus dem Passionszyklus übertrafen durch den Realismus ihrer Darstellung die herrschende Schönbildnerie der zeitgenössischen Maler bei weitem – das macht sie bis heute zu Meisterwerken mittelalterlicher Kunst.“ – Es gilt als erwiesen, daß die Bürger von Brügge 1466 Karl dem Kühnen kurz nach dem Tode seiner Frau, Isabella von Bourbon, dieses Werk als Stundenbuch der Trauer und Erbauung geschenkt haben. Diese Deutung wird vor allem auch nahegelegt durch die Tatsache, daß der zwölfteilige Text mit dem Stundengebet zum heiligen Kreuz beginnt und im Totenoffizium seinen Abschluß findet. Die Höhepunkte der künstlerischen Ausstattung, die sich über 48 Bildseiten ausbreitet, sind 15 Vollbilder, 72 Randminiaturen, 10 historisierte Initialen sowie die 24 rechteckigen Kalender-Miniaturen. – Prof. Dr. J. Rathofer, Universität in Köln, hat des näheren zu diesem Werk bemerkt: „Jede der acht Horen wird mit einer verschwenderisch ausgestatteten Doppelseite eingeleitet, die sechs Miniaturen enthält. Die Bildthemen sind drei Bereichen entnommen: Der Passion, der Kindheitsgeschichte Jesu und dem Alten Testament. In gleichbleibenden Schema der Doppelseiten stehen sie immer an derselben Stelle, so daß sich innerhalb der Abfolge der Stunden drei parallel durchlaufende Zyklen ergeben. Mit je drei Szenen, von denen eine als Vollbild ausgeführt ist, erhält der auf die linke (erste) Seite verwiesene Leidenszyklus das größte Gewicht, während die Kindheitsgeschichte als figurale Initialen den auf der Gegenseite beginnenden Text einleitet und die alttestamentlichen Szenen als Rundbilder am rechten und unteren Rand den Text begleiten.“ – Es ist nicht zu verkennen, daß die Faksimilierung dieses Stundenbuches sehr stark unter dem Eindruck des möglichen Verfalls des Originals entstanden ist. Und dies ist sehr legitim. Es ist weiter auch nicht zu verkennen, daß die Weckung des Interesses für dieses Werk ebenfalls stark geprägt ist von dem mit Wahrscheinlichkeit drohenden Zerfall des Originals. Auch dies erscheint als legitim, wird doch dadurch überhaupt erst einmal das Empfinden für den Tod auch eines kulturellen Werkes bei Nicht-Fachleuten geweckt, eben am Beispiel eines Buches. Zugleich jedoch wird ein Weg aufgezeigt, ein solches dem Untergang preisgegebenes Werk der Erinnerung der Nachwelt sehr wirksam zu erhalten. – Das Faksimile ist in diesem ganz konkreten Fall eine exemplarische Form von „Überleben“. Von daher kommt nun dieser Verlagsleistung eine geradezu weltgeschichtliche Bedeutung zu – natürlich „nur“ im Hinblick auf ein Buch, das als Andachtsbuch durch seinen Schmuck und seinen Besitzer eben den Spitzenwerken der Buchkunst angehört.

E. Sauser, Trier

STOCKMEIER, Peter: Glaube und Kultur – Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. (= Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft.) Düsseldorf: Patmos. 1983. 307 S. 52,- DM.

Vorliegende Aufsatzsammlung, zusammengestellt aus bereits veröffentlichten Beiträgen und bereichert durch die Originalbeiträge „Glauben. Die Herausforderung des Christentums gegenüber antikem Selbstverständnis“, „Das Skandalon des Kreuzes und seine Bewältigung im frühen Christentum“, „Das Glaubensbekenntnis. Aspekte zur Ortsbestimmung der frühen Kirche“, stellt einen wesentlichen Beitrag dar zur Frage: Ringen um die eigentliche biblische Botschaft und dennoch Öffnung zum Erbe der Antike. Dabei entsteht das existentielle Bild des Lebens der frühen Christen überhaupt – denn: „Von ihrer ursprünglichen Anlage her greifen die Themen einen breiten Fächer der Problemlage auf, so daß sich in ihnen die Situation des gläubigen Christen in der antiken Umwelt spiegelt, die unter Kaiser Konstantin dem Großen einen weitreichenden Wandel erfuhr“ (S. 11). – Aus der Vielfalt der vielen, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsamen Ahnungen, Beobachtungen und Feststellungen seien herausgehoben die Gedanken zum Thema: „Christlicher Glaube und antikes Ethos“, wie die Erläuterungen zu der Frage: „Das Skandalon des Kreuzes und seine Bewältigung im frühen Christentum.“ – Im Hinblick auf die erste Thematik läßt zunächst die Behauptung aufhorchen: „Ohne die sittlichen Weisungen der neuteamentlichen Botschaft zu ignorieren, ergibt schon eine oberflächliche Durchsicht des frühchristlichen Schrifttums, daß dort ethische Fragen einen immer breiteren Raum einnehmen . . . Verschiedene Gründe werden für diesen Vorgang angeführt, unter anderem gern die Parusieverzögerung. Neben diesen innerkirchlichen Motiven ist jedoch auch die Umwelt zu berücksichtigen, die auf Art und Weise der christlichen Verkündigung einen starken Einfluß ausübte. . . . Da die

hellenistisch-römische Ethik auf die Lebensgestaltung des antiken Menschen einen maßgeblichen Einfluß ausübte . . . konnten die Vertreter des Christentums diese Norm nicht ignorieren. So setzte eine Auseinandersetzung ein, die zu einer engen Verschmelzung biblischer Weisungen mit ethischen Kategorien der Umwelt führte. Man wird nicht zuletzt das Defizit an paulinischer Theologie mit dieser Situation in Zusammenhang bringen müssen“ (S. 107 f.). – Allerdings, eine sehr wesentliche Spannung von Glaube und antikem Ethos blieb bestehen. – Der Verf. stellt daher am Ende dieses Abschnittes fest: „Die Antithese von Glaube und Ethos verhinderte eine ungebrochene Adaptation des heidnisch-philosophischen Tugendssystems. Zwar ist der Kenner des frühen Christentums und seiner Umwelt kaum über die weitgehende Ähnlichkeit sittlicher Forderungen überrascht, andererseits erwachsen aus der biblischen Tradition auch spezifische Eigenheiten des christlichen Ethos. Bei aller Offenheit für die sittlichen Kategorien und Tugenden der heidnischen Umwelt kann man freilich die entschiedene Rückführung des christlichen Ethos auf Gott nicht außer acht lassen. Während die heidnischen Denker das Ethos anthropozentrisch begründeten, führten es die frühen Theologen auf Gott zurück – diese Theozentrik bleibt trotz aller Assimilation bewahrt“ (S. 119). – Als Leitlinien für die Kreuzes-Verkündigung werden vom Verf. schon frühe Versuche angeführt, „das Mysterium des Kreuzes zu erhellen“ (S. 53). Dies geschieht auf verschiedene Weise. Bemerkenswert ist dabei vor allem die Tatsache, daß „die Suche nach Vorbildern für das Kreuz . . . den Rahmen der biblischen Offenbarung“ (S. 54) überschreitet. Es stimmt: „Mit solcherem Spürsinn tastet man den Kosmos ab, um Symbole des Kreuzes zu entdecken“ (S. 54). Es stimmt aber auch: „Gleichwohl macht sich hierbei eine Ablösung vom historischen Kreuzesgeschehen geltend mit der Gefahr einer Verlagerung der darin vollzogenen Erlösung auf Erkenntnis – damit gelang es sicher, das Ärgernis von Golgotha zu mildern, aber um den Preis seiner geschichtlichen Einmaligkeit“ (S. 55). – Von großer Bedeutung ist hier das Siegesmotiv. Dieses wiederum verbindet sich mit dem Motiv der siegreichen Wiederkunft Christi am jüngsten Tage. Dabei erscheint ja das Kreuz vor dem Angesicht des Herrn. – Der Verf. fügt hinzu: „Die Parusie des Herrn wird so in Zusammenhang mit dem Kreuz gebracht, das Symbol schändlicher Strafe zur Insignie des Endgerichts gewandelt“ (S. 56). – Aber nicht nur am jüngsten Tage, bereits jetzt zeigt sich des Kreuzes Macht – im privaten Bereich wie im hochpolitischen Feld. Hierher gehört schließlich auch die Tatsache, daß das Kreuz zur Herrschaftslegitimation gebraucht wird – denken wir nur an die Kreuzauffindung durch Kaiserin Helena. – Stockmeier bemerkt dazu: „Aus der Kreuzauffindungslegende erwächst eine neue Herrschaftslegitimation, die eng mit der religionspolitischen Wende am Beginn des Jahrhunderts gekoppelt wird. Konstantins Rolle in der Herrschaftsauffassung des Ambrosius erhellt nicht zuletzt aus dem Besitz des (wiedergefundenen) Kreuzes . . . Es wäre verfehlt, die Bedeutung des Kreuzes für den Herrscher auf seine sieghaft-imperiale Funktion einzuschränken – trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß diese Sicht stark die frühchristliche Staurologie prägte“ (S. 57). Dazu noch die Darlegung: „Ohne Zweifel erleichterte aber die siegreiche Deutung des Kreuzes, die seit Konstantin zusehends die Öffentlichkeit prägte, eine Bewältigung des Skandalons, und dies um so mehr, als sich ein Verständnis im Sinne der Schmach des Kreuzes breitzumachen begann. Wie für den einzelnen Christen der Glaubensweg von der Niedrigkeit des Kreuzes zur Höhe führt, so mündet für die Gemeinschaft der Gläubigen insgesamt der Kreuzesglaube in die Perspektive des Triumphes – das Zeichen des Ärgernisses wird zum Herrschaftssymbol“ (S. 58). – Die einzelnen Abschnitte des Buches behandeln die Themen: Die Herausforderung des Christentums gegenüber antikem Selbstverständnis; Das Skandalon des Kreuzes und seine Bewältigung im frühen Christentum; Christlicher Glaube und antike Religiosität; Christlicher Glaube und antikes Ethos; Glaube und Paideia; Das Glaubensbekenntnis – Aspekte der Ortsbestimmung der frühen Kirche; Teufels- und Dämonenglaube in der Geschichte der Kirche; Patristische Literatur und kirchliche Lehrdokumente als Zeugen der historischen Entwicklung der Lehre von Himmel, Hölle, Fegefeuer und jüngstem Gericht; Theologie und kirchliche Norm im frühen Christentum; „Alt“ und „Neu“ als Prinzipien der frühchristlichen Theologie; Die sogenannte Konstantinische Wende im Lichte antiker Religiosität; Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität; Krisen der frühen Kirche als Probleme der Kirchengeschichte.

E. Sausser, Trier

CODEx BENEDICTUS. – Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Vat. Lat. 1202 der Biblioteca Apostolica Vaticana. Kommentierung: P. Emanuel von Severus OSB (Maria Laach), Dr. Louis Duval-Arnould (Vatikanstadt), Prof. Dr. Agostino Paravicini Bagliani (Lausanne), Prof. Dr. Beat Brenk (Basel), Dr. Günter Bernt (München), Dr. Ilse Wirth (München). Stuttgart: Belser Edition, 1981. 12 000,- DM.

Zur Zeit, da das Skriptorium der Benediktinerabtei von Monte Cassino unter dem Abt Desiderius – dem späteren Papst Viktor III. – in Blüte stand, wurde – zwischen 1058–1086, diese Prachthandschrift verfaßt. Vorliegende Ausgabe, in 600 nummerierten Exemplaren erschienen, enthält die vier Bücher der Dialoge von Gregor dem Großen. Wahrscheinlich wurde dieses Buch geschrieben anlässlich der Weihe der Klosterkirche von Monte Cassino. Die Handschrift wurde als Lektionar beim Gottesdienst in der Kirche verwendet. Das eigentlich Bedeutsamste an diesem Werk ist die Lebensgeschichte Benedikts, die von 66 Szenen illustriert wird. Die Bilder begleiten den Text des zweiten Buches der Dialoge Gregors des Großen, der wichtigsten Quelle zum Leben Benedikts. Im Dokumentationstext zu dieser Veröffentlichung heißt es: „Unter den früh- und hochmittelalterlichen Benediktinen ist der Cod. Vat. Lat. 1202 die am reichsten illustrierte Bilderhandschrift. Die Bilderseiten umfassen meist zwei bis sechs Einzelszenen aus verschiedenen Kapiteln des zweiten Buches der Dialogi. Jeder Szene ist außerdem ein leoninischer Hexameter beigegeben. Es handelt sich hierbei um sog. tituli, wie sie auch in der Monumentalmalerei als Bildunterschriften üblich waren, und zwar bereits seit dem ausgehenden 4. Jh. Die tituli sind auf die Bilder abgestimmt und für die Bilder gedichtet worden“ (S. 9). – Auf das Leben des hl. Benedikt folgt das Leben des hl. Maurus – die Illustrationen zu dieser Vita stammen von einer anderen Hand als die der Benediktinsvita. Die daran anschließende Lebensbeschreibung der hl. Scholastika ist bilderlos geblieben. – Zur Bedeutung der Malereien steht im Dokumentationstext: „Die Miniaturen der Handschrift gehören zu den qualitativsten nicht nur der cassinensischen, sondern auch der italischen Buchmalerei des 11. Jh. Sie zeigen jene eigentümliche Fusion italischen Erzählstils mit byzantinischer Maltechnik, die uns auch in den von Abt Desiderius gestifteten Fresken von S. Angelo in Formis entgegentritt . . . Die größte Faszination geht von den ausdrucksstarken Köpfen und den nuancierten Gebärden aus. Mehrere Szenen verraten weiter die Gabe der Maler, Alltägliches und Genrehaftes treffsicher zu charakterisieren. Von ganz anderer Art sind dagegen die zahlreichen Initialen mit einer in Italien sonst nicht bekannten Flechtbandornamentik, deren unmittelbares Vorbild in einer Regensburger Handschrift des frühen 11. Jh. gesehen werden muß, die Kaiser Heinrich II. dem Kloster Monte Cassino gestiftet hatte“ (S. 10 f.). – Mit gutem Recht wird die Bedeutung dieser Ausgabe so umschrieben: „Da die Bilder des Cod. Vat. Lat. 1202 bisher noch nie vollständig in Farben reproduziert worden sind, wird das Studium der Kunst zur Zeit des Abtes und Mäzens Desiderius von Monte Cassino einen neuen Auftrieb erhalten, denn die Handschrift gibt auf einzigartige Weise Einblick in die künstlerische Arbeitsweise der Miniaturenwerkstatt des Klosters Monte Cassino sowie in das mittelalterliche Mäzenatentum überhaupt“ (S. 11).

E. Sauser, Trier

DAS STUNDENBUCH VAT. ROSS. 94 AUS DER BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA. – Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat. Reihe: Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi iussu Ioannis Pauli II consilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae Volumen LVI. Kommentarband: Luigi Michelini Tocci, 42 Seiten. Stuttgart: Belsler-Verlag. 1983. 380,- DM.

Dieses Stundenbuch gehört in jene ehrwürdige Reihe von privaten Gebetbüchern, von denen Tocci sagt: „Doch wenn die Volksfrömmigkeit tatsächlich der Ursprung für die Auswahl und Sammlung dieser Gebete gewesen ist, so war das Stundenbuch bestimmt nicht der Ausdruck einer demütigen Frömmigkeit. Es war, im Gegenteil, fast immer ein prunkvolles Buch, geschaffen für die Schicht der Adelligen und der reichen Kaufleute, die im 14. Jahrhundert überall hervortraten, vor allem in Frankreich, Holland und in den deutschsprachigen Ländern. Es spiegelt somit eine ganz bestimmte soziale Ordnung wieder, die auch die wichtigsten äußeren Merkmale der Stundenbücher bestimmt“ (S. 35). – Um 1500 in einem flämischen „Atelier“ geschaffen, hat dieses kleine Stundenbuch (91 × 67 mm), geschrieben in französisch-gotischer Schrift, bestehend aus 240 Blättern, 3 Buchmaler als Illustratoren und Dekorateur. Der eine Miniator bearbeitete die Blätter in enger Zusammenarbeit mit dem Kopisten und dem Schreiber, der zweite ist der Künstler der 24 Illustrationen des Kalendariums und des Anfangsbuchstabens, der dritte malte in Miniatur die größeren 15 Illustrationen auf den hinzugefügten halben Blättern. – Vor allem hebt Tocci die Arbeit des zweiten Miniators hervor. Hier sind es die von ihm gezeichneten Dekorationen auf jeder Seite des Kodex, die „eine Vielzahl von Blumen aller Art“ (S. 29) vorstellen, die durch Schmetterlinge noch bereichert wird. – Treffend heißt es im Kommentar: „Es ist so, als ob dieser anonyme Künstler Tage verbracht habe, das Leben auf einer solchen Wiese zu beobachten, um es

mit liebender Geduld darzustellen“ (S. 29). Zugleich aber wird festgestellt: „Dieses zauberhafte Abbild der Wirklichkeit ist nie bloß realistisch, sondern, wie so häufig in jener großen Zeit, Ergebnis einer ewig schöpferischen Freude, beinahe eine ständige Erneuerung des klassischen Mythos des Apelles“ (S. 30). – Das Werk selbst stammt aus dem „Fondo Rossiano“, der identisch ist mit der reichen Bibliothek des Römers Giovan Francesco de Rossi, der 1854 starb. Nach seinem Tode stiftete seine Frau die Büchersammlung – und so auch dieses Stundenbuch – dem Jesuitenorden, der sie nach Wien bringen ließ. 1921 kamen alle Bücher erneut nach Rom und wurden der Vatikanischen Bibliothek einverleibt.
E. Sauser, Trier

DIE COSMOGRAPHIA DES CLAUDIUS PTOLEMÄUS. – Vollständige Faksimile-Ausgabe des Cod. Urb. Lat. 277 der Biblioteca Apostolica Vaticana. – Nr. LIII der „Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi iussu Ioannis Pauli PP II consilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae“. Kommentierung: Prof. Dr. Joseph Babicz, Prof. Arthur Dürst, Prof. Dr. George Kish, Dr. Louis Duval-Arnould. Stuttgart: Belsler Edition. 1983. Ledereinband 17 500,- DM.

Die Ausgabe der 8 Bücher der „Geographike hyphegesis“ des berühmten Mathematikers und Geographen Claudius Ptolemäus aus der Antike wird hier in einem Kodex, 1472 entstanden nach der lat. Übersetzung des Jacobus Angelus von 1406, vorgestellt. – Da es sich bei diesem Werk des Alexandriners um den ersten Atlas der Welt überhaupt handelt, erkannten die Schöpfer von entsprechenden Kopien auch die zutiefst theologische Bedeutung eines solchen Buches. Der Atlas der Welt ist zugleich ein Buch über einen Teil der Schöpfung Gottes. Wenn also hier neben den traditionellen 27 ptolemäischen Karten noch sieben „tabulae novae“ von Spanien, Gallien, Italien, Etrurien, Kreta, Ägypten und von der Peloponnes gebracht werden, wenn unter diesen neuen Karten diejenigen von Frankreich und Spanien von besonderer Wichtigkeit sind, weil sie die ersten bekannten, zeitgenössisch-topographischen Darstellungen dieser Länder darstellen, wenn schließlich zehn Stadtpläne – Mailand, Venedig, Florenz, Rom, Konstantinopel, Damaskus, Jerusalem, Alexandria, Kairo und Volterra – den Abschluß des Atlas bilden, dann hat dies alles im Grunde mit Gott und Kirche etwas zu tun – und darum wird auf dem Vorsatzblatt auch die Übergabe des Codex an den Papst zur Darstellung gebracht. Der gesamte Umfang von 268 Seiten ist im Originalformat von 43,5 × 59,3 cm durchgehend mehrfarbig wiedergegeben. Die Ausgabe kann als Meisterwerk auch der modernen Buchdruckkunst angesehen werden – es ist selbst ein Kunstwerk in sich.
E. Sauser, Trier

BIBLIA PAUPERUM-APOKALYPSIS. – Volksfaksimile des Weimarer Manuskriptes von Biblia pauperum und Apokalypsis, aufbewahrt unter der Signatur Fol. max. 4. – Anmerkungen und Beiträge von: Rainer Behrends, Konrad Kratzsch, Heinz Mettke. – Frankfurt a. M.: Insel Verlag. 1978. 2 000,- DM.

Die Biblia pauperum – ein wichtiges theologisches Lehrbuch des Mittelalters – existiert heute in etwa achtzig Exemplaren, die auf einen vermutlich im bayrisch-österr. Raum entstandenen Archetypus zurückgehen. Es gibt drei „Familien“ für diese Armenbibeln: Die Österreichische, die Bayrische und die Weimarer Familie. Vorliegendes Beispiel entstammt der Mitte des 14. Jahrhunderts und gelangte 1809 aus Erfurt in die Herzogliche Bibliothek nach Weimar. Sie ist zugleich das wichtigste Exemplar der mitteldeutschen Gruppe der Bibliae pauperum, die nach ihm als Weimarer Familie bezeichnet wird. In 34 typologischen Bildgruppen werden jeweils einer Szene aus dem Neuen Testament zwei willkürlich aus dem Alten Bund ausgewählte Szenen beigegeben. Die Geschehnisse in der Heilsgeschichte des Neuen Testaments erscheinen so als im Alten Testament bereits vorgeprägt, der göttliche Heilsplan als folgerichtig. – Die Darstellung der Apokalypse umfaßt 23 Seiten und läßt die großen Figuren frei auf dem Pergament stehen. Diese Blätter der Weimarer Apokalypse sind von hohem Range – sie sind wesentlich zur Kenntnis der hochgotischen deutschen Zeichenkunst.
E. Sauser, Trier

DIE BIBLIA PAUPERUM. – Vollständige Faksimile-Ausgabe der „Armenbibel“ im Codex Palatinus Latinus 871 der Biblioteca Apostolica Vaticana sowie ihre bebilderten Zusätze. Nr. LI der „Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi iussu Ioannis Pauli PP II consilio et opera

curatorum Bibliothecae Vaticanae“. Mit einer kodikologischen Beschreibung der Handschrift, Mitteilungen über ihre Geschichte, der Transkription der Texte sowie Erläuterungen versehen von Karl-August Wirth. Stuttgart: Belsler Verlag. 1982. 520, – DM.

Die Handschrift, ursprünglich in Heidelberg, in der Hauptsache eine sog. „Armenbibel“, unterscheidet sich von allen anderen bisher publizierten: „Sie ist zweisprachig, dem lateinischen Text eine frühneuhochdeutsche Übersetzung beigelegt – eine Edition zweisprachiger Armenbibeltexte liegt bisher nicht vor, obwohl es bereits eine recht stattliche Zahl von facsimilierten Armenbibeln gibt. Der Zweisprachigkeit sowie auch der Tatsache, daß die übrigen Stücke, die in der Handschrift enthalten sind, ist es wohl zuzuschreiben, daß der Codex unter die Codices Palatini Latini geriet und daß die Armenbibel 1816 nicht mit den Codices Palatini Germanici an den Ort ihrer früheren Aufbewahrung, nach Heidelberg, zurückkehrte – ihre Wiedergabe in Fac-simile ist somit eine späte, mittelbare Heimkehr in das Land ihrer Entstehung und dürfte hilfreich sein bei künftigen Versuchen, das noch weiterhin unbeackerte Feld der mitteldeutschen Buchmalerei des 15. Jahrhunderts zu bestellen“ (Vorwort). – Teil I des Codex, eben die „Biblia pauperum“, entstand im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts. Sie enthält folgende Darstellungen mit den entsprechenden Texten: Luzifers Sturz, Erschaffung der Eva, Vermählung von Adam und Eva, Gespräch Evas mit der Schlange, Vertreibung aus dem Paradies, erste Arbeit der Stammeltern, Anunciatio Dominica, Geburt Christi, Anbetung der drei Könige, Darbringung Christi im Tempel, Flucht nach Ägypten, Sturz der Götzenbilder, Bethlehemischer Kindermord, Rückkehr nach Ägypten, Taufe Christi, Versuchung Christi, Verklärung Christi, Verschwörung der Juden, Einzug Christi in Jerusalem, Gastmahl Simeons, Judas verkauft Christus, Abendmal, Judaskuß, Christus vor Pilatus, Dornenkrönung Christi, Kreuztragung Christi, Kreuzigung Christi, Seitenwunde Christi, Kreuzabnahme Christi, Grablegung Christi, Christus in der Vorhölle, Auferstehung Christi, Frauen am Grabe Christi, Christus als Gärtner, Christus erscheint seinen Jüngern, der ungläubige Thomas, Himmelfahrt Christi, Ausgießung des Heiligen Geistes, Krönung Mariä, das Jüngste Gericht. – Die Ausstattung der Ausgabe ist hervorragend. Dazu kommt noch die Prägung des Originalsignets auf Vorder- und Rückendeckel mit den Wappen von Papst Urban VIII. (Vorderseite) und dem Wappen der Barberini (Rückseite).
E. Sauser, Trier

DAS HEIDELBERGER SCHICKSALSBUCH. – Vollfaksimile des Codex Palatinus Germanicus 832 der Universitätsbibliothek Heidelberg. – Wiedergabe des „Astrolabium planum“ in frühneuhochdeutscher Übertragung. Mit 408 farbigen Miniaturen. Kommentar: Dr. Bernhard D. Haage. – Frankfurt a. M.: Insel-Verlag. 1981. 2 400, – DM.

Die dem Ende des 15. Jh. entstammende, vorübergehend im Besitz von Papst Gregor XV. befindliche Handschrift, gehört zu den klassischen Beispielen, das Schicksal des Menschen aus Sternkonstellationen zu bestimmen. – Die Darstellungen, unter anderem Maskenzüge der Sterngottheiten, lassen Urbilder der Seele, nach C. G. Jung Archetypen des kollektiven Unbewußten, aufscheinen, wie sie seit Jahrtausenden in die Sternwelt hineininterpretiert und mit System in die Seele zurückgespiegelt wurden. Religionsgeschichtlich von hoher Bedeutung ist der hier zu Tage tretende Grundgedanke von der Ausdeutung der Einflüsse der astralen Gottheiten zum Zeitpunkt der Geburt des Menschen. Das „Astrolabium planum“ wird dem Mediziner und Philosophen Petrus von Abano (gest. um 1315), der zuletzt in Padua lehrte, zugeschrieben. Dieser Gelehrte war ganz erfüllt von dem Glauben an den Einfluß der Gestirne auf alles Irdische.
E. Sauser, Trier

KAHSNITZ, Rainer / MENDE, Ursula / RÜCKER, Elisabeth: Das Goldene Evangelienbuch von Echternach – Eine Prunkhandschrift des 11. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag. 1982. 204 Seiten, zahlreiche Abb. 14 500, – DM.

Seit 1955 befindet sich dieses Werk im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg. – Von ihm sagt Kahsnitz: „Kaum eine mittelalterliche Handschrift ist mit einem solchen Aufwand an malerischer Ausstattung versehen worden . . . Dabei liegt dem Illuminationsschema ein festes, streng eingehaltenes Prinzip zugrunde“ (S. 73). – Während die Handschrift um 1030 im Skriptorium der Abtei von Echternach entstand, wurde der Deckel zwischen 983 und 991 – wahrscheinlich zwischen 985 und 987 – in der Goldschmiedewerkstatt des Erzbischofs Egbert in Trier geschaffen. – Von hoher ikonographischer Bedeutung erscheinen die Bilder der Majestas

Domini, der Evangelisten und der Kanontafeln. Dazu kommt der Bildzyklus zum Leben Christi, wobei das Bild der Himmelfahrt Christi wie Pfingsten eine Sonderstellung einnehmen. – Von diesem Pfingstbild stellt Kahnsitz fest: „Das Pfingstbild des Goldenen Evangelienbuchs steht in vielfacher Hinsicht in der Tradition Trierer ottonischer Darstellungen, hinter denen als Ausgangspunkt karolingische Bildkompositionen anzunehmen sind, wie wir sie als Titelblatt zur Apostelgeschichte aus der Bibel Karls des Kahlen aus der Zeit um 870 kennen. Auch in der karolingischen Miniatur sind Himmelfahrt und Pfingsten zu einem Bild kombiniert . . . Die Mitte nimmt die Gottesmutter ein, hier zugleich als Personifikation der Ekklesia zu verstehen“ (S. 96 f.). – Sehr treffend heißt es am Ende der diesbezüglichen Bilderläuterung: „Das die Welt umgestaltende Wirken des Heiligen Geistes, die im Pfingstereignis gegründete Gemeinschaft der Heiligen, die fortan die Völker mit ihrer missionarischen Botschaft durchdringende Kirche sind in der Echternacher Miniatur so unmittelbar Bild geworden, wie es die byzantinische Kunst mit der Gestalt des unter den Aposteln sitzenden alten Mannes andeutet, der eine Krone trägt und neben dem das Wort erscheint: Kosmos – die Welt“ (S. 99).

E. Sauser, Trier

RUF, Gerhard: Christ ist geboren. Eine Betrachtung der Bilder des linken Chorfensters der Oberkirche von S. Francesco in Assisi. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1983. 48 Seiten, 20 vierfarb. Fotos. 16,90 DM.

Die Bedeutung der Farbglasfenster von S. Francesco in Assisi ist außerordentlich. Sie sind „nicht nur die ältesten erhaltenen Italiens, sie sind auch die ersten Fenster, die anstelle von Dekorationsmustern lebendige Szenen bringen. Mit der Architektur und mit der Wandmalerei bilden die Fenster eine Einheit, die sonst nicht mehr in dieser Weise greifbar ist“ (S. 7). – Ursprünglich war das linke Chorfenster das Mittelfenster der Apsis. Ruf sagt dazu: „Das hat seine Bewandnis: Die Fresken in der Apsis stellen den ersten großen Marienzyklus dar. Dazu ist der Altar in der Oberkirche der Mutter Jesu geweiht. Nur wenn das Kindheit-Jesu-Fenster in der Mitte steht, wird dieser einheitliche Bezug gewahrt. Denn wie bereits erwähnt, ist die Jugendgeschichte unseres Herrn weithin auch die Geschichte seiner Mutter, der Jungfrau Maria“ (S. 7). Vor Beginn der genauen Darstellung der neun Bildpaare wie der Fensterrose gibt Ruf noch einen wichtigen Deutungshinweis auf die drei Fenster, in dem das linke Chorfenster nochmals zur Sprache kommt: „Daß es gleich drei Fenster sind, die das eine Thema, nämlich Christus, behandeln, ist äußerst selten und in Italien nicht noch einmal nachweisbar. Hier haben die Franziskaner sicher mitgesprochen. Neben dem Leiden Christi gehört zu den besonderen Betrachtungspunkten der Franziskaner vor allem die Geburt des Königs Jesus Christus im armen Stall zu Betlehem. Die Betrachtung der Geburt des Heilandes nahm denn auch im Fensterprogramm Mittelstellung und Anfang ein“ (S. 8). – Den Abschluß des Werkes bildet eine Deutung der Fensterrose. Hier spielen die Bildelemente der vier Kreise (vier Enden des Kreuzes, vier Himmelsrichtungen, vier Jahreszeiten und vier Evangelien), bereichert durch den Mittelkreis (dadurch fünf: Symbol der fünf Sinne, der fünf Wunden Christi, der fünf fingrigen Hand), eine große Rolle. Im Hinblick auf die entstandene Fünf stellt Ruf fest: „Die Fünf, die sich aus Zwei und Drei, der ersten teilbaren und der ersten unteilbaren Zahl zusammensetzt, ist Symbol der Vereinigung und aufgrund ihrer Mittelstellung auch Symbol Gottes und des Göttlichen“ (S. 45). – Schließlich fährt der Autor noch fort: „Jeder der fünf Kreise trägt in seinem Zentrum eine achtstrahlige Blüte, die von achteckigen Sternornamenten . . . umgeben und am Außenrand wiederum mit acht Blüten besetzt ist. Die Acht . . . steht im christlichen Symbolenken für den achten Schöpfungstag, d. h. für die Neuschöpfung des Menschen, die mit der Geburt Christi ihren Anfang genommen hat“ (S. 45).

E. Sauser, Trier

GILLEN, Otto (Hrsg.): Herrad von Landsberg-Hortus Deliciarum. Landau: Pfälzische Verlagsanstalt. 1979. 167 S., mit zahlreichen Abb. 125,- DM.

Der Hortus Deliciarum der Herrad, einer Äbtissin des elsässischen Klosters Hohenburg auf dem Odilienberg (gest. 1195), wird als eines der bedeutendsten Kulturdokumente des Mittelalters bezeichnet. Zum erstmalig wird es hier in deutscher Sprache der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. – Herrad selbst hat dieses Werk „durch Gottes Eingebung und zu Ehren Christi und der Kirche“ für ihre „geweihten Schwestern“ geschrieben, „damit die süßen Geistesfreuden des himmlischen Bräutigams Euren müden Sinn erfrischen und Euch in Sicherheit durch die

Vergänglichkeiten dieser Welt zur ewigen Seligkeit hineilen lassen“ (S. 9). Diese Frau gehört zusammen mit Roswitha von Gandersheim und der hl. Hildegard zu den größten Frauen Deutschlands auf dem Gebiete der Dichtung, Vision und Mystik. – Der Codex enthält neben Gedichten, die zum Teil mit Musikbegleitung versehen sind, Auszüge aus den Kirchenvätern, theologische Abhandlungen und Schriften gemischten Inhalts. Auch Mythologie, Weltgeschichte, Philosophie und Schöne Künste werden in das Werk aufgenommen, „soweit sie in irgendeiner Weise mit der Heilsgeschichte in Verbindung gebracht werden konnten. Der Aufbau der kirchlichen Hierarchie wird ebenso anschaulich geschildert wie die Einrichtung der Gotteshäuser“ (S. 11 f.). Das Original verbrannte 1870 im Chor der Dominikanerkirche von Straßburg – da aber „etwa zwei Drittel des Miniaturenbestandes in Kopien erhalten geblieben“ (S. 15) ist, konnte auch vorliegende Ausgabe erfolgen. – Zum Sinn des Werkes bemerkt Gillen: „Text und Bilder . . . hatten den Zweck, die Novizinnen zu belehren, sie zu erbauen und sie in die theologischen und kirchlichen Anschauungen der Zeit einzuführen. Diese wurden nach mittelalterlichem Brauch fast immer allegorisch ausgedeutet. Es kam nicht auf historische Fakten an, auch nicht bei den Ereignissen der Bibel, sondern ausschließlich darauf, wie die Geschehnisse der Heilsgeschichte – und alle Geschichte war Heilsgeschichte – auf den erlösungsbedürftigen Menschen mahnend, fördernd, helfend einwirken können. Texte und Bilder verfolgten, wenn auch oft unausgesprochen, moralische Absichten. Das Buch umfaßt die Kapitel: Herrad von Landsberg und ihr Hortus deliciarum; Die Miniaturen (Ikonographische, kunst- und kulturgeschichtliche Deutung), wobei die Fülle thematisch aufgegliedert erscheint in: Die Schöpfungsgeschichte; Der Alte Bund; Das Neue Testament; Gleichnisse Jesu; Die Passion; Das Weltgericht; Antichrist und Apokalypse. – Am Ende findet sich eine Schlußbetrachtung, dann folgen Anmerkungen wie Namen- und Sachregister. – Bei der Betrachtung der Miniaturen wird von einer „stärksten Verwandtschaft . . . mit den Mosaiken des Domes von Monreale“ (S. 158) gesprochen – dennoch: Bei aller Akribie in der Darstellung der großen kunst- und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge hat es Gillen sehr am Herzen gelegen, „über die wissenschaftliche Untersuchung hinaus etwas vom lebendigen Atem einer Epoche spürbar werden zu lassen, die uns bei genauerem Hinhorchen viel zu sagen hat“ (S. 158). Das Wesen des Menschen sollte an Hand des Hortus deutlich hervortreten. Es sollten Einsichten vermittelt werden „in sein Bemühen um Wahrheit und sein ahnendes Tasten nach der Transzendenz, das zu allen Zeiten Herzen und Hirne bewegt hat. In die Mitte des Menschlichen weisen beispielsweise die kämpfenden Marionetten, die auf die Eitelkeit der Eitelkeiten hindeuten sollen, das Glücksrad, das die ständige Gefährdung mühsam erreichter Erfolge sinnfällig macht, wie die Himmelsleiter und die Sirenen die verderbliche Macht der Versuchungen. Auch das Memento mori stimmt nachdenklich, der Mann der unversehens von seiner Arbeit auf dem Acker und die Frau, die von der Mühle fortgeholt wird; der Engel, der sie anrührt, macht als Bote Gottes die Unerbittlichkeit und Unausweichlichkeit des Vorganges deutlich. So kann vieles als überzeitliches Zeichen verstanden werden, aber auch die rein biblischen Darstellungen künden – von wichtigen kulturgeschichtlichen Erkenntnissen abgesehen – von einer Religiosität, die bis in unsere Tage nachklingt“ (S. 158). E. Sauser, Trier

HUTZ, Ferdinand: Das Vorauer Evangeliar. Mit 12 Faksimile-Wiedergaben aus dem Codex 346 der Stiftsbibliothek Vorau. Graz 1983: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 43, – DM.

Die Stiftsbibliothek des Augustiner-Chorherrenstiftes Vorau in der Steiermark besitzt ein Evangeliar aus dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts, das in der Tat vom Bildschmuck her den Rang einer „Prachthandschrift“ hat. – Vorliegende Publikation stellt eine gelungene Teilreproduktion dieser Handschrift dar, wobei die Faksimilierung der vier Evangelisten eine besondere Bedeutung hat. Hutz stellt dazu fest: „Jedesmal thront ein Evangelist in der Bildmitte und ist bei der Abfassung seines Manuskriptes dargestellt in einer zum Teil recht lebendigen Beziehung zum Symbol, freilich jedesmal in verschiedener Haltung, die stets einen anderen Vorgang der schöpferischen Tätigkeit veranschaulicht“ (S. 26). – Sehr zu begrüßen ist bei dieser Veröffentlichung die Tatsache, daß Hutz auch die Gelegenheit wahrgenommen hat, ganz allgemein zum Thema der Evangeliare überhaupt etwas zu sagen. Dies geschieht in dem Abschnitt „Der Buchtyp Evangeliar“, findet sich aber ebenso in den Kapiteln, die in besonderer Weise dem Vorauer Werk gewidmet sind, diese sind: „Der Inhalt des Vorauer Evangeliars“, „Zur Geschichte des Vorauer Evangeliars“, „Der Einband“, „Die Schrift“, „Die Kanontafeln“. Als Provenienz könnte Salzburg in Frage kommen, lassen sich doch unverkennbare Beziehungen der Miniaturen zum Antiphonar von

S. Peter féststellen. Allerdings: Es muß nicht dasselbe Skriptorium sein, aus dem auch das Vorauer Exemplar stammen könnte. Es könnte auch an eine epigonenhafte Salzburger Schule gedacht werden. – Zur Sinnhaftigkeit dieser Veröffentlichung sagt Hutz: „In dieser Gestalt soll Codex 346 den Kunsthistorikern, Theologen, Liturgikern usw. zur Forschung dienen, es ist in erster Linie aber dem wissenschaftlich unbelasteten, sozusagen naiven Beobachter möglich machen, sich an der Schönheit romanischer Buchmalerei zu erfreuen“ (S. 7).

E. Sauser, Trier

ROMBOLD, Günter / SCHWEBEL, Horst: Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Freiburg-Basel-Wien 1983: Herder. 160 Seiten, 32 Farbbilder, 70 Schwarz-Weiß-Abb. 39,80 DM.

Es gibt in der Tat eine eigene Problematik des Christusbildes in der Kunst unserer Zeit. – G. Rombold hat dies so umschrieben: „Verändert ist aber auch die Situation der Kunst. Durch die Säkularisierung trat sie aus dem Dienst der Kirche, wurde autonome Kunst. Auftraggeber ist nun das künstlerische Subjekt. Kunst wird freie Kunst, ist nicht mehr auftraggebunden, oder nur in den seltensten Fällen. Damit gerät allerdings der Künstler in eine Außenseiterrolle am Rande der Gesellschaft. . . Die meisten Gläubigen halten ihr Angefochtensein nicht aus. Sie flüchten sich in ein kirchliches Ghetto, in dem sie Geborgenheit suchen. In diesem Ghetto entsteht nun etwas völlig Neues: die sogenannte ‚kirchliche Kunst‘. Man hält starr an der überlieferten, kraftlos gewordenen Ikonographie fest und weicht aus ins Harmlose. Die wichtigsten künstlerischen Entscheidungen fallen in der freien Kunst und werden von der kirchlichen Auftragskunst nicht oder nur verspätet akzeptiert. . . Es fragt sich, ob das nur eine Sache des schlechten Geschmacks ist oder ob dahinter nicht ein gutes Stück Kleinglauben und spießbürgerliche Behaglichkeit steckt“ (S. 9–10). – Aus all dem ergibt sich, daß Christus in den Meisterleistungen der modernen Kunst gleichsam „von außen her“ in die Kirche hereinkommt – oder eben vor der Kirchentüre stehen bleiben muß, um in Museen oder Privatsammlungen seine „Herberge“ zu finden. – Verdächtigungen der „Braven“ sind nicht selten. Ihnen hält Rombold entgegen: „Nur Torheit kann in all dem nichts anderes als Glaubensschwäche oder Blasphemie vermuten. Dagegen spricht schon die Offenheit und Direktheit, mit der die moderne Kunst das Christusthema aufgreift“ (S. 157). – Die Abschnitte umfassen die Themen: Zur Problematik des Christusbildes unserer Zeit; die Wegbereiter; Expressionismus-Passion und Erlösung; Chagall – Jesus als Symbol des leidenden jüdischen Volkes; der Blaue Reiter – Mystik und Meditation; Gibt es ein abstraktes Christusbild? Hinweise auf Christus im Bereich der Plastik; der Christus der Apokalypse; das Christusbild des Realismus; Wege ins Unbekannte; Christus im Kontext des Absurden; Existentielle Betroffenheit; Christus in der Kunst unserer Zeit – eine Herausforderung. – Die Grundikonographie dieses Bildes umfaßt folgende Eigenarten: Christus ist das erlösende Licht; Christus nimmt teil an der Passion des Menschen unserer Tage (der Aufweis der „conditio humana“); Christus steht inmitten von Gesellschaftskritik; das Christusbild wird zum Anlaß meditativer Betrachtung; Christus erscheint inmitten religionskritischer Bilder und gerät somit in den Bereich der Infragestellung des christlichen Glaubens. – Von diesen Eigenarten erscheint mir die von der Teilnahme besonders bedeutsam. Wir kommen hier in den Bereich der Christus-Identifikationsbilder, wie sie vom Pfarrer Herbert Falken geschaffen werden. Horst Schwebel bemerkt dazu: „Wer vom Christusbild Verkündigung erwartet, vergleichbar dem Wort der Predigt, wird sich entsetzt abwenden, weil weder der Gefolterte noch das Künstler-Ich Objekt der Verkündigung sein können. Wählt man jedoch einen anderen Einstieg, wird man das, was bei Falken passiert ist und noch passiert, auch theologisch zu würdigen verstehen. Statt von der bildenden Kunst und vom schaffenden Künstler Dogmatik, Rechrgläubigkeit, Verkündigung zu erwarten (auch wenn dieser Künstler Sonntag für Sonntag Verkündiger ist), ließe sich danach fragen, was sich als Erfahrung – als Christus- und als Selbsterfahrung – niedergeschlagen hat. Das Ergebnis wäre, daß Falken das Du . . . und sein eigenes Ich in seinen Bildern von Christus her zu verstehen unternommen hat. Die Frage des Nächsten, eben wie die Frage nach der eigenen Identität werden über die Christusdarstellung und die Christusfrage vermittelt und präzisiert. Indem Falken die Identitätsproblematik mit dem Christusbild koppelt, greift er eine höchst moderne Fragestellung auf, die er mit Hilfe künstlerisch-formaler Innovationen eindrücklich vor Augen stellt. Die weltanschauliche Grundhaltung indes, die Frage nach dem Menschen über die Christusproblematik anzugehen, ist eine Verbindung mit der christlichen Bildtradition, und zwar dort, wo sie zu ihrer größten Ausdrucksmöglichkeit gelangt“ (S. 147).

E. Sauser, Trier

WEIMER, Alois: König und Schmerzensmann – das Bild Christi von der frühen Kirche bis zur Reformation. Düsseldorf 1982: Patmos. 136 Seiten, zahlreiche Abb. 26, – DM.

Der Verf. geht von der These aus: „Das Wort Gottes wird nicht nur Ereignis in der Schrift und in der Predigt. Auch der bildenden Kunst, vor allem wenn sie sich um die Darstellung von Jesus Christus bemüht, kann Predigtcharakter zugebilligt werden. Auch hier geschieht Verkündigung, indem Christus vor Augen gestellt (Gal 3, 1) wird. Die Realität des Wortes Gottes geht in das Bild ein“ (S. 9). – In zwei großen Abschnitten wird nun die Thematik behandelt. Im ersten geht es um die Darstellungen. Die fünf Kapitel stellen vor: Die „authentischen“ Christusbilder (Das Abgarbild, das Veronikabild, das Grabtuch von Turin), Christusdarstellungen der altchristlichen Kirche (Kreuz, Monogramm und Symbol, der Gute Hirt), Byzanz (Maestas Domini), Romantik – Christus der Herrscher, König und Richter (Die Christusdarstellung der Renovatio Romani Imperii, die Christusdarstellung des deutschen Königtums, die Christusdarstellung monächischer Reformbewegungen), Gotik (Le Beau Christ, Jesus der Schmerzensmann). – Im zweiten wird ein sehr aufschlußreicher didaktischer Kommentar zu diesen Bildthemen geboten. – Im Hintergrund der ganzen Bemühung steht die Überzeugung: „Die christliche Kunst kann als Teil der Überlieferung angesehen werden!“ (S. 96). Aber es gilt ebenso: „Der Betrachter erkennt, daß derjenige, der Christus folgen will, an seine Zeit gebunden ist“ (S. 96). Ein klassisches Beispiel für diesen Satz finden wir in der Gestalt Jesu als des Schmerzensmanns. Die Not in Welt, Kirche und Natur war im 14. Jahrhundert so groß, daß der Mensch versuchte, aus alledem „herauszukommen“ und sich in eine ganz persönliche Gotteserfahrung hineinzuretten, die Christus als den Schmerzensmann zum Ziele hatte. – Daher schreibt Weimer: „Am leidenden Menschen Jesus Christus lernt der Mensch das Leiden, lernt er, sich für andere auszuleiden, lernt er recht eigentlich, zu leben und zu lieben und durch und im Leid Gott zu finden. Diese Leidenschau ist hart und hat gar nichts zu tun mit erbärmlicher Rührseligkeit; sie löst für ihre Zeit das Problem des Leidens . . . Diese mystische Leidenslehre und die mit ihr verbundene Emanzipation von der kirchlichen Ordnung zugunsten einer eigenmächtigen und persönlichen Gotteserfahrung ist . . . zu verstehen als Antwort auf die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse der Zeit. Der neue Ausdruck religiösen Verhaltens und die neue Form unmittelbarer Begegnung mit Jesus Christus werden vor allem in der Gestaltung des Kruzifixus deutlich“ (S. 91 – 92).

E. Sauser, Trier

HIERONYMUS: Briefe – Über die christliche Lebensführung. Deutsche Übersetzung von Ludwig Schade. Bearbeitet von Johannes B. Bauer. Reihe: Schriften der Kirchenväter Bd. 2. Hrsg.: Norbert Brox. München: Kösel 1983. 192 S., geb. 24,80 DM. – Subskr.-Preis bei Abnahme der Reihe: 22,30 DM.

Hier wird „eine Gruppe von fünf Briefen“ (Vorwort) vorgelegt, „die den verschiedenen Weisen intensiver christlicher Lebensführung, priesterlicher, monächischer, jungfräulicher, gewidmet sind . . . Kompromißlosigkeit und Radikalität der Aussagen und Forderungen vom Neuen Testament her mag Leser, die auf der Suche nach Wesentlichem und nach Wahrhaftigkeit sind, gewinnen . . . Wohltuende Frische und oft leidenschaftliche Argumentation vermögen heute noch zu fesseln . . . Nicht zu übersehen ist der kulturgeschichtlich interessante Horizont. Man vertieft sich in einen bewegten Zeitraum der Kirchengeschichte mit seinen eigenen Mißständen und Entwicklungen. Und nicht zuletzt bietet die geistvolle Amalgamierung von heidnisch-antiker Mythologie und Topik mit christlichem Gedankengut einen eigenartigen Reiz“ (Vorwort).

E. Sauser, Trier

GREGOR VON NAZIANZ: Reden: Über den Frieden; Über die Liebe zu den Armen. Deutsche Übersetzung von Philipp Haeuser. Bearbeitet von Manfred Kertsch. Reihe: Schriften der Kirchenväter Bd. 5, Hrsg.: Norbert Brox, München: Kösel 1983. 117 S., 19,80 DM. Subskr.-Preis bei Abnahme der Reihe: 17,80 DM.

Gregor von Nazianz erscheint hier von einer „ungewohnten Seite“: Er steht als ein Kirchenvater vor uns, „der sich nicht scheute, in einer von konfessionellen und sozialen Spannungen geprägten Umwelt die Fronten der allgemeinen Verhärtung zu durchbrechen und echte Menschlichkeit in Wort und Tat an den Tag zu legen“ (Vorwort). – In diesen Reden 6 und 14 wird die

kirchenpolitisch-ökumenische und die sozial-karitative Wirksamkeit dieses Kirchenmannes besonders deutlich. – Bemerkenswert heißt es dann auch im Vorwort: „Der Theologe . . . kommt dabei ohnehin zum Zug, weil die Trinitätslehre im Mittelpunkt des Interesses der damaligen Theologie stand und bei jeder möglichen Gelegenheit aufs Tapet gebracht wurde – so ist sie auch in Rede 6 der Angelpunkt der Versöhnungsdiplomatie Gregors.“
E. Sauser, Trier

THON, Nikolaus: Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. (Sophia Bd. 23). Trier: Paulinus-Verlag. 1983. 628 S. 69, – DM.

Ein Quellenbuch dieser Art zusammenzustellen und entsprechend zu kommentieren ist leicht und schwer zugleich. – Leicht, weil für die meisten Themen eine Vielzahl von Quellen zur Verfügung steht – schwer, weil es nicht immer klar erscheint, wie wohl die Auswahl am besten zu treffen sei. – Thon, ein bereits sehr bekannter und bewährter Autor, hat diese „Verlockung“ des „leicht“ und zugleich das „Risiko“ des „schwer“ auf sich genommen – und es entstand ein Werk, das Lücken ausfüllt und Hilfe schafft vorab für Studierende der Theologie und Religionslehrer, Priester und ökumenisch aufgeschlossene Christen. – Der Quellenteil umfaßt die Gebiete: Die Kirche im christlichen Römerreich (bis zu Joustianos I.); die Orthodoxe Kirche im Rhomäer-Reich; die Orthodoxe Kirche im Osmanischen Reich; der Bruch der Kircheneinheit zwischen dem Römischen Patriarchat und der Orthodoxen Kirche; das Orthodoxe Christentum bei den West- und Südslaven; die Orthodoxe Kirche im Kiever Großfürstentum und im Russischen Zarenreich; die Orthodoxe Kirche und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts; das Problem der Unionen; die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Protestantismus; die Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts; die Orthodoxe Kirche in Deutschland. – In einem sehr instruktiven „Tabellarischen Anhang“ wird eine Übersicht gegeben über die einzelnen christlichen Konfessionen, die östlichen Hierarchen, die orthodoxen Bischöfe in Deutschland, die Ostkirchen-gremien des Vatikans. Den Abschluß bildet die Ostertabelle (Paschalia) für den Orthodoxen Ostertermin bis zum Jahre 2025.
E. Sauser, Trier

SALVIAN VON MARSEILLE: Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius. Deutsche Übersetzung von Anton Mayer. Bearbeitet von Norbert Brox. Reihe: Schriften der Kirchenväter Bd. 3, Hrsg.: Norbert Brox. München: Kösel 1983. 176 S. geb. 22,80 DM. Subskr.-Preis bei Abnahme der Reihe: 20,50 DM.

Salvian gehört zu den wenig bekannten Kirchenvätern. – Dennoch hat er durch zwei Reaktionen auf Probleme der gallo-römischen Gesellschaft große Bedeutung – und darum erschien auch diese Schrift. – Zunächst galt es, der totalen Verunsicherung der Menschen in den Wirren der damaligen Zeit Herr zu werden. Er „antwortete mit den traditionellen Mitteln einer Rechtfertigung Gottes“ (Vorwort). – Dann aber sah er sich veranlaßt, Kritik zu üben an der „gedankenlosen, sorgenfreien Art und Weise, in der sich die Christen samt dem Klerus daran gewöhnt hatten, in Wohlstand und beträchtlichem Besitz zu leben“. In dieser Auseinandersetzung wird eines deutlich: „Seine Sozialkritik ist von einer Unerbittlichkeit, wie sie von keinem anderen altkirchlichen Schriftsteller bekannt ist. Diese Kritik wollte ganz aus den Kriterien biblisch-christlicher Postulate begründet sein. Und weil Salvian es nicht anders sehen konnte, als daß die gegenwärtige Kirche in ihrer Lebenspraxis nicht mehr die Kirche des Ursprungs und nicht mehr die Kirche der Liebe, sondern im Wesentlichen verfallen war, kann man es auch eine immanente Religionskritik nennen, was er betrieb“ (Vorwort).
E. Sauser, Trier

SUDBRACK, Josef: Kreuzgänge – Ordnungen des Lebens. Würzburg: Echter 1983. 96 Seiten, Paperback mit Überzug, 24, – DM.

Auf dem Hintergrund der Aussage: „Der Kreuzgang war von Anfang an ein Ort der Besinnung“ (Karl Kolb, S. 85), wird der Leser in verschiedene berühmte Kreuzgänge gleichsam „im Geiste“ hineingeführt. Dabei erscheinen ihm im Wort Betrachtungen zu den Gedanken: „Gehen mit dem Auge – Schauen mit dem Herzen“; Die Ordnung Gottes; Der Rhythmus des Heiligen; Der Garten

der Natur; Der Raum des Friedens; Der Atem der Geschichte; Die Gegenwart des Ewigen; Der Quell des Lebens; Der Gang zum Herrn; Berufen von Anbeginn; Folgend seinem Wort; Voll Freude und Jubel; In Trauer und Schmerz; Vor seinen Augen; Geborgen im Geheimnis; Zusammengeführt im Geist; Hoffend auf den Herrn. – Daran schließen sich kunsthistorische Erläuterungen von Karl Kolb, die immer wieder auf die symbolische Deutung eingehen. – Also: „In einem solchen Dreigespräch zwischen Bild, Text und Leser blüht die Atmosphäre der Kreuzgänge auf, werden Raum- und Zeitgefühl der Architektur lebendig“ (S. 8).
E. Sauser, Trier

BAMBERG, Corona: Was Menschsein kostet – aus der Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums gedeutet. (Reihe: Geist und Leben – Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft, hrsg. von Otto Knoch und Friedrich Wulf.) Würzburg: Echter 1971, 164 Seiten, brosch. 16,80 DM.

Fr. Wulf kennzeichnet in der Einleitung das Buch so: „Ihr Buch ist darum keine bloße Theorie, sondern lebendiger, aktualisierender Vollzug – es will geistliches Leben im Sinne der monastischen Berufung präsent machen und der heutigen Generation neu erschließen. Das geschieht auf folgende Weise: Einerseits werden die Vokabeln und auch die Praktiken des alten Mönchtums ganz ernst genommen, es wird danach gefragt, was die Mönche damit eigentlich – unabhängig von aller Ideologie – meinten und anstrebten, zu welchen Erfahrungen sie kamen. Andererseits stellt sich die Verf. den so ansichtig gemachten Wirklichkeiten als ein Mensch, der auch die heutige Welt, ihre Forderungen und Aufgaben ernst nimmt“ (S. 9). – Dieses Buch, das 1984 eine noch viel größere Bedeutung hat als in seinem Erscheinungsjahr, will dem Menschen von heute zeigen, wie er aus den Zwängen einer funktionalisierten und manipulierten Welt befreit werden kann. Dieses echte und einzig wahre Menschsein kostet sehr viel. Der Preis lautet: Sich Fortwagen und Fortgeben an den lebendigen Gott – „ja, noch mehr: Erst in diesem letzten, nur im Glauben möglichen Sich-Loslassen und -Verschenken, im Sich-Sterben macht der Mensch die Erfahrung, daß sich ihm die ganze Wirklichkeit öffnet: Gott in der Welt und Welt in Gott. Für den Glaubenden darum ein erregendes Buch, das ins Schwarze trifft, weil es die Grundnot unserer Zeit anzielt und zu seiner Überwindung anleitet“ (S. 10). – Folgende Kapitel werden auf diesem Hintergrund behandelt: 1. Der betroffene Mensch, 2. Der entsagende Mensch, 3. Der hellhörige Mensch, 4. Der angefochtene Mensch, 5. Der unverdrossene Mensch, 6. Der freundschaftliche Mensch, 7. Der einfältige Mensch, 8. Der himmlische Mensch. – Am dichtesten werden die Anforderungen im Blick auf den „himmlischen Menschen“. Die Frage danach läuft hinaus auf „einen Test unserer Christlichkeit“ (S. 148). Selbst dann, wenn der Name „Himmel“ kaum gebraucht wird, läßt sich allenthalben eine „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ erleben, die in der Tat etwas mit Transzendenz zu tun hat, wengleich die Verf. richtig bemerkt: „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen . . . ist sicherlich noch nicht ein Erfülltsein, wie es die Mönche suchten und erfuhren. Man wagt gar nicht, sich auf einen Gott zu berufen, geschweige denn, die Rede wäre von einem mitgeteilten göttlichen und also himmlischen Leben. Aber diese Sehnsucht könnte etwas Entscheidendes bewirken: daß die in sich verschlossene säkularisierte Welt aufsprengt, daß das Nur-Menschliche von der Wurzel her in Frage gestellt wird. Wo das geschieht, ist bereits der erste Schritt zur Transzendenz getan“ (S. 148 f.).
E. Sauser, Trier

RICHARDS, Jeffrey: Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit. Köln: Styria Verlag 1983, 318 Seiten. Ln., 49,- DM.

Vorliegendes Werk ist ein ausgesprochenes „Lesebuch“ zu Gregor dem Großen. – Zwar wird auf wissenschaftlichen Ergebnissen aufgebaut, jedoch führt die Darstellung „ins Breite“, was bedeutet, daß vorab eine geistig aufgeschlossene „Laienschaft“ unter Priestern und Laien der Adressat dieser Veröffentlichung sein dürfte. Die 16 Kapitel umfassen die Themen: Die Welt Gregors des Großen; Gregors Jugendzeit; Charakter und Lebensauffassung; Gregors Weltanschauung; Der Gregorianische Hof; Zentrale Verwaltung I: Krieg, Finanzen, Versorgung; Zentrale Verwaltung II: Gesetz, Disziplin, Liturgie; Verwaltung des Kirchengutes; Gregor und der Episkopat: Sizilien; Gregor und der Episkopat: Italien; Gregor und die Langobarden; Gregor und der Westen; Gregor und der Osten; Gregors missionarische Tätigkeit; Gregor und das Mönchtum; Gregors Vermächtnis. – Sein Vermächtnis ist vielfältig. Sicher betrifft dies nicht seine theologische Originalität, denn: „Es ging ihm vielmehr darum, das zusammenzufassen, was vorangegangen war, und das zu

unterstreichen, was nach seiner Meinung die Angelpunkte der christlichen Lehre ausmachte. Schließlich ging es ihm darum, die von seinen Vorgängern zum Ausdruck gebrachten komplizierten und intellektuellen Lehren zugänglicher zu machen“ (S. 269 f.). – Andererseits verstand er es, „einfache Wahrheiten“, das Leiden, das Religiöse, das Gute, zu unterstreichen (vgl. S. 267). Dies tat er besonders in seinen Predigten, wobei es stimmt: „Denn die Armen und die Unwissenden zu unterrichten, gehörte zu Gregors leitenden Prioritäten!“ (S. 268). – Weiter wird an Gregor seine Bedeutung für die englische Kirche gerühmt wie „die Führung der komplizierten und wechselvollen päpstlichen Verwaltung in all ihren Aspekten“ (S. 271). Aufmerksam wird hinzugefügt: „Es ist jedoch wichtig, dies in den Gesamtzusammenhang zu stellen“ (S. 271). – Schließlich ist seine Bedeutung in Richtung Mönchtum zu nennen – ein Faktum, das sein Ansehen in Rom verdunkelte und ihn bis ins 9. Jahrhundert hinein mit einem „fast vollständigen Schweigen“ (S. 266) bedeckte wegen der dadurch geweckten Eifersucht des Weltklerus. – Der Verf. führt zu diesem Punkt aus: „Seine Nichtbeachtung in Rom kann man fast mit Sicherheit der Tatsache zuschreiben, daß er die Mönche zu einer mit dem Weltklerus konkurrierenden Macht erhoben hat. Schon Mitte des 7. Jahrhunderts hatte der Klerus den Kampf gewonnen. Mit der Verdunkelung des mönchischen Machtstrebens wurde auch der Ruhm seines Anregers in den Schatten gestellt“ (S. 266 f.). – Im Hinblick auf das Mönchtum selbst jedoch gewinnt die Feststellung Bedeutung: „Man kann also sehen, daß Gregor seine tiefe persönliche Verpflichtung dem Mönchtum gegenüber in eine sehr praktische Politik umsetzte, indem er die Rechte der italienischen Klöster schützte, förderte, bestimmte. Man kann in etwa sagen, daß ihre fortschreitende Entwicklung und Ausbreitung in den folgenden Jahrhunderten durch das leidenschaftliche Interesse und die rechtliche Genauigkeit ermöglicht wurden, womit Gregor unter voller Unterstützung durch das Gewicht und Prestige der päpstlichen Autorität ihre Rolle und ihre Rechte unter dem gläubigen Volk klarzumachen suchte“ (S. 264).

E. Sauser, Trier

WARE, Kallistos: Der Aufstieg zu Gott – Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung. Mit einer Einführung von E. Jungclaussen. Freiburg – Basel – Wien: Herder. 1983. 192 Seiten. Paperback, 22,80 DM.

Unter dem Leitsatz: „Zweck dieses Buches ist es, in gedrängter Kürze die Lehren der Orthodoxen Kirche darzustellen, ihr Glaubensleben als Weg des Gebetes . . . Man hätte auch dem Buch diesen Titel geben können: Wovon orthodoxe Christen leben“ (S. 7). Folgende Kapitel werden dem Leser angeboten: Gott – das Geheimnis; Gott – die Dreieinigkeit; Gott – der Schöpfer; Gott – der Mensch; Gott – der Geist; Gott – das Gebet; Epilog: Gott – die Ewigkeit. Daran schließen sich ein Autoren- und Quellenverzeichnis. – Das Buch will anregen, sich selbst aus dem Glaubensreichtum der Ostchristen, auf den Weg zu machen, denn: „Um das wahre Wesen des Christentums zu entdecken, gibt es nur eines: sich auf den Weg machen, sich diesem Wege anvertrauen, dann werden wir beginnen, selber zu sehen“ (S. 6). – Was die Tradition als Quelle des Ostchristen und damit als Ausgangspunkt jedes Glaubensweges angeht, stellt Ware fest: „Für die Orthodoxen selbst aber bedeutet die Treue zur Überlieferung nicht in erster Linie das Annehmen von Formeln oder Bräuchen früherer Generationen, sondern vielmehr die stets neue, persönliche und unmittelbare Erfahrung des Heiligen Geistes in der Gegenwart – hier und jetzt“ (S. 7). Von diesem Heiligen Geist sagt der Verf.: „Der Heilige Geist ist eine Person . . . Darum können wir mit ihm in eine personhafte Ich-Du-Beziehung treten, auch wenn er sich offenbar nicht definieren läßt. Ferner ist der Heilige Geist . . . nicht nur eine Funktion, die von ihnen (den zwei anderen göttlichen Personen) abhängt oder ein Mittler, den sie gebrauchen. Einer der wichtigsten Gründe dafür, daß die Orthodoxe Kirche die lateinische Anfügung des Filioque an das Glaubensbekenntnis . . . wie auch die sich daraus ergebende westliche Lehre vom doppelten Hervorgang des Geistes ablehnte, ist die Besorgnis, solche Lehre könnte zu einer Depersonalisierung und Unterordnung des Heiligen Geistes führen. Die Gleichewigkeit und Gleichheit des Geistes ist das immer wiederkehrende Thema der Pfingsthymnen der Orthodoxen Kirche (S. 125). – Eine besondere Wirksamkeit dieser Person des Heiligen Geistes zeigt sich auch in den „Narren in Christo“. – Von einem „Narren in Christo“ gilt: „Unbedingter als andere ist er ein lebendiger Zeuge für die Wahrheit, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, er beweist die Realität der ‚Antiwelt‘, die Möglichkeit des Unmöglichen . . . durch eine überraschende Tat, einen rätselhaften Ausspruch – beide oft absichtlich herausfordernd und ärgernisregend – stört er die Menschen aus ihrer Selbstgefälligkeit und ihrem Pharisäertum auf . . . Er ist das lebendige Gewissen der Gesellschaft“ (S. 134 f.).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

- AUFERSTEHUNG JESU – AUFERSTEHUNG DER CHRISTEN. Deutungen des Osterglaubens. Herausgegeben von Lorenz Oberlinner. *Quaestiones disputatae* 105. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1986. 200 Seiten. Paperback. 29,80 DM.
- BALLING, ADALBERT/ABELN, REINHARD: Speichen am Rad der Zeit. Herderbücherei Band 1241. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1985. 160 Seiten, 8,90 DM.
- BIBEL UND ALTER ORIENT. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden. Herausgegeben von Hans-Peter Müller. Berlin – New York: Walter de Gruyter 1985. Beiheft zur ZAW, Band 162. XII/224 Seiten. Ganzleinen. 96,- DM.
- COURTH, FRANZ: Trinität in der Scholastik. Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 1b. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1985. 156 Seiten. Kart. Subskriptionspreis: 48,- DM; Einzelhandelspreis: 55,- DM.
- DEMME, KLAUS: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. Studien zur theologischen Ethik Band 15. Freiburg: Herder 1985. 240 Seiten. Kart. 48,- DM.
- EINGRIFF IN DIE VERERBUNG. Studium generale Wintersemester 1984/85. Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Neue Folge. Heft 5. Münster: Aschendorff 1985. 89 Seiten. Kart. 14,- DM.
- EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON. Internationale theologische Enzyklopädie Band 1, Lieferung 2: Bi-Eh. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 3. Auflage 1985, Subskriptionspreis 78,- DM.
- FRIEDBERGER, WALTER: Brief-Pastoral. Ermutigungen und Modelle. München: Don Bosco Verlag 1986. 120 Seiten. Kart. 16,80 DM.
- GAMBER, KLAUS: Zeige uns, o Herr, deine Barmherzigkeit. Vom byzantinischen Prothesis-Bild zum spätmittelalterlichen Erbärme-Christus. 16. Beiheft zu den *Studia Patristica et Liturgica. Eikona* 3. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet 1986. 72 Seiten. 14,80 DM.
- GÖPFERT, PETER/KAUFMANN, EGON: Kinder machen sich Gedanken. Originaltexte und methodische Hilfen für Religionsunterricht und Gruppenarbeit. München: Don Bosco Verlag 1986. 128 Seiten. Kart. 19,80 DM.
- GOTT, DER EINZIGE. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel. Hrsg. von Ernst Haag. *Quaestiones Disputatae* Band 104. Freiburg: Herder 1985. 192 Seiten. Pp. 39,- DM.
- HALLENSLEBEN, BARBARA: *Communicatio*. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Band 123. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1985. 640 Seiten. Kart. 48,- DM.
- HIRSCH, EMMANUEL: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch. Mit Nachwort und bibliographischem Anhang herausgegeben von Hans Martin Müller. Tübingen: Katzmann Verlag/Goslar: Verlag August Thuhoff 1985. VIII, 532 Seiten. Paperback 38,- DM.

- KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONENZEIT 2. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer, Peter Fabisch, Theobald Freudenberger, Klaus Ganzer, Ulrich Horst, Hubertus Schulte Herbrüggen, Heribert Smolinsky, Jos E. Vercruyse. Herausgegeben von Erwin Iserloh. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 45. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1985. 136 Seiten. 4 Abbildungen. Kart. 26,- DM.
- KÜMMEL, WERNER GEORG: Dreißig Jahre Jesusforschung (1950 – 1980). Herausgegeben von Helmut Merklein. Bonner Biblische Beiträge Band 60. Bonn: Peter Hanstein Verlag 1985. 560 Seiten. Gebunden mit Schutzumschlag 98,- DM.
- LUBAC, HENRI KARDINAL DE: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. München: Verlag Neue Stadt 1985. 144 Seiten. Kart. 16,- DM.
- LUTHER FÜR CHRISTEN. Eine Herausforderung. Einleitung Walther von Loewenich, Textauswahl Peter Manns. Herderbücherei Band 1249. Freiburg: Herder 1986. 304 Seiten. 12,90 DM.
- MARTINI, CARLO MARIA: Abraham. Der Weg eines Suchenden. München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt 1985. 171 Seiten. 19,80 DM.
- MÖDL, LUDWIG: Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastorkonferenzen von 1854 – 1866 im Bistum Eichstätt. Eichstätter Studien. Neue Folge Band XXI. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1985. 328 Seiten. Kart. 64,- DM.
- MÜLLER, HANS MARTIN (Hrsg.): Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken. Zu Emmanuel Hirschs Leben und Werk. Mit Beiträgen von Hans Martin Müller, Walter Buff, Wolfgang Trillhaas, Walter Bodenstein, Eilert Herms und Emmanuel Hirsch. Theologische Beiträge und Forschungen 4. Tübingen: Katzmann Verlag/Goslar: Verlag August Thuhoff 1984. 240 Seiten. Paperback. 48,- DM.
- PLATZECK, ERHARD-WOLFRAM OFM: Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. Zusammenfassende philologisch-interpretative Untersuchung mit ältestem Liedtext und erneuter deutscher Übersetzung. 2., überarbeitete Auflage. Franziskanische Forschungen Heft 30. Werl/Westfalen: Dietrich-Coelde-Verlag 1984. 72 Seiten. 24,80 DM.
- RAFFELT, ALBERT: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Freiburg – Basel – Wien: Herder. 1985. 192 Seiten. Paperback. 19,80 DM.
- SAENZ DE ARGANDOÑA / PEDRO MARIA: Antropologia De Prisciliano. Collectane scientifica Compostellana 2. Santiago de Compostela. 1982. 131 Seiten.
- SCHNURR, KLAUS BERNHARD: Hören und handeln: Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. Freiburger Theologische Studien, Band 132. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1985. 290 Seiten. Kart., lam. 58,- DM.
- SEYBOLD, MICHAEL (Hrsg.): Maria im Glauben der Kirche. Extemporalia Band 3. Eichstätt – Wien: Franz-Sales-Verlag 1985. 148 Seiten. Broschur. 12,80 DM.
- SEYBOLD, MICHAEL/GLÄSSER, ALFRED: Das „Lima-Papier“. Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen“. Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge Band 2. Eichstätt und Wien: Franz-Sales-Verlag 1985. 88 Seiten. Broschur. 9,60 DM.

THOMAS VON AQUIN: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Kommentiert von Burkhard Neunheuser OSB. Die Deutsche Thomas-Ausgabe Band 32. Supplement 17 – 40. Graz – Wien – Köln: Verlag Styria 1985. 569 Seiten. Einzelpreis 110,- DM; Fortsetzungsbestellpreis 88,- DM.

VETUS LATINA. 29. Arbeitsbericht der Stiftung. 18. Bericht des Instituts. Freiburg: Herder 1985. 31 Seiten.

VÖGTLE, ANTON: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1985. 328 Seiten. Gebunden. 76,- DM. Für Bezieher der Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ 68,- DM.

Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament

Der erste Teil des Buches enthält die lateinische Textausgabe des Schlüsselwortes der Kirche, die Krankensalbung und das Sakrament der Weihe. Kommentiert von Burkhard Neunheuser OSB. Die Deutsche Thomas-Ausgabe Band 32. Supplement 17 – 40. Graz – Wien – Köln: Verlag Styria 1985. 569 Seiten. Einzelpreis 110,- DM; Fortsetzungsbestellpreis 88,- DM.

VETUS LATINA. 29. Arbeitsbericht der Stiftung. 18. Bericht des Instituts. Freiburg: Herder 1985. 31 Seiten.

VÖGTLE, ANTON: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1985. 328 Seiten. Gebunden. 76,- DM. Für Bezieher der Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ 68,- DM.

Schon bestellt?



2000 JAHRE TRIER
TRIER UND
DAS TREVERERLAND
IN RÖMISCHER ZEIT

Band I

Heinz Heinen

Trier und das Trevererland in römischer Zeit

Der erste Band umfaßt die Geschichte Triers und des Trevererlandes bis zum Ende der Römerzeit (etwa Mitte 5. Jahrhundert n. Chr.): Die Zeit der keltischen Treverer, die Anfänge Triers unter Kaiser Augustus (30 v. bis 14 n. Chr.) und seine Entwicklung bis zu den ersten Germaneneinfällen 275/76. Er beschreibt die Spätantike. Die Reformen Diokletians (284 – 305) ließen Trier zu einer der Hauptstädte des römischen Westens im ausgehenden 3. und im 4. Jahrhundert werden.



2000 JAHRE TRIER
TRIER
IM MITTELALTER

Band II

Alfred Haverkamp – Hans Hubert Anton,
Michael Matheus

Trier im Mittelalter

Der zweite Band beschreibt mehr als ein Jahrtausend der Geschichte der Stadt Trier von der Spätantike bis zum ausgehenden 16. Jahrhundert.

Nach einer fast fünfhundertjährigen Übergangszeit sind im ausgehenden 9. Jahrhundert die charakteristischen Grundzüge des mittelalterlichen Trier bereits verfestigt.

Ein weiteres halbes Jahrtausend kontinuierlichen Aufschwungs führt Trier in den engen Kreis der mitteleuropäischen Großstädte. Doch dann mehren sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts Zeichen des Niedergangs.



2000 JAHRE TRIER
TRIER
IN DER NEUZEIT

Band III

Teil 1: Franz Irsigler – Gunther Franz, Klaus Gerteis,
Richard Laufner

Teil 2: Kurt Düwell – Reinhard Bollmus, Alice Kocher,
Rudolf Müller, Hans-Hermann Reck, Wilhelm Schlink,
Gregor Simon, Ludwin Vogel

Trier in der Neuzeit

Der dritte Band behandelt zunächst die wechselvolle Zeit unter kurfürstlicher Verwaltung bis zum Beginn der französischen Herrschaft 1794 und der Bildungsreformen unter Clemens Wenzeslaus.

Der zweite Teil beschreibt die Geschichte Triers unter französischer Herrschaft (1794 bis 1813/14) und die Entwicklungen der preußischen Zeit bis zum Ende der Weimarer Republik. Hart betroffen durch den Zweiten Weltkrieg, entwickelte sich allmählich aus der Randlage der Stadt eine günstigere verkehrsgeographische und strukturelle Situation.

Band I 60,- DM (bereits erschienen); Subskription Band 3 bis 31. 12. 1986; Band 2 bis zum Erscheinen (etwa 1987) je Band 50,- DM, später 60,- DM; 3 Bände zus. (bis zum Erscheinen des letzten Bandes) 138,- DM, später 168,- DM

spee

Spee-Verlag · Postfach 30 40 · 5500 Trier

Balthasar Fischer

Volk
Gottes
um den
Altar



Paulinus-Verlag Trier

Balthasar Fischer

Volk Gottes um den Altar

140 Seiten, kartoniert
12,80 DM

Durch jede Buchhandlung erhältlich.

Es haben sich seit 1970, dem Erscheinen der 3. Auflage, zwar keine wesentlichen Änderungen mehr in der nachkonziliaren Gestalt der Messe ergeben, doch ist das gottesdienstliche Interesse seitdem wieder merklich angestiegen. So dürfte die 4., überarbeitete Auflage dieses Buches ebenfalls neues Interesse finden. Der Verfasser ist mit der seltenen Gabe ausgestattet, Erkenntnisse der wissenschaftlichen Theologie in verständlicher Volkskatechese wiederzugeben.

Volkskatechesen, die von der gesungenen Hochform der Messe ausgehen und die so abgefaßt sind, daß möglichst jeder Christ sie verstehen kann, der die Feier der Messe, diese in vielem gewandelte und sich wandelnde Feier besser verstehen, besser mitfeiern und besser in seinem Leben verwirklichen möchte.

Es ist eine besondere Absicht dieses Buches, einen solchen Dienst zu leisten.

Das weltweite Interesse an einem „Kommentar“ der Volkstexte der Messe beweisen die zahlreichen Übersetzungen dieses Buches.



Paulinus-Verlag Trier
Postfach 30 40
5500 Trier

INHALT

Wolfgang Ockenfels: Pflicht zur Arbeit – Recht auf Arbeit. Überlegungen auf dem Hintergrund der Arbeitslosigkeit	85 – 97
Heribert Schützeichel: Die Bedeutung der Auferstehung Christi	98 – 114
Hansjürgen Verweyen: Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners	115 – 131
Ingemar König: Theoderich der Große und die Kirche S. Stefano zu Verona	132 – 142
Besprechungen	143 – 166

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Dr. Wolfgang Ockenfels, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Werthmannplatz 3, 7800 Freiburg i. Br.

Privatdozent Dr. Ingemar König, Kreuzflur 34, 5500 Trier

Beilagenhinweis: Diesem Heft ist eine Beilage des Paulinus-Verlages, 5500 Trier, beigelegt.

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Pflicht zur Arbeit, Recht auf Arbeit ¹⁰

Überlegungen auf dem Hintergrund der Arbeitslosigkeit

Die Pflicht zur Arbeit an den Anfang zu setzen und damit auch ihren Vorrang vor einem Recht auf Arbeit zu betonen, scheint zu Zeiten hoher Arbeitslosigkeit einigermaßen unpassend zu sein. Einem Arbeitslosen die Pflicht zur Arbeit einzuschärfen, könnte entweder als blanker Hohn – oder als Aufforderung zur Schwarzarbeit verstanden werden. Ein Arbeitsloser würde selbstverständlich auf sein *Recht* auf Arbeit pochen und geneigt sein, sich dieses Recht einfach zu nehmen, indem er seine Arbeitskraft auf dem Schwarzen Markt anbietet.

Anachronistisch erscheint die Hervorhebung der Pflicht auch in einer Zeit, in der moralische Anforderungen, wenn sie mit Anstrengung und Verzicht verbunden sind, weitgehend als freiheitseinschränkende Zumutungen empfunden werden – und in der man eher daraufhin trainiert wird, seine eigenen Neigungen, Interessen und Ansprüche anderen gegenüber zu artikulieren und durchzusetzen. Ein Meinungsklima, in dem die Emanzipation von lästigen Pflichten und Bindungen als Freiheit empfunden wird, mag dazu beigetragen haben, daß sich hedonistische Haltungen auch in der Arbeitswelt deutlich bemerkbar machen.¹

Gegenwärtig zeigt sich die paradoxe Situation, daß man einerseits die Arbeitslosigkeit als Not empfindet, andererseits aber sich der *Last* der Arbeit entziehen möchte. In dieser Situation hat es freilich keinen Sinn, an die arbeitsmoralische Pflicht zu appellieren, die auch nicht Gegenstand dieser Überlegungen sein soll. Vermutlich wird bei anhaltender Arbeitslosigkeit auch jene Arbeit verstärkt als ein knappes und wertvolles Gut erfahren, die bisher als unbefriedigend oder unzumutbar angesehen wurde. Hier zeigt sich bereits die offensichtlich dauerhafte Ambivalenz der Arbeit zwischen Last und Lust, zwischen Leid und Glück.

Im vorigen Jahrhundert hatte Paul Lafargue, der Schwiegersohn von Karl Marx, ein zwischen Ernst und Satire angelegtes Pamphlet geschrieben über „Das Recht auf Faulheit. Die Widerlegung des Rechtes auf Arbeit“. Darin wendet er sich gegen die Arbeitssucht, von der die Arbeiterklasse befallen sei,

¹ Vgl. MICHAEL BARTELT: Wertwandel der Arbeit. Der Bedeutungsrückgang der Werte Arbeit, Beruf, Leistung als sozialetisches Problem. Frankfurt a. M. 1982, 45 f.

und fordert das Proletariat auf, nicht ein Recht auf *Arbeit* zu verlangen, das nur ein Recht auf Elend sei, sondern ein „ehernes Gesetz zu schmieden, das jedermann verbietet, mehr als drei Stunden pro Tag zu arbeiten“.

Die organisierte Arbeiterschaft hat diese Anregung bisher nicht aufgegriffen. Oswald von Nell-Breuning kann sich freilich vorstellen, „daß wir dahin kommen werden, daß zur Deckung des gesamten Bedarfs an produzierten Konsumgütern ein Tag in der Woche mehr als ausreicht“.² Die DGB-Gewerkschaften begnügen sich zur Zeit damit, das Recht auf eine Arbeit zu fordern, die auf 35 Stunden in der Woche beschränkt ist; immerhin ist die Arbeitszeit in den letzten hundert Jahren um die Hälfte reduziert worden. Schon aus der mehr oder weniger utopischen Perspektive heraus, daß die Arbeitszeit immer mehr schrumpft und sich auf den Nullpunkt zubewegt, ergibt sich eine zunehmende Relativierung des Anspruchs, mit dem ein soziales Menschenrecht auf Arbeit gefordert wird.

Wenn die Gewerkschaften und andere ein solches Recht proklamieren und dessen grundgesetzliche Verankerung politisch durchsetzen wollen, müssen sie sich Rechenschaft geben zu folgenden Fragen:

1. Welcher Arbeitsbegriff liegt dem Recht auf Arbeit zugrunde? Wird unterschieden zwischen der geistigen und der körperlichen, der führenden und der ausführenden, der selbständigen und der unselbständigen, der bezahlten und der ehrenamtlichen Arbeit? Und in welchen Bereichen spielt sich die Arbeit ab: im wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen, kirchlichen oder familiären Bereich?

2. Worin findet dieses Recht seine innere und äußere *Rechtfertigung*, auf welches Menschenbild oder Wertesystem ist es zurückzuführen? In welchem Verhältnis steht es zu den anderen Rechten, etwa zum Recht auf Eigentum, zum Recht auf freie Berufs- und Arbeitsplatzwahl?

3. Wer ist als *Träger* dieses Rechts anzusehen? Können Alte und Junge, Frauen und Männer, Kranke und Gesunde, Ausländer und Staatsbürger als gleichberechtigte Rechtssubjekte gelten?

4. Wer ist der *Adressat* eines Rechts auf Arbeit, d. h. an wen richten sich die Forderungen, dieses Recht zu respektieren, zu gewährleisten oder zu erfüllen? An den Staat, die Arbeitgeber oder die Arbeitnehmer?

5. Soll der Anspruchsgegner ethisch *verpflichtet* oder rechtlich *gezwungen* werden, Arbeitsmöglichkeiten zu schaffen?

6. Wer definiert die *Zumutbarkeit* einer Arbeit, der Arbeitssuchende oder der Arbeitsbeschaffer? Wer oder was teilt letztlich einen konkreten Arbeitsplatz zu?

² Vgl. OSWALD VON NELL-BREUNING in „Vorwärts“ (Mai) 1981.

Schon diese Fragen zeigen, daß es wenig Sinn hat, nur abstrakt von einem Recht auf Arbeit zu reden. Sie deuten ferner darauf hin, daß es sich nicht um ein absolutes Recht handeln kann, wenn es mit andren Grundrechten konkurriert. Sie lassen vor allem erkennen, daß ein Recht auf Arbeit nur im Kontext der gesamten politischen und ökonomischen Ordnung, die von ihm tangiert wird, diskutiert werden kann.

Dies kann hier freilich nur ansatzweise geschehen, und zwar aus der sozialetischen Perspektive der Katholischen Soziallehre heraus.

Wirkungsgeschichtlich läßt sich vorab in groben Umrissen feststellen, daß sich das jüdisch-christliche Arbeitsverständnis in den von ihm geprägten Kulturkreisen weitgehend durchgesetzt hat, und zwar gegenüber einer griechisch-römischen Kultur, in der die körperliche Arbeit verpönt und den Sklaven und Fremden vorbehalten war. Der freie Bürger nahm für sich nicht das Recht auf Arbeit in Anspruch, sondern gab sich vornehmlich der Politik und der Muße hin, während der Unfreie zur harten Arbeit gezwungen wurde. Der krasse Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Arbeit wurde erst durch die jüdisch-christliche Arbeitsbewertung überwunden, durch das paulinische „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ – wie auch durch das benediktinische „Bete und arbeite“, das die Arbeit als eine Art Dienst am Frieden ansah, in dem die Kontemplation gedeihen konnte. Für Thomas von Aquin war die Arbeit nicht nur auf die Beschaffung des Lebensunterhalts bezogen, sondern diente auch als Heilmittel gegen lasterhaften Müßiggang und als Ermöglichung des Almosengebens. Die Verabsolutierung der Arbeit zum Lebensinhalt und Lebenssinn ist aber, wie Werner Conze hervorhebt, ein typisches Produkt der Säkularisierung, die in Carlyle soweit ging, die Arbeit mit Religion gleichzusetzen.

Seit Leo XIII. wird in den päpstlichen Dokumenten der Katholischen Soziallehre der Mensch sehr oft als ein Wesen vorgestellt, das zur Arbeit verpflichtet – und damit auch berechtigt ist. Dem Gedankengang liegt meist das klassische Axiom „agere sequitur esse“ zugrunde: Der Mensch *ist* von Natur aus auf Arbeit angelegt, also *soll* er arbeiten – und muß gleichzeitig dazu berechtigt sein. Das eigene Recht auf Arbeit wird sozusagen von zwei Pflichten eingeklammert, nämlich von der eigenen Pflicht zur Arbeit – und von der Pflicht der anderen, mein Recht auf Arbeit zu respektieren.

Eine systematische Begründung der Pflicht zur und des Rechts auf Arbeit, wie sie ansatzweise in der Enzyklika „Laborem exercens“ geleistet wird, kann von einer sowohl schöpfungstheologischen wie auch naturrechtlichen Ebene aus argumentieren, insofern die Natur des Menschen als Schöpfung Gottes vorverstanden wird. Im Bericht der Genesis erscheint Gott als der erste und ursprüngliche Arbeiter, der die Welt in sechs Tagen aus dem Nichts erschaffen hat und am siebten Tage ausruhte, was natürlich nicht wörtlich genommen

werden muß – etwa als Modell für die zeitliche Aufteilung von Arbeit und Ruhe. Entscheidend ist, daß der Mensch oberstes Geschöpf und Ebenbild eines überaus produktiven Schöpfers ist, das durch einen eigenen Schöpfungsauftrag ausdrücklich dazu *verpflichtet* wird, sich die Erde durch Arbeit untertan zu machen. Damit ist der Mensch auch *berechtigt*, die Natur eigenverantwortlich zu beherrschen und für seine Zwecke umzuwandeln. Daß dieser Herrschaftsauftrag mißverstanden werden kann als Erlaubnis, die Natur nur als ein gewaltiges Rohstofflager anzusehen, das man beliebig ausplündern und verunstalten kann, mißverstanden auch als Genehmigung, den Menschen als Material willkürlich (etwa genetisch) zu manipulieren, wird gerade in unserer Gegenwart deutlich. Nur kann man für dieses Mißverständnis nicht das jüdisch-christliche Erbe verantwortlich machen, sondern eher den Geist einer forstschriftgläubigen Neuzeit, die es verlernt hat, „Ehrfurcht“ (LE 25, 2) vor den Spuren Gottes im Menschen und in der Natur zu empfinden.

Aus der Sicht von „*Laborem exercens*“ kann Arbeit umschrieben werden als bewußte, verantwortliche und zielgerichtete Tätigkeit zur Verarbeitung von Sachen, zur Bereitstellung von Diensten, aber auch zur „Bearbeitung“ von Menschen und gesellschaftlichen Institutionen durch Erziehung, Bildung, Organisation und Politik. Diese *Entgrenzung* des Arbeitsbegriffs verhindert eine Engführung des „Faktors Arbeit“ auf die abhängige Lohnarbeit. Vor allem aber bedeutet die schöpfungstheologische Betonung des kreativen und innovatorischen Charakters der Arbeit eine Relativierung des proletarischen „Mythos der Maloche“, der in dem Kampfruf gipfelte: „Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will!“ Dieser Satz konnte als Ausdruck der Überkompensation einer Unterbewertung von körperlicher und abhängiger Arbeit durchaus verständlich erscheinen. Aber mit zunehmender Automatisierung kommt es wohl mehr auf die kreativen Köpfe als auf die starken Arme an. Dieser geschichtliche Vorgang, der vielleicht verzögert, aber kaum aufgehalten werden kann, fordert nicht nur den Arbeitnehmern und ihren Gewerkschaften einen ungeheuren Lernprozeß ab, sondern auch den Unternehmern. Gerade in dieser Situation erweist sich die Entgrenzung des Arbeitsbegriffs als überaus vorteilhaft. Denn Arbeit umfaßt schließlich mehr als nur mechanische Handgriffe, die maschinell ersetzbar sind und von Automaten besser geleistet werden können. Der kreative und innovatorische Charakter der Arbeit muß sich gegenwärtig gerade darin bewähren, daß er neue, anspruchsvollere Formen der Arbeit entdeckt oder erfindet.

Im christlichen Denken erfährt der Arbeitsbegriff aber auch eine wesentliche *Eingrenzung*, was seinen existentiellen Stellenwert betrifft: Arbeit ist nicht alles, sie ist kein Selbstzweck und darf nicht verabsolutiert werden. Vielmehr stellt die Arbeit, jede Arbeit, nur ein *Mittel* zum Zweck dar. Grundsätzlich ist sie ein wesentliches und unverzichtbares Mittel zum Zweck der sogenannten

„Selbstverwirklichung“, d. h. sie dient der Erhaltung und Entfaltung des Menschen und soll seine natürlichen Anlagen, Zielbestimmungen und Werte verwirklichen. Diesem Zweck dient allerdings die Arbeit nicht als einziges Mittel. Es gibt Formen einer manchmal zwecklos erscheinenden, aber höchst sinnvollen Tätigkeit – wie etwa das Spiel, die Feier, das Gebet, die Meditation und auch der Sport –, die nicht mit Arbeit gleichzusetzen sind und auch nicht in Arbeit ausarten dürfen. Der Mensch ist nicht nur ein arbeitendes, sondern wohl auch ein „spielendes Wesen“ („homo ludens“), wie Hugo Rahner sagte. Daraus ergibt sich eine bleibende Differenz zwischen dem Arbeits- und dem Praxisbegriff. Und weil eben Arbeit und Praxis nicht völlig identisch sind, läßt sich eine Überbewertung der Arbeit vermeiden und ein Mangel an Arbeit durch andere Formen der Praxis kompensieren.

Als Mittel zum Zweck zeigt sich die Arbeit auch auf einer konkreteren Ebene der Wirklichkeit, wenn nach den materiellen Grundlagen der „Selbstverwirklichung“ gefragt wird. Angesprochen ist hier der wirtschaftliche Bereich, in dem es zunächst schlicht darum geht, durch Arbeit seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Hier kommt vor allem die Arbeit als Leistung ins Spiel, die nach ihrem qualifizierbaren Ergebnis belohnt wird. Mit der übergebührligen Konzentration auf die Arbeit als bezahlte Erwerbstätigkeit tauchen jedoch Gefahren auf: Daß nämlich eine gewisse Leistungsbesessenheit und Anschaffermentalität die Erarbeitung des Lebensmittels mit der Erreichung des Lebenszwecks verwechselt. Daß zweitens nur jene Arbeit etwas gilt, für die eine relativ hohe Bezahlung erfolgt, wobei unentgeltliche oder ehrenamtliche Arbeiten (wie in Haushalt und Erziehung, Kirche und Verbänden) dementsprechend degradiert werden. Und daß drittens der Zusammenhang zwischen Erwerbstätigkeit und einer als *sinnvoll* erlebten Arbeit verlorenght.

Dieser letzte Aspekt, daß nämlich durch Arbeit nicht nur der Lebensunterhalt verdient, sondern gleichzeitig auch eine Sinnerfüllung gesucht werden soll, wird hierzulande unter dem Stichwort der „Humanisierung der Arbeit“ diskutiert und besonders von den Gewerkschaften zu Recht eingefordert. Einige Gewerkschaftstheoretiker lassen jedoch starke Anklänge an das marxistische Arbeitsverständnis erkennen, wenn sie ein einklagbares „soziales Grundrecht“ auf „menschengerechte Arbeit“ fordern.³ Dahinter steht die Hypothese, daß das menschliche Leben als Selbstverwirklichungspraxis angesehen – und diese mit Arbeit nahezu gleichgesetzt wird. In Ablehnung des Schöpfungsgedankens geht der Marxismus von der Vermutung aus, daß sich der Mensch als Gattungswesen durch Arbeit quasi selbst erschaffen hat; und in

³ Vgl. zum folgenden W. OCKENFELS: Gewerkschaften und Staat. Zur Reformdiskussion des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Walberberg ²1980, 62 ff., 96 f. Vgl. HERMANN HUMMEL-LILJEGREN: Zumutbare Arbeit. Das Grundrecht des Arbeitslosen. Berlin 1981.

Verwerfung der Erlösungshoffnung glaubt er, daß sich der Mensch durch Arbeit auch ein paradiesisches „Reich der Freiheit“ schaffen kann, in dem dann allerdings die Arbeit kaum eine Rolle mehr spielt, was Oswald Spengler dazu brachte, dem Marxismus ein heimliches Rentnerideal nachzusagen.

Aber solange dieses weitgehend arbeitsfreie „Reich der Freiheit“ noch nicht da ist, wird die Arbeit zum Lebensinhalt hochstilisiert, werden Lebensqualität und Qualität des Arbeitslebens nahezu gleichgesetzt. In den DGB-Gewerkschaften weit verbreitet sind folgende Vorstellungen: Unsere Wirtschaftsordnung verhindert die menschliche Entfaltung in der Arbeit. Die Sinnentleerung der Arbeit durch Entfremdung und Fremdbestimmung droht die menschliche Existenz überhaupt sinnlos zu machen. Es ist also eine humanitäre Pflicht, die Bedingungen der Entfremdung und der Fremdbestimmung zu beseitigen. Da aber die Arbeitsformen nicht sachnotwendig sind, also nicht irgendwelchen technisch-ökonomischen Sachzwängen unterliegen, sondern lediglich interessenbedingt sind, muß die Humanisierung der Arbeit sich gegen die kapitalgebundenen Interessen und Machtverhältnisse in der Wirtschaft wenden. Noch radikaler stellt sich die Frage der Sozialisierung der Wirtschaft, wenn das marktwirtschaftliche System nicht mehr in der Lage ist, Vollbeschäftigung zu garantieren. Wenn Arbeitslosigkeit den Entzug menschlicher Sinn- und Lebenserfüllung bedeutet – wie Ernst Breit auf dem Düsseldorfer Katholikentag behauptete („Für Arbeitslose verliert das Leben seinen Sinn“), dann ist es nur konsequent, die marktwirtschaftliche Eigentumsordnung zur Disposition zu stellen.

Es geht den Gewerkschaften nicht um die formale Gewährung eines allgemeinen Freiheitsrechtes auf Arbeit, sondern um dessen konkrete und zugleich allgemeine Verwirklichung durch die staatlichen Instanzen. Das Recht auf Arbeit wird zum einklagbaren Rechtsanspruch auf einen bereitzustellenden Arbeitsplatz, der nicht nur die Kriterien des Zumutbaren erfüllen muß, sondern auch „menschengerecht“ sein soll.

Das Konzept der Katholischen Soziallehre bietet zwar keine konkreten Lösungsmodelle an, weist aber in eine Richtung, in der humane und praktikable Lösungen zu suchen sind. Was die Humanisierung der Arbeit betrifft, so geht die Katholische Soziallehre zunächst einmal von der allgemein nachvollziehbaren Erfahrung aus, daß Arbeit meist auch mit Mühe und Last verbunden bleibt, die in dem biblischen Bild zum Ausdruck kommt, daß nach dem Sündenfall (Gen 3, 17 – 19) Dornen und Disteln und Schweiß zur Arbeit gehören. Dieser Sündenfall ist nicht, wie die Marxisten annehmen, mit der Einführung des Privateigentums identisch; er läßt sich also auch nicht durch die Abschaffung des Privateigentums rückgängig machen, wie auch das Problem der Entfremdung und Fremdbestimmung der Arbeit nicht etwa von den bisherigen Modellen einer sozialisierten Wirtschaft gelöst worden ist. Daß man sich, um ein anderes biblisches Bild zu gebrauchen, das Kreuz der Arbeit

erleichtern kann und soll, diese selbstverständliche Aufforderung zur Humanisierung der Arbeit bedarf keiner eigenen theologischen Rechtfertigung. Sie ist eher eine Frage des technischen Fortschritts, der schon viele Probleme gelöst hat, aber auch immer neue aufwarf. Von daher bleibt der christliche Gedanke der Askese, die Mühsal der Arbeit auf sich zu nehmen – und darin sogar am Erlösungswerk Christi mitwirken zu können (LE 27) – durchaus aktuell.⁴

Die schöpfungstheologische Begründung einer Pflicht zur Arbeit führt, wie gesagt, nicht zu einer Hypostasierung der Arbeit zum Lebensinhalt. Das kommt auch in den paulinischen „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2 Thess 3, 10) zum Ausdruck. Dieser Ausspruch setzt ja gerade voraus, daß diejenigen, die noch nicht, nicht mehr oder überhaupt nicht arbeiten *können*, durchaus ein Existenzrecht haben und nicht ihren Lebenszweck verfehlen müssen. Gemeint ist wohl, daß die Arbeitsfähigen nicht parasitär auf Kosten anderer leben sollen.

Die Enzyklika geht nun nicht näher auf die Begründung eines Rechts auf Arbeit ein – der Terminus taucht nur einmal in einem Nebensatz auf (LE 18, 3) –, aber auf der Ebene ihrer Argumentation erscheint es als evident, daß, wer zur Arbeit ethisch verpflichtet ist, auch zu ihr ethisch berechtigt sein muß. Wenn dabei vorausgesetzt wird, daß hier unter Arbeit jede Art von Arbeit in jedem nur denkbaren Bereich verstanden wird, und wenn ferner gilt, daß die ethische Pflicht zur Arbeit nicht mit einem rechtlichen Zwang verwechselt werden darf, dann ist es nur folgerichtig, das Recht auf Arbeit zunächst als ein ethisches Freiheitsrecht anzusehen, jede Arbeit ausüben zu dürfen – und auch nicht daran gehindert zu werden, seinen Beruf und seinen Arbeitsplatz frei zu wählen. Diese Freiheit darf natürlich nicht idealistisch mißverstanden werden. Nicht jeder kann Förster werden und sich seinen Traum erfüllen. Die harte Realität von Angebot und Nachfrage sowie der Nachweis von Qualifikation und Leistung schränken die Freiheit für eine Arbeit, die auch bezahlt werden will, erheblich ein. Inwieweit dieses Freiheitsrecht auf Arbeit noch zusätzlich durch gesetzliche Regelungen beeinträchtigt wird, ist hier nicht zu klären – und wäre Sache einer kritischen Durchforstung des Paragraphenschungels, der es offensichtlich vielen Leuten schwermacht, eine Anstellung zu finden oder sich selbständig zu machen. In dieses Kapitel fällt auch die Anfrage an unser System der Steuern, der Sozialabgaben und der Tariflöhne, daß es den Preis für bestimmte Arbeiten so hochgeschraubt hat, daß sie nicht mehr bezahlt werden können.

Auch Oswald von Nell-Breuning⁵ sieht das Recht auf Arbeit wesentlich in seinem negativen Abwehreffekt, nämlich als „sittlich-rechtliche Befugnis, zu

⁴ Vgl. „Laborem exercens“ Nr. 27. Arbeit bleibt ein „bonum arduum“ (LE 9, 3)

⁵ Vgl. OSWALD VON NELL-BREUNING: Das Recht auf Arbeit. In: Stimmen der Zeit 196 (1978) 526.

arbeiten und von niemand daran gehindert zu werden“. Einen positiv-rechtlich einklagbaren Anspruch auf einen bestimmten Arbeitsplatz kann es freilich nicht geben. Man kann nicht beides zugleich haben: eine freie Wahl und einen sicheren Anspruch. An wen soll sich der Rechtsanspruch auf einen konkreten Arbeitsplatz wenden, an einzelne Arbeitgeber oder an den Staat? In einer Marktwirtschaftsordnung und in einem freiheitlichen Rechtsstaat fehlt der Adressat oder Schuldner, der einen solchen Anspruch einlösen könnte. Nur wenn der Staat über die Produktionsmittel verfügte, könnte er eine Arbeitsplatzgarantie übernehmen. Dafür wäre aber ein hoher Preis zu zahlen: Nicht nur ökonomisch, weil der Staat als wirtschaftendes Subjekt meist unproduktiv ist und den Mangel verwaltet. Es geht hier vor allem um den Preis der Freiheit. Denn wenn jeder ein Anspruchsrecht auf einen Arbeitsplatz gegenüber dem Staat hätte, müßte dieser auch die Verteilung der Arbeitsplätze vornehmen und ihre Zumutbarkeit definieren. Damit könnte er sich letzten Endes auch das Recht nehmen, einzelne zur Besetzung notwendiger, aber beschwerlicher Arbeitsplätze zu zwingen. Diese rechtliche Zwangskompetenz des Staates würde aber zum einen das Recht auf freie Berufs- und Arbeitsplatzwahl aufheben und zum andern gegen das Verbot des Arbeitszwanges oder der Zwangsarbeit verstoßen. Auch müßte der Staat dann das Recht auf Privateigentum an Produktionsmitteln abschaffen oder das Verfügungsrecht völlig aushöhlen.

Um den Preis dieser Voraussetzungen ist eine Vollbeschäftigung allerdings nicht wünschenswert. Überdies zeigt ein Blick hinter die Kulissen der sozialistischen Wirtschaft, daß man auch arbeitslos sein kann, wenn man zum Schein in einem Betrieb angestellt ist.⁶

Dem Problem der Arbeitslosigkeit ist auch nicht durch beschäftigungstherapeutische Maßnahmen beizukommen, nur damit die Arbeitslosen nicht auf gefährliche Gedanken kommen. Dazu hat Johannes Schaaf in seinem Film „Traumstadt“ eine traurige Zukunftspersiflage gezeichnet: Da werden in einem ständigen Kreislauf des Arbeitsprozesses Töpfe aus Ton geformt, dann im Ofen gebrannt, anschließend sofort zerschlagen und zermahlen, um dann wieder zu neuen Töpfen geformt zu werden. Nur ein Zyniker könnte diesen Beschäftigungsvorgang als Arbeit bezeichnen.

Um den Gedankengang zu rekapitulieren: Der Mensch ist zur Arbeit wesentlich disponiert und verpflichtet, und zwar zu irgendeiner Form von Arbeit, die man als bewußte, verantwortliche und zielgerichtete Tätigkeit zur Erhaltung und Entfaltung der menschlichen Natur ansprechen kann. Mit dieser allgemeinen ethischen Pflicht korrespondiert ein allgemeines Recht auf Arbeit,

⁶ Vgl. FRIED H. NEUMANN: Arbeitslose darf es nicht geben. In: „Die Welt“ vom 8. 2. 1983.

das aber noch keinen Rechtsanspruch auf einen bezahlten Arbeitsplatz begründet. Es handelt sich zunächst um ein Freiheitsrecht,⁷ unter den gegebenen Arbeitsmöglichkeiten zu wählen, ohne daß der Staat dirigistisch eingreift. Problematisch wird es bei einem Mangel an bezahlten Arbeitsplätzen, unbezahlte Arbeiten bieten sich ja genug an. Dann stellt sich die Frage: Wozu denn ein Freiheitsrecht, wenn man von der Freiheit keinen Gebrauch machen kann? Was nützt mir die bloße Freiheit vom staatlichen Reglement, wenn mir keiner eine Arbeits- und Verdienstmöglichkeit bietet?

Diese Frage läßt sich nicht so ohne weiteres dadurch entschärfen, daß man auf den erweiterten Arbeitsbegriff verweist und die Aufmerksamkeit auf die Nicht-Erwerbstätigkeit, etwa auf ehrenamtliche Aufgaben lenkt. Oswald von Nell-Breuning hat jüngst in einem Interview eine Zukunftsvision geäußert: „Wir müssen auf eine Ordnung der Gesellschaft zusteuern, bei der mehr oder weniger alle nur noch einen *Teil* ihrer Zeit und Kraft für Erwerbstätigkeit einsetzen und mehr und mehr sich den Aufgaben in der Familie, ihren Aufgaben im öffentlichen Leben, aber auch im Geistesleben und künstlerischen Leben usw. widmen. Die Erwerbstätigkeit kann und sollte nach meiner Vorstellung schließlich zu einer Randerscheinung im menschlichen Leben werden.“⁸

Und Nikolaus Lobkowicz⁹ geht sogar soweit, das Problem nicht darin zu sehen, „daß es Arbeitslose gibt, sondern daß diese ihren Zustand als Schmach empfinden“. Er schlägt vor, den Arbeitslosen „sinnvolle Vorschläge“ für ein Tun außerhalb der Lohnarbeit zu unterbreiten; dann sollte auch „nicht mehr von Arbeitslosenunterstützung, sondern von einem Dank der Gesellschaft für ihr selbstloses Tun die Rede sein“.

Gefährlich an solchen Äußerungen ist, daß sie als Trostpflaster mißbraucht werden können zur Beruhigung der Arbeitslosen, die ja ihr Schicksal als Antizipation einer verheißungsvollen Zukunft auffassen können, in der Erwerbstätigkeit sowieso kaum eine Rolle mehr spielen soll. Sind die Arbeitslosen – ohne es zu wissen – in Wirklichkeit sogar die eigentlich Privilegierten, die, von den Zwängen der Erwerbstätigkeit befreit, sich den eigentlich sinnvollen Aufgaben widmen können – und dafür zwar keinen Lohn, aber doch einen Dank der Gesellschaft erhalten? Ist das Problem der Arbeitslosigkeit vielleicht nur ein Scheinproblem, das auf ein falsches Bewußtsein zurückzuführen ist? Und läßt sich dieses Problem durch bloße Bewußtseinsveränderung aus der Welt schaffen?

⁷ Vgl. LEO XIII. in UvG XXIII 224; „Pacem in terris“ in UvG XXVIII 111.

⁸ Erwerbstätigkeit sollte Randerscheinung werden. Ein Gespräch mit OSWALD VON NELL-BREUNING: In: BKU-Rundbrief IV (1985) 4 – 5.

⁹ Vgl. NIKOLAUS LOBKOWICZ: Arbeitslos und dennoch tätig. Ketzerische Gedanken zu einem sozialen Problem. In: „Rheinischer Merkur – Christ und Welt“ vom 7. 5. 1982.

Dagegen spricht m. E. das tiefverwurzelte und nicht zufällig weitverbreitete Bedürfnis, daß man (erstens) selbstverantwortlich durch Arbeit den Lebensunterhalt für sich und seine Familie verdienen will, daß man (zweitens) sich nützlich machen will in einer Arbeit, die nachgefragt und dann auch gerecht vergütet wird im Verhältnis Leistung und Gegenleistung (jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert) – und daß man (drittens) nicht als Kostgänger und Wohlfahrtsempfänger des Staates gelten und der Allgemeinheit zur Last fallen will.

Zwar ist das „Recht auf Leben und angemessenen Lebensunterhalt“ nicht notwendig gekoppelt an ein „Recht auf Arbeit“ und kann auch ohne den Nachweis einer Erwerbstätigkeit wahrgenommen werden, jedenfalls in einem florierenden Sozial- und Wohlfahrtsstaat. Aber gerade weil der einzelne und seine Familie nicht auf Gedeih und Verderb dem Staat ausgeliefert sein will und soll, bleibt er auf eine Erwerbstätigkeit angewiesen, wenn diese auch in Zukunft anders bewertet und aufgeteilt werden mag.

Die Katholische Soziallehre bleibt nun nicht bei einem liberalen Verständnis des Rechts auf Arbeit als eines bloßen Freiheitsrechts stehen, sondern faßt es als ein Recht auf Gelegenheit oder *Möglichkeit* zur Arbeit auf.¹⁰ Dem entspricht die sozialetische Pflicht, solche Möglichkeiten zu schaffen, die hier auch die Erwerbstätigkeit umfaßt. Ob es sich dabei um freie Berufsexistenzen oder abhängige Arbeitsverhältnisse handelt, ist damit noch nicht ausgesagt, wie auch die Arbeitsbereiche offengelassen werden. Sicher ist nur, daß es sich nicht um ein einklagbares Anspruchsrecht auf einen Arbeitsplatz handeln kann.

Gewöhnlich wird dieses sozialetische Recht auf allgemeine Möglichkeit zur Arbeit interpretiert als eine sozialetische Pflicht, Vollbeschäftigung herbeizuführen. Dabei bleibt meist ungeklärt, *für wen* denn diese Möglichkeiten geschaffen werden sollen, und ob unterschiedslos Alte und Junge, Frauen und Männer, Behinderte und Gesunde, Ausländer und Staatsbürger in den Genuß von Erwerbstätigkeit kommen sollen. Die Frage nach der Gleichheit der Rechtssubjekte kann hier nur aufgeworfen, nicht gelöst werden.

Eine andere, weithin ungeklärte Frage ist, wer denn eigentlich die Pflicht hat, Vollbeschäftigung herbeizuführen. Als Antwort darauf fällt den meisten spontan zunächst der Staat ein, jener mythologische „Vater Staat“, der den Mangel an eigener Initiative zu kompensieren hat. Daß es auch einmal erforderlich sein kann, daß der Staat etwas unterläßt, ist ein, vor allem in Deutschland ziemlich ungewöhnlicher Gedanke, der aber dem Prinzip der Subsidiarität entspricht.

¹⁰ Vgl. „Pacem in terris“ a. a. O.; „Octogesima adveniens“ in UvG IV 896: es ist allgemein von „facultas“ die Rede.

Dieses Prinzip regelt die Zuständigkeit aller sozialen Handlungen in der Weise, daß der Vorrang der Initiative den „betroffenen“ einzelnen und Gruppen gebührt, denen, soweit nötig, zur Selbsthilfe geholfen werden soll von der jeweils größeren gesellschaftlichen Einheit – und erst letzten Endes vom Staat. Nur auf diesem Weg von unten nach oben wird die vielbeschworene „Basis“ wirklich ernst- und auch in die Pflicht genommen.

Ich möchte nun, wenigstens ansatzweise und in einem Dreierschritt, den Versuch machen, die Lösungsproblematik der ökonomischen Arbeitslosigkeit aus dem Blickwinkel der Subsidiarität zu betrachten.

Da wären zunächst die Betroffenen selbst, die Arbeitslosen und die von Arbeitslosigkeit Bedrohten, zu befragen. Man wird von ihnen erwarten müssen, daß sie sich den Weg zu einer Anstellung nicht durch mangelnde Mobilität verbauen. Das Problem der geistigen und räumlichen Mobilität liegt oft bei den Betroffenen selbst und kann weitgehend auch von ihnen selbst gelöst werden. Das gilt für das Problem der Zumutbarkeit generell. Die Maßstäbe für das, was als „gerade noch“ oder „nicht mehr“ zumutbar gilt, müssen in Zeiten des Wirtschaftswachstums andere sein als in Zeiten einer Wirtschaftskrise mit Massenarbeitslosigkeit. Gegenwärtig müssen andere Maßstäbe an die Zumutbarkeit der Arbeit angelegt werden als in früheren Zeiten, da man sich erlaubte, für unangenehme Tätigkeiten Gastarbeiter anzuwerben. Viele Arbeitnehmer würden eher einen geringeren Lohn, eine schwierigere Arbeit und einen weiteren Weg in Kauf nehmen als die Aussicht, arbeitslos zu werden.

Zu diesem landläufigen Tabu darf ich Oswald von Nell-Breuning zitieren: „Gerade bei der Zumutbarkeit hat sich das von den Politikern gezüchtete *Anspruchsdenken* verheerend ausgewirkt und die Solidarität zerstört. Zum Mindestmaß von Solidarität gehört, daß ich andern nicht zur Last falle, solange ich mir selbst helfen kann. Solange ich mich durch eigene Arbeit erhalten kann, habe ich keinen Anspruch darauf, mich durch Beiträge anderer erhalten zu lassen, bloß weil ich mich für die Arbeit, die ich finden kann, zu fein dünke. Zumutbar ist jede Arbeit, nach der Bedarf besteht, für die ich die unentbehrliche Qualifikation besitze und die ich ohne Überforderung meiner Kräfte leisten kann. Selbstverständlich wird man nach Möglichkeit jedem die seiner Qualifikation am besten entsprechende Arbeit zu vermitteln suchen, aber nach christlicher Überzeugung ist jede Arbeit ehrenvoll und jedem, der sie leisten kann, grundsätzlich zumutbar.“¹¹

Auch den Unternehmern wird heute mehr zugemutet als noch vor einigen Jahren, was man an den zahlreichen Konkursen ablesen kann. Hier zeigt sich auch, daß die Arbeitslosigkeit einzelner Unternehmer, die kein Recht auf

¹¹ Interview in „Epoche“ 7, 2–3 (1983) 56.

Absatz und Aufträge fordern können, die Arbeitslosigkeit der Arbeitnehmer nach sich zieht. In das Kapitel der Eigeninitiative der Arbeitssuchenden gehört auch die Frage, wie leicht oder schwer es einem gemacht wird, sich selbständig zu machen. Ferner auch die Frage der gesellschaftsrechtlichen Kooperation von Leuten, die ihre eigenen Arbeitgeber sind. Hier zeigen sich besonders in der alternativen „Szene“ einige bemerkenswerte Ansätze, die im Sinne der Subsidiarität liegen.

In der Kompetenzreihenfolge dieses Prinzips sind an zweiter Stelle die „direkten Arbeitgeber“ zu nennen. Von denen erwartet die Enzyklika „Quadragesimo anno“, daß sie ihre Gewinne investieren sollen, um dadurch neue Arbeitsplätze zu schaffen, womit dann auch die soziale Verpflichtung des Eigentums zum Ausdruck kommt. Dieses Ansinnen setzt jedoch voraus, daß überhaupt Gewinne gemacht werden, und daß auch für die Zukunft Gewinne erwartet werden können.

Erst an letzter, aber vielleicht doch entscheidender Stelle sind die von „Laborem exercens“ so genannten „indirekten Arbeitgeber“ zu nennen, also die Tarifparteien und der Staat. Die Tarifpartner müssen sich nachsagen lassen, daß sie sich als Kartelle inzwischen so verfestigt haben wie die Zünfte im Mittelalter. Sie denken vornehmlich in Kategorien globaler Groseinheiten und halten an einer Tarifstruktur fest, die über regionale und sektorale Verschiedenheiten hinweggeht. Die Verantwortung der Tarifparteien für die Arbeitsplätze wird vor allem am Beispiel der Lohnpolitik deutlich, die den Preis für die Arbeit so in die Höhe getrieben hat, daß er für viele an sich notwendige und gefragte Arbeiten nicht mehr gezahlt werden kann. Hier scheinen sich die großen Verbände auf Kosten Dritter, nämlich der Arbeitslosen, zu einigen.

Dem Staat steht nach dem Subsidiaritätsprinzip die autoritative Kompetenz zu, einen Koordinierungsrahmen zu schaffen und günstige Bedingungen herzustellen, die die freie Initiative von einzelnen und Gruppen stimulieren und fördern. Er muß also zunächst all das *unterlassen*, was die Eigeninitiative lähmt und die Bereitschaft zur Selbsthilfe schwächt. Das betrifft vor allem die Steuerpolitik und die Sozialpolitik, aber auch die Sozialversicherungen, auf die der Staat Einfluß hat. Vielleicht muß in Deutschland – aus der Tradition des Obrigkeitsstaates heraus – die Initiative „von oben“, von den Regierenden kommen, so daß man uns mit sanftem Druck darauf aufmerksam macht, daß wir uns für die eigene Freiheit und Selbstverantwortung mehr strapazieren müssen – und weniger auf eine staatlich garantierte und verordnete Sicherheit vertrauen sollen.

Anders als in der Dritten Welt führt bei uns die Arbeitslosigkeit nicht zu nacktem Elend, zu Hunger und Not. Das Recht auf Lebensunterhalt ist nicht notwendig an ein Recht auf Arbeit gebunden.

Arbeitslosigkeit bedeutet auch nicht den Entzug jeder Möglichkeit zur Selbstverwirklichung. Denn erstens vollzieht sich die Selbstverwirklichung nicht nur in irgendeiner Arbeit, sondern auch in anderen Formen menschlicher Praxis. Und zweitens bedeutet Arbeitslosigkeit als Verlust eines bestimmten Arbeitsplatzes in der Wirtschaft nicht notwendig gänzliche Untätigkeit und Unproduktivität, wie das Beispiel der Hausfrauen und Rentner zeigt.

Dennoch ist die Arbeitslosigkeit ein großes persönliches und soziales Übel, das von den Betroffenen nur teilweise kompensiert werden kann durch Ausweichen auf außerwirtschaftliche Bereiche sowie auf Heimwerkerei und Schwarzarbeit. Ein persönliches Übel ist es, weil Arbeitslose in der Gesellschaft immer noch als unnütz abgestempelt, deklassiert und isoliert werden. Aufgabe der Kirche wäre es hier, wenigstens zu einem Mentalitätswandel und zum Abbau von Vorurteilen beizutragen. Ein soziales Übel ist die Arbeitslosigkeit vor allem wegen der Gefahr neuer Klassenkämpfe und politischer Radikalisierung, die bei Wohlstandsminderung unausweichlich scheinen. Von daher gesehen ist der soziale Friede stark gefährdet. Darum sollten wir uns an die Pflicht erinnern, unsere eigenen Ansprüche an die Arbeit und ihre Erträge so einzurichten, daß sie das *Recht der anderen* auf Arbeit wenigstens nicht schmälern.

Die Bedeutung der Auferstehung Christi

Die Bischofs-Sondersynode, die vom 24. November bis 8. Dezember 1985 in Rom tagte, regte in ihrem Schlußbericht an, die Theologie des Kreuzes und des Ostergeheimnisses neu zu bedenken¹. Diese Anregung soll hier aufgegriffen werden. Es soll etwas gesagt werden über die Bedeutung der Auferstehung Christi². Dabei wird eine siebenfache Bedeutung unterschieden, nämlich eine offenbarungsgeschichtliche, eine kosmische, eine soteriologische, eine noetische, eine ekklesiale, eine liturgische und eine existentiell-praktische Bedeutung. Die erste, die fünfte und die siebte werden am ausführlichsten erörtert. Die Darlegungen sollen den wesentlich österlichen Charakter des Christentums bestätigen.

1. Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung

Die Geschichte der Offenbarung, die hier gemeint ist, setzte mit Abraham ein, erreichte in Jesus von Nazareth ihre Fülle und findet ihre Vollendung bei der Wiederkunft Christi. Diese Offenbarungsgeschichte besitzt in der Auferstehung Christi ihren singulären Höhepunkt und ihren zentralen Bezugspunkt. Die Auferstehung Christi war in der Geschichte Gottes mit den Menschen etwas Einzigartiges und völlig Neues, etwas Niedagewesenes. Unter allen Offenbarungstaten Gottes steht die Auferweckung Jesu von den Toten einzigartig da. In Jes 43, 19 kündigt Jahwe an: „Seht, ich schaffe Neues!“ In Apk 21, 5 heißt es: „Er, der auf dem Thron saß, sprach: Neu mache ich alles“. In 2 Kor 5, 17 begegnet der Ausdruck: Neue Schöpfung. Was es mit diesem Neuen grundlegend auf sich hat, zeigt die Auferweckung Jesu von den Toten. Sie war wirklich etwas Neues. Der Tod, und alles, was dazu gehört, ist etwas Altes, so alt wie die Menschheit. Aber die Überwindung des Todes in der Auferstehung Jesu war

¹ Vgl. HerKorr 40(1986)47.

² Vgl. dazu besonders: F. J. FROITZHEIM, Christologie und Eschatologie bei Paulus. Würzburg 1979; H. SCHLIER, Über die Auferstehung Jesu Christi. Einsiedeln ³1983; W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz ⁹1984, 145 – 188; Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz 1985, 197 – 217; H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf 1985; J. KREMER, Die Auferstehung Jesu Christi, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 2 (Traktat Offenbarung), hrsg. von W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER, Freiburg-Basel-Wien 1985, 175 – 196; Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD.105), hrsg. von L. OBERLINNER. Freiburg-Basel-Wien 1986.

etwas ganz Neues und Niedagewesenes. Dieses Neue steht nicht in sich, sondern es ist Neues für die Menschen. Der Auferstandene ist nicht nur selbst der Neue, er brachte auch durch seinen Tod und seine Auferstehung das Neue. Irenäus sagt über Christus: „Wißt, daß er uns alle Neuheit gegeben hat, indem er sich selbst gab, er, der angekündigt hatte, das Neue werde kommen, um die Menschheit zu erneuern und zu beleben“³. Das Neue, das kam, ist die Auferstehung Christi und die darin grundgelegte Erneuerung der Menschen. Seit dem 15./16. Jahrhundert leben wir in der Neuzeit, und wir sind allem Neuen zugetan. Aber die eigentliche Neuzeit begann schon mit der Auferstehung Christi. Sie ist wirklich das Neue und Niedagewesene. Sie bestimmt fortan die Zeit. Seit der Auferstehung Christi währt die Neuzeit.

Die Auferstehung Jesu war also etwas völlig Neues. Sie kam jedoch nicht völlig unvorbereitet. Sie war vorbereitet in den Heilstaten Gottes vor Christus, insbesondere in der Befreiung Israels aus Ägypten. Sie war vorbereitet in dem atl.-jüdischen Glauben, daß Jahwe ein lebendiger Gott ist, ein Gott, für den nichts zu wunderbar ist (vgl. Gen 18, 14), und der ein Liebhaber des Lebens ist (Weish 11, 26). Sie war weiter vorbereitet in dem Glauben, daß Gott im Schicksal des Gerechten waltet (vgl. Gen 50, 20; Ps 22) und ihm über den Tod hinaus die Treue hält (vgl. Jes 52 – 53). Sie war schließlich vorbereitet in der Hoffnung, daß die Toten auferweckt werden (vgl. Jes 25, 8; 26, 19; Dan 12, 2; 2 Makk 7, 9.11.14.23.29; 12, 43 ff.; 14, 46). Die Auferstehung Christi erfolgte „gemäß den Schriften“ (1 Kor 15, 4). Das Evangelium Gottes von seinem auferstandenen Sohn wurde im voraus verheißen durch seine Propheten in den heiligen Schriften (Röm 1, 1–4). Tod und Auferstehung Christi enthüllen den zentralen Sinn der atl. Schriften (vgl. Apg 17, 2.3; 26, 22.23; 1 Petr 1, 10.11). Die Auferstehung Christi erfüllte die Hoffnung Israels. In ihr löste Gott seine Zusage ein und erwies sich als der treue Gott (vgl. Apg 26, 6–8).

Die Auferstehung Christi wurde auch vorbereitet durch den irdischen Jesus^{3a}. Denn dieser vermittelte durch sein Auftreten und Verhalten den Glauben der Jünger (vgl. besonders Mk 8, 29). Er weckte die Überzeugung, daß Gott ein Gott der Lebenden ist und nicht der Toten (vgl. Mk 12, 18–27).^{3b} Er sagte seine Auferstehung, wenn auch nur verhüllt, voraus (vgl. Mk 14, 25.58; Lk 12, 9.8; 13, 32).

³ Adv. haer. IV, 34, 1 (PG 7,1083); vgl. dazu auch P. W. SCHEELE, Alles in Christus. Theologische Beiträge I, Paderborn 1977, 156.

^{3a} Das ist das besondere Anliegen von R. PESCH; vgl. seine Beiträge: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, ThQ 153 (1973) 201–228; Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch, FZPhTh 30 (1983) 73–98.

^{3b} Vgl. dazu F. J. SCHIERSE, Christologie, Düsseldorf 1979, 49/50.

Obwohl also die Auferstehung Christi etwas völlig Neues darstellt, war sie doch nicht etwas völlig Unvorbereitetes. Sie steht im Zusammenhang der atl. Heilsgeschichte und der irdischen Geschichte Jesu.

Gemäß Gal 4, 4 sandte Gott seinen Sohn in der Fülle der Zeit. Nach Eph 1, 9.10 war es der Wille Gottes, in Christus die Fülle der Zeiten heraufzuführen und in Christus alles zu vereinen. Im Zentrum dieser Fülle der Zeit oder der Zeiten steht der doppelte Lebensausgang Jesu: Tod und Auferstehung. Im vierten Evangelium werden Tod und Auferstehung Jesu als Stunde der Verherrlichung Jesu verstanden (vgl. z. B. Joh 17, 1).

Die Begriffe „Fülle der Zeit oder der Zeiten“ und „Stunde“ deuten an, daß die gesamte Offenbarungsgeschichte Gottes unter einem bestimmten Zeitplan steht, den Gott festgesetzt hat. Es sind hauptsächlich vier Zeiten, die die Offenbarungsgeschichte bestimmen: Die Zeit vor Christus, die Zeit Jesu oder die Fülle der Zeit, die Zeit der Kirche und die letzte Zeit, der jüngste Tag. Alle vier Zeiten der Offenbarungsgeschichte haben ihren zentralen Bezugspunkt in der Auferstehung Christi. In der Zeit vor Christus bildete die Auferstehung Jesu eine (implizite) Verheißung, die die Hoffnung Israels begründete. Die Zeit Jesu oder die Fülle der Zeit brachte die Erfüllung dieser Verheißung und dieser Hoffnung. Die Zeit der Kirche, die der Zeit Jesu folgt, wird entscheidend von der Auferstehung Christi und dem Wirken des Auferstandenen geprägt. Die letzte Zeit der Heilsgeschichte, der jüngste Tag, offenbart und enthüllt vor aller Welt die Herrlichkeit und den Machtglanz des auferstandenen Christus (vgl. 1 Thess 1, 10). Alle vier Zeiten im Zeitplan Gottes stehen demnach im Lichte der Auferstehung Christi.

In der Geschichte der Offenbarung definierte Gott sich selbst, im Alten Bund entscheidend als der Befreier aus Ägypten und im Neuen Bund entscheidend als der Erretter aus dem Tod. Deshalb lautet die wichtigste atl. Gottesaussage: Gott hat Israel aus Ägypten herausgeführt (vgl. Ex 20, 2; Dt 5, 6), während die wichtigste ntl. Gottesaussage den Wortlaut trägt: Gott hat Jesus von den Toten erweckt (vgl. 1 Thess 1, 10; Gal 1, 1; 1 Kor 6, 14; 15, 15; 2 Kor 4, 14; Röm 4, 24; 8, 11; 10, 9)⁴. Die Herausführung aus Ägypten und die Auferweckung Jesu bilden die zentralen Großtaten Gottes (vgl. Apg 2, 11) in der Offenbarungsgeschichte. Die Auferweckung Jesu überragt dabei den Exodus. Gottes grundlegendes Handeln in der Befreiung Israels aus Ägypten hat sich in der Auferweckung Jesu von den Toten selbst überboten. Deshalb stellt diese den Höhepunkt der Großtaten Gottes dar. In ihr hat Gott sein Wesen und sein Gott-sein neu und abschließend definiert.

⁴ Zur Auferweckungsformel vgl. besonders FROITZHEIM (Anm. 2) 79–90; P. HOFFMANN, Auferstehung Jesu Christi (NT), in: TRE IV, 479–481; 485–489.

Die Auferstehung Jesu offenbart den dreifaltigen Gott. Sie war eine Tat Gottes (theodramatischer Aspekt), ein Geschehen durch und an Christus (christologischer Aspekt) und ein Werk des Hl. Geistes (pneumatischer Aspekt: Röm 8, 11; 1 Petr 3, 18)⁵. „Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist deshalb kein Zusatz zum Glauben, sondern der Inbegriff des Glaubens an Gott, die alles umfassende Macht des Lebens“⁶.

Die Auferweckung Jesu von den Toten erfolgte in der Verborgenheit Gottes ohne menschliche Augen- und Ohrenzeugen. Sie wurde aber enthüllt und bezeugt durch die Erscheinungen des Auferstandenen.

2. Die kosmische Bedeutung⁷

Dem Auferstandenen ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben (vgl. Mt 28, 18). Er ist der von Gott eingesetzte Richter der Lebenden und der Toten (Apg 10, 42; vgl. auch 17, 31). Die Herrschaft des Auferstandenen erstreckt sich auch auf jede Macht und das ganze All (vgl. 1 Kor 15, 25 – 28; Eph 1, 20 – 23; Kol 1, 15 – 20). Mit der Auferstehung Jesu brach bereits die Vollendung des Reiches Gottes in einer neuen Schöpfung an (vgl. 1 Kor 15, 28; 2 Kor 5, 17).

3. Die soteriologische Bedeutung

Die Auferstehung Christi erfolgte um unseres Heiles willen⁸. Es wäre verkehrt, die Heilsbedeutung nur dem Sterben Christi (sowie dem irdischen Leben Jesu) zuzuschreiben. Tod und Auferstehung Jesu bilden eine Einheit. Wie wir durch den Tod Christi erlöst sind, so sind wir es auch durch seine Auferstehung. Wer deshalb die Heilhaftigkeit des Todes Jesu bedenkt, muß die Heilhaftigkeit der Auferstehung Jesu mitbedenken.

Nach Apg 5, 31 hat Gott Jesus als den Anführer und Retter zu seiner Rechten erhöht, um Israel Umkehr und Vergebung zu schenken. Paulus erklärt in 1 Kor 15, 17: „Ist Christus nicht auferweckt worden, so seid ihr noch in euren Sünden.“ Gemäß Röm 4, 25 wurde Christus auferweckt unserer Rechtfertigung wegen. Das Heil, verstanden als Sündenvergebung und Rechtfertigung, gründet also in der Auferstehung Jesu.

Der Auferstandene entreißt uns dem kommenden Zorn (vgl. 1 Thess 1, 10) und tritt für uns als Fürsprecher ein (vgl. Röm 8, 34).

⁵ Vgl. KESSLER (Anm. 2) 283 – 416.

⁶ Katechismus (Anm. 2) 206.

⁷ Vgl. dazu SCHLIER (Anm. 2) 55 – 57; KREMER (Anm. 2) 191.

⁸ Vgl. SCHLIER (Anm. 2) 60 – 62; KASPER (Anm. 2) 181 – 188; KREMER (Anm. 2) 190 – 191.

Wie aus Eph 2, 5.6 und Kol 2, 12; 3, 1 hervorgeht, werden wir mit Christus lebendig gemacht, auferweckt und in den Himmel gesetzt. Das geschah anfanghaft in der Taufe (vgl. Röm 6, 3 – 10; Kol 2, 12). Getauft sein heißt, teilhaben an der Auferstehung Christi. Eine solche Teilhabe gewährt Heil.

Christus ist der Erstgeborene der Toten (Kol 1, 18; Apk 1, 5). Er wurde auferweckt als das Haupt des Leibes, dem die Christen als Glieder angehören, als der Stammvater der neuen Menschheit, deren Glieder ihm in der Auferstehung folgen werden. Er wurde auferweckt in einem herrlichen Leibe, dem unser armseliger Leib gleichgestaltet werden soll (vgl. 1 Kor 15, 20 – 23; Phil 3, 21). Die Auferstehung Christi ist Vorbild, Anfang, Grund und Unterpfand der allgemeinen leiblichen Auferstehung und damit des vollendeten Heiles.

Das Heil, das die Auferstehung Jesu eröffnet, besitzt universalen Charakter. Es ist für alle Menschen bestimmt. Das läßt sich daraus entnehmen, daß der Auferstandene und Erhöhte, dem alle Macht gegeben ist, den universalen Missionsauftrag gab (vgl. Mt 28, 18 – 20; Mk 16, 15.16) und dabei vom Heil, von der Rettung sprach: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet (Mk 16, 16a)“.

4. Die noetische (= erkenntnishafte)⁹ Bedeutung

Die Auferstehung Christi bildet einen Erkenntniszugang zu Christus. Sie stellte eine Quelle der urkirchlichen Christusverkündigung und Christologie dar. Die Christuspredigt und der Christusglaube in der Urkirche haben ihre Voraussetzungen schon beim vorösterlichen Jesus. Aber sie erhoben und entfalteten sich erst eigentlich nach und aufgrund der Auferstehung Christi. Zum vollen Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes kamen die Jünger erst nach den Osterereignissen. Die Auferstehung, die Erscheinungen des Auferstandenen und die Sendung des Hl. Geistes lieferten den Jüngern den Schlüssel zum vollen Verständnis Jesu. Einige Zeugnisse des NT beleuchten diesen Sachverhalt recht deutlich. Jesus hatte erklärt: „Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten.“ Die Zuhörer begriffen nicht, daß er den Tempel seines Leibes meinte. In Joh 2, 22 heißt es dann: „Als er daher von den Toten auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Worte, mit dem Jesus davon gesprochen hatte.“ Über den Einzug Jesu in Jerusalem schreibt der vierte Evangelist (Joh 12, 16): „Dies verstanden seine Jünger zunächst nicht; als aber

⁹ Vgl. KESSLER (Anm. 2) 318; 348; ferner: R. SCHNACKENBURG, Die Auferstehung Jesu Christi als Ausgangs- und Ansatzpunkt der ntl. Christologie, in: *Mysterium salutis* III/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 230 – 247; W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I. Düsseldorf 1981.

Jesus verherrlicht war, dachten sie daran, daß dies von ihm geschrieben war und daß sie ihm dies getan hatten.“ In der Perikope über die Verklärung Jesu werden die Apostel in Mk 9, 9 gemahnt, nichts davon zu sagen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Aus den zuerst zitierten Stellen (Joh 2, 22; 12, 16) ergibt sich auch, daß die Auferstehung Jesu ein neues christologisches Schriftverständnis ermöglichte, das für die urchristliche Christusverkündigung wichtig war. Dieses Thema bringt auch Lukas zur Sprache innerhalb der Perikope von den Emmaus-Jüngern (Lk 24, 25.27.32.45.46): Der Auferstandene erschließt den Sinn der Schrift des AT.

Kurzum: durch Ostern fiel für die Jünger neues Licht auf das vorösterliche Leben, das Schicksal am Kreuze, auf Person und Werk Jesu. Wer Jesus eigentlich und wirklich ist, wurde den Jüngern erst aufgrund der Auferstehung klar. Es ist nicht von ungefähr, daß in der urchristlichen Predigt, wie sie vor allem in der Apg ihren Niederschlag fand, die Würdenamen Jesu (Herr, Messias, Eckstein, Fürst, Heiland, Richter und Sohn) mit der Auferstehung Jesu in Zusammenhang gebracht werden (vgl. Apg 2, 36; 4, 11; 10, 42; 13, 13).

Aus dem Gesagten folgt: Die vier Evangelien, ja alle Schriften des NT, wurden im Lichte der Auferstehung Christi geschrieben. Von der Auferstehung her enthüllte sich den Aposteln und Evangelisten die volle Wahrheit der Worte und Taten Jesu, der Person und des Schicksals, insbesondere des Kreuzestodes Jesu. Die Auferstehung bildet, das wird deutlich, die Mitte der gesamten Schrift, des AT, weil der Auferstandene den Sinn des AT erschließt, und des NT, weil dieses im Lichte der Auferstehung Christi verfaßt wurde. Die Auferstehung Jesu erweist sich also als ein entscheidender Ausgangs- und Ansatzpunkt der ntl. Christusverkündigung und des ntl. Christusb Glaubens.

5. Die ekklesiale Bedeutung

Gemeint ist die Bedeutung der Auferstehung Christi für die Kirche. Die Auferstehung Christi begründete die ntl. Kirche, und zwar in ihrem Werden, in ihrer Universalität, in ihren Grundfunktionen und in ihrem Bestand. Diese vier Aspekte der ekklesialen Bedeutung der Auferstehung Jesu seien kurz erläutert. Das Werden der Kirche hängt entscheidend mit der Auferstehung Jesu zusammen. Wäre Christus nicht auferstanden, gäbe es keine Kirche. Die Anfänge der Kirche reichen gewiß schon in das irdische Leben Jesu zurück. Das zeigen z. B. die Berufung der Zwölf, die Verleihung des Namens Kepha an Simon und die Stiftung der Eucharistie unmittelbar vor dem Kreuzestod. Aber die eigentliche Geburt der Kirche erfolgte durch den Tod und die Auferstehung Christi. Aufgrund der Erscheinungen des Auferstandenen haben sich die Jünger wieder gesammelt, neue Gläubige hinzugewonnen und sich als Kirche Christi

verstanden¹⁰. Für Petrus, Jakobus, Paulus, für die Zwölf und die Apostel besaßen die Erscheinungen des Auferstandenen den Charakter der Indienstnahme¹¹. Der Auferstandene ergriff (vgl. Phil 3, 12), berief und sandte sie. Das war ein entscheidender Ursprung der Kirche.

Auch die Universalität der ntl. Kirche gründet in der Auferstehung Christi¹². Daß die ntl. Kirche nicht nur das alte Israel umfaßt, sondern universal auf alle Völker ausgerichtet ist, hängt entscheidend mit der Erhöhung Christi zusammen. Das erhellt aus Mt 28, 18 – 20 und den Parallelen (Mk 16, 15; Lk 24, 47; Apg 1, 8). Der Auferstandene hat alle Gewalt im Himmel und auf der Erde. Er ist im Vollbesitz der das All umfassenden Herrschermacht Gottes. Deshalb kann er den umfassenden Missions- und Taufbefehl geben: Macht zu Jüngern alle Völker und taufte sie! Die Auferstehung und Erhöhung Jesu begründeten die Besitzergreifung der ganzen Welt, die Herrschaft über alle Völker durch den Messias. Sie ermöglichten damit die Missionierung der Heiden. Eine Voraussetzung der Heidenmission und damit der universalen Ausrichtung der Kirche war die Auferstehung Christi. Diese entschränkte die Herrschaft Jesu Christi über alle Völker der Erde. Die Herrschaft des Auferstandenen beschränkt und erstreckt sich nicht nur auf das alte Volk Israel, sondern auf alle Völker und Zungen. Nach Phil 2, 11 soll jede Zunge von dem erniedrigten und erhöhten Christus bekennen: Herr ist Jesus Christus. Durch die Auferstehung Christi entstand eine neue heilsgeschichtliche Situation. Diese ist bestimmt durch die Einbeziehung aller Völker, also auch der nichtjüdischen Heidenvölker, in den Missionsauftrag des Auferstandenen an die Apostel und damit an die Kirche.

Nicht nur das Werden und die Universalität, sondern auch die Grundfunktionen der Kirche müssen von der Auferstehung Christi her betrachtet werden. Die Grundfunktionen der Kirche sind Wort und Sakrament, d. h. die Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente. Diese Grundfunktionen der Kirche gehen auf den Auferstandenen zurück. Das zeigen vor allem die Ostererzählungen der vier Evangelien und der Apostelgeschichte. Sie enthalten nämlich ekklesiologische Auftragsworte¹³, also Worte des

¹⁰ Vgl. SCHNACKENBURG (Anm. 2) 230.

¹¹ Zu dieser Formulierung vgl. K. LEHMANN, Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen, in: Wort Gottes in der Zeit. FS für K. H. Schelkle, hrsg. von H. FELD – J. NOLTE, Düsseldorf 1973, 373 – 375.

¹² Vgl. dazu besonders A. VÖGTLE, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18 – 20, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 253 – 272; ders., Was Ostern bedeutet. Meditationen zu Mt 28, 16 – 20. Freiburg 1976; H. SCHLIER, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg-Basel-Wien 1972, 98 – 103.

¹³ Vgl. dazu A. VÖGTLE, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien (Anm. 12) 243 – 252.

Auferstandenen, die für die Kirche wichtige Aufträge enthalten. Diese Aufträge beziehen sich auf die Predigt und auf die Sakramente, obgleich ausdrücklich nur allgemein die Sündenvergebung und die Taufe erwähnt werden (vgl. Mt 28, 18 – 20; Mk 16, 15.16; Lk 24, 47; Apg 1, 4 – 8; Joh 20, 21 – 23; 21, 15 – 17).

Auch Paulus erhielt vom Auferstandenen einen ekklesiologischen Auftrag, nämlich den Auftrag, die Botschaft von Christus unter den Heiden zu verkünden (vgl. besonders Gal 1, 16). Damit steht in Einklang, was schon bemerkt wurde, daß für Paulus sowie für Petrus und Jakobus, für die Zwölf und alle Apostel (vgl. 1 Kor 15, 3 – 8) die Erscheinungen des Auferstandenen Berufungs- und Sendungscharakter besaßen. Der Auferstandene berief und sandte sie zur Verkündigung und zur Sakramentenspendung.

Angesichts der Tatsache, daß sich die ekklesiologischen Auftragsworte des Auferstandenen an einzelne Personen oder an bestimmte Personengruppen richten, sollte man nicht, wie das heute in der Diskussion um das kirchliche Amt manchmal geschieht, allzu unbekümmert erklären, die Verkündigung und die Spendung der Sakramente (z. B. Vorsitz bei der Eucharistiefeyer und Lossprechung) seien grundsätzlich allen Gliedern der Kirche unterschiedslos übertragen.

Paulus stellt in 1 Kor 15, 14 fest: Ist Christus nicht auferstanden, dann ist leer unsere Predigt. Ohne die Auferstehung Christi wäre die Predigt leer, d. h. ohne Legitimation und ohne Inhalt. Der Auferstandene legitimiert die Predigt. Er ist Ursprung und Grund der Predigt in der Kirche. Er ist zugleich der Inhalt der Predigt. Er wird gepredigt. Er ist auch in der Predigt gegenwärtig. Gemäß 1 Kor 15, 3 bilden Tod und Auferstehung Christi die Hauptsache und das Wichtigste der Predigt. Wer nicht verkündigt, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist und daß er am dritten Tag auferweckt worden ist, predigt das Wichtigste nicht.

Auch die Sakramente der Kirche wären ohne die Auferstehung Christi leer. In den Sakramenten wirkt nämlich der Auferstandene. Tod und Auferstehung Christi werden in den Sakramenten wirksam. Das bezeugt das NT deutlich für die Taufe und die Eucharistie. Nach Röm 6, 3 – 10 und Kol 2, 12 wird in der Taufe der Mensch mit Christus geistigerweise begraben und zu einem neuen Leben auferweckt. Gemäß 1 Kor 11, 26 vollzieht sich im Herrenmahl das sakramentale Gedächtnis des Todes und damit auch der Auferstehung Christi. Auf den Ruf des Priesters in der Messe: Geheimnis des Glaubens!, antwortet die versammelte Gemeinde: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.

Tod und Auferstehung Christi verleihen den Grundfunktionen der Kirche, dem Wort und den Sakramenten, die Legitimation, den Hauptinhalt und die

Kraft. Wäre Christus nicht auferstanden, fehlten der Kirche ihre Grundfunktionen.

Schließlich hängt der Bestand der Kirche entscheidend mit der Auferstehung Christi zusammen. Wäre Christus nicht auferstanden, hätte die Kirche keinen Bestand. Diesen Bestand garantiert nämlich das Bleiben des auferstandenen Christus mit der Kirche. Der Auferstandene gab die Verheißung: Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt (Mt 28, 20).

Dieses Mitsein des Auferstandenen mit der Kirche verwirklicht sich durch den Hl. Geist. Die johanneischen Parakletsprüche¹⁴ zeigen, daß der Paraklet für immer mit, bei und in der Kirche sein wird (vgl. Joh 14, 16.17), und daß er in der Kirche bestimmte Funktionen ausübt: lehren, bezeugen, erinnern, einführen, überführen usw.

In unserem Zusammenhang kommt es auf das Verhältnis des Hl. Geistes zum Auferstandenen an. Die Auferstehung ermöglichte die Sendung des Hl. Geistes in die Kirche. Nach Joh 20, 22 ist es der Auferstandene, der den Jüngern den Hl. Geist schenkt mit den Worten: „Empfanget den Hl. Geist!“ In Joh 7, 39 heißt es: Noch war der Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war, d. h. weil Jesus noch nicht gestorben und auferstanden war. Die Verherrlichung Jesu war die Voraussetzung für das Kommen des Hl. Geistes. Die Perikope über das Pfingstfest (Apg 2) will hauptsächlich verkünden: nach der Auferstehung und Himmelfahrt Christi erfolgte die Sendung des Hl. Geistes, wie es der Auferstandene selbst verheißen hatte (vgl. Lk 24, 49; Apg 1, 4). Petrus betonte in seiner Pfingstpredigt, der zur Rechten Gottes Erhöhte habe den Hl. Geist ausgegossen (vgl. Apg 2, 33).

Durch den von ihm geschenkten Hl. Geist ist der Auferstandene in der Kirche wirksam. Der Hl. Geist ist die Macht, durch die und in der Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, auf Erden gegenwärtig ist. „Der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3, 17)^{14a}. Der auferstandene Herr ist dort anwesend und wirksam, wo der Geist ist und wirkt. Die Kirche hat also Bestand, weil der Auferstandene durch den Hl. Geist dauernd bei der Kirche bleibt.

6. Die liturgische Bedeutung

Die Liturgie der Kirche ist österlich geprägt. Vier Gesichtspunkte seien kurz angedeutet. Erstens bestimmt die Auferstehung Christi den Gottesdienst der Kirche, namentlich die Sakramente, insbesondere Taufe und Eucharistie. Durch die Taufe werden die Menschen in das Pascha-Mysterium eingefügt. Die Eucharistiefeier, der zentrale Gottesdienst der Kirche, stellt das sakramentale

¹⁴ Vgl. dazu F. MUSSNER, Praesentia salutis, Düsseldorf 1967, 146 – 158.

^{14a} Vgl. dazu z. B. Y. CONGAR, Der Heilige Geist, Freiburg-Basel-Wien 1982, 166/167.

Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi dar. In allen Sakramenten sind Tod und Auferstehung Christi wirksam. Das wurde bei den Darlegungen über die ekklesiale Bedeutung der Auferstehung Christi (die Grundfunktionen der Kirche) bereits herausgestellt. Zweitens ist in allen Gottesdiensten und Gebeten der Auferstandene der Fürsprecher beim Vater (vgl. Röm 8, 34; Hebr 9, 24). Deshalb enden die liturgischen Gebete an Gott den Vater mit dem Hinweis auf den Mittler Jesus Christus (durch Christus, unseren Herrn, d. h. den Auferstandenen). Es gibt aber auch das Gebet an den Auferstandenen gemäß dem urkirchlichen Ruf: Unser Herr, komm! (1 Kor 16, 22; Apk 22, 20). Drittens bestimmt die Auferstehung Christi das höchste Fest der Christenheit. Ostern bildet die zentrierende Mitte des ganzen liturgischen Jahres. Viertens bestimmt die Auferstehung Christi den heiligen Tag der Christenheit. Jeder Sonntag ist ein kleines Ostern. Die Auferstehung Christi prägt auch die Namen des Sonntags. Der Sonntag ist der „Tag des Herrn“ (Apk 1, 10), d. h. des auferstandenen Herrn. Der heilige Tag der Christen ist der „Tag der Sonne“. Die Sonne ist Christus. Die aufgehende Sonne ist ein Bild des aufstehenden Christus. Der Sonntag ist der „Auferstehungstag“, der Tag der Auferstehung Christi. Der Sonntag ist der „achte Tag“. Der Sabbat wurde durch den Sonntag überwunden. „Der Sonntag führt über den Sabbat hinaus: Gott hat am siebten Tag vom Werk der Schöpfung geruht, aber am Sonntag, in der Auferstehung Christi, hat er sein Werk weitergeführt und hat die neue Schöpfung begründet. Auch der Gedanke an die Ruhe der Endzeit, der auch außerhalb der Kirche mit der Achtszahl verbunden worden war, klang in der Benennung mit; die Endzeit hatte ja mit der Auferstehung schon begonnen.“¹⁵

7. Die existentiell-praktische Bedeutung

Alles bisher Gesagte hat eine existentielle Note, betrifft den christlichen Daseinsvollzug. Die christliche Existenz vollzieht sich hauptsächlich durch Glauben, Hoffnung und Liebe. Diese drei bilden die Grundhaltungen des Christen. Sie werden alle durch die Auferstehung Christi entscheidend geprägt und bestimmt. Drei Leitsätze können das verdeutlichen.

7.1 Die Auferstehung Christi bestimmt den Christlichen Glauben

Ohne die Auferweckung Jesu wäre der christliche Glaube leer (vgl. 1 Kor 15, 14). Er hätte keinen Inhalt. Der gekreuzigte und auferstandene Christus bildet die Mitte und das Zentrum des christlichen Glaubens. Der Christ schaut in seinem Glauben hauptsächlich auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus (vgl. nochmals 1 Kor 15, 3 – 8). Die Auferstehung Christi nicht glauben hieße, die Hauptsache nicht glauben. Die Auferstehung Christi gibt

¹⁵ J. A. JUNGMANN, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck-Wien-München ²1957, 260.

dem Glauben den entscheidenden Inhalt. Der Glaube äußert sich in Anrufung und Gebet. Zum christlichen Glauben gehört folglich die Anrufung des Auferstandenen und das Gebet zum Auferstandenen. Wie schon dargelegt, war der urkirchliche Ruf: Unser Herr, komm! (1 Kor 16, 22; vgl. auch Apk 22, 20) eine Anrufung des auferstandenen Herrn. Wenn Paulus in Röm 10, 14 schreibt: Wie sollen sie anrufen, an den sie nicht glauben, dann denkt er an das Anrufen des Herrn, also des Auferstandenen.

Der Christ blickt im Glauben nach oben, zu dem auferweckten und erhöhten Herrn. Er besitzt zu ihm ein unmittelbares Verhältnis des Vertrauens, der Liebe und der Anbetung. Er ruft ihn an, er betet zu ihm, er hört ihn, wenn das Wort der Hl. Schrift im Gottesdienst verlesen wird¹⁶, er begegnet ihm, wenn er ein Sakrament empfängt. Der Christ lebt aus der lebendigen Verbindung mit dem Auferstandenen.

Indem der Christ im Glauben auf den erhöhten Christus schaut, sieht er in ihm nicht bloß einen nicht mehr auf Erden lebenden Menschen, sondern auch und vor allem den Herrn, der jetzt und hier wirkt und sich als lebendig erweist. Wer an den Auferstandenen glaubt, sieht in ihm den, wenn auch unsichtbar, gegenwärtigen Christus. Dieser Blick auf den Gegenwärtigen schließt den Blick auf den Gekommenen und den Kommenden ein. Der Glaube findet im Auferstandenen den gekommenen Christus, d. h. den irdischen und gekreuzigten Christus, und er findet den Kommenden, d. h. den Herrn, der wiederkommen wird. Er findet den irdischen und gekreuzigten Jesus. Denn der Auferstandene ist der irdische und gekreuzigte Christus. Durch die Auferstehung wurde dem irdischen und gekreuzigten Christus die Vollendung und Endgültigkeit bei und vor Gott zuteil. Der Auferstandene ist der, dessen früheres irdisches Leben und Sterben vollendet wurde und in und vor Gott ewige und bleibende Wirklichkeit gefunden hat¹⁷. Der Glaube findet im Auferstandenen ferner den Kommenden. Der Auferstandene ist der Kommende. Nach 1 Thess 1, 10 erwarten wir den Sohn Gottes vom Himmel her, den er auferweckte von den Toten. An den Auferstandenen glauben heißt also, Christus in dreifacher Hinsicht sehen, primär und zuerst als den, wenn auch unsichtbar, Gegenwärtigen, sodann als den Gekommenen und als den Kommenden. Der Auferstandene ist der, der ist, der war und der kommen wird (vgl. Apk 1, 8; 48; 11, 17).

7.2 Die Auferstehung Christi bestimmt die christliche Hoffnung

Im einzelnen lassen sich hier drei Aussagen machen.

¹⁶ Vgl. Sacrosanctum Concilium 7,1.

¹⁷ Vgl. dazu K. RAHNER, Über die Spiritualität des Osterglaubens, in: Rahner XII, 335 – 343.

7.2.1 Die Auferstehung Christi begründet die Hoffnung auf das Walten Gottes im menschlichen Schicksal.

In den Christuspredigten der Apg scheint die Josefsformel durch¹⁸. Diese ist das Wort des atl. Josef nach dem Tod des alten Vaters Jakob an seine Brüder: „Ihr habt zwar Böses wider mich gedacht, Gott aber hat es zum Guten gedacht“ (Gen 50, 20). Gott ist so groß und mächtig, daß er selbst das böse Tun der Menschen zum Guten führen kann. Er hat die Feindseligkeit der Brüder und ihr böses Handeln an Josef wunderbar in den Plan seiner Vorsehung eingefügt und so gelenkt, daß für Josef und für die Brüder alles sich zum Guten wandte¹⁹. Ähnliches geschah im Schicksal Jesu. Die jüdischen Führer haben ihm Böses angetan und ihn der Kreuzigung ausgeliefert. Gott aber hat ihn auferweckt und erhöht (vgl. besonders Apg 3, 15). Gott fügte das böse Tun der jüdischen Führer in seinen Plan ein und lenkte durch die Auferweckung Jesu alles so, daß es für Jesus selbst und für alle Menschen zum Guten und zum Heil wurde.

Dieses wunderbare Walten Gottes im Schicksal Jesu, das im Schicksal des atl. Josef vorgebildet war, befreit und entlastet den Christen. Es gibt ihm Gelassenheit, selbst dann, wenn er um sich herum und bei sich selbst die Sünde erfährt, oder wenn andere oder ihn selbst das Leid mit solcher Wucht trifft, daß die Verzweiflung zur Versuchung wird. Im Anblick des doppelten Lebensausganges Jesu und des darin sich zeigenden Waltens Gottes kann der Christ in allen leidvollen Situationen das Vertrauen auf Gottes Macht und Weisheit bewahren. Gott kann Sünde und Leid seiner Vorsehung dienstbar machen.

Im Schicksal Josefs und Jesu wird deutlich, daß Gott die Seinen nie endgültig preisgibt. Dasselbe ergibt sich aus der Interpretation des dritten Tages als des Tages der Wende zum Heil²⁰. Wer an die Auferstehung Christi glaubt, darf hoffen, daß Gott die Gerechten niemals für immer der Not und dem Leid überläßt. Am dritten Tag erfolgt die Wende zum Heil.

Die Hoffnung auf das Walten Gottes erfüllt den Christen mit Gelassenheit, Zuversicht und Mut. Er weiß, daß Gott sein Leben trägt, auch dann, wenn alles in seinen Händen zerbricht, wenn menschliches Mühen hilflos wird, wenn er einsam und seiner Schaffenskraft beraubt wird²¹. Die Auferstehung Christi begründet den christlichen Lebensmut.

7.2.2 Die Auferstehung Christi begründet die Hoffnung auf die ganzheitliche Vollendung des Menschen.

¹⁸ Vgl. dazu J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 171981, 56.

¹⁹ Vgl. H. JUNKER, Das Buch Genesis, in: Echter-Bibel AT I, Würzburg 1965, 160.

²⁰ Vgl. K. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (QD 38). Freiburg 21969.

²¹ Vgl. F. COURTH, Gerechtfertigt von Gott – frei für das Leben. Aspekte der neueren systematischen Theologie zur Rechtfertigungslehre, TThZ 83 (1974) 96.

Es geht hier um die Hoffnung auf die eigene Auferstehung. Der Mensch erfährt sein Dasein als Einheit und Ganzheit²². Er erlebt sich selbst als einer. Er kann zwar bei sich unterscheiden zwischen der geistigen Seele und dem Leib. Aber er kann sich nicht in zwei Teile trennen oder spalten. Er kann seine menschliche Wirklichkeit nicht aufteilen in einen immer schon gültigen „Geist“ und eine bloß vorläufige „Leiblichkeit“. Der Mensch erfährt sich als einer. Aufgrund dieser erfahrenen Einheit ist der Mensch angelegt und ausgerichtet auf eine ganzheitliche Vollendung seines ganzen leibseelischen Daseins. In der Mitte seiner Existenz verlangt der Mensch nach einem mit Seele und Leib endgültig geretteten Dasein. Im Menschen lebt eine Sehnsucht, wenn auch nicht immer bewußt, nach einem besseren Leben als das, was er aus Erfahrung kennt, nach einem todfreien Leben auch für den Leib, nach einer menschlichen Daseinsweise, die völlig überlegen ist den Bedingungen dieser dem Tod und dem Untergang geweihten Welt. Ein solches Verlangen nach einer ganzheitlichen Vollendung und damit nach einer Zukunft für die ganze leibseelische Existenz meldet sich dann vor allem in der Frage nach dem Sinn des Todes, nach dem Jenseits des Todes, nach der Möglichkeit, die Grenze des Todes zu überschreiten und den Kerker der Vergänglichkeit aufzusprenken.

Dieses Sehnen des Menschen nach einer Zukunft für Seele und Leib fand eine Erfüllung in der Auferstehung Christi. Denn in Jesus von Nazareth gibt es einen Menschen, der in die Vollendung seines ganzen Menschseins eingetreten ist, dessen menschliche Existenz in ein todfreies Leben auch für den Leib eingegangen ist, für den der Kerker der Vergänglichkeit aufgesprengt ist. Der Auferstandene ist für immer dem Tode entrissen. Seine Auferstehung bedeutete nicht die Rückkehr in dieses irdische Leben – dann wäre sie für unsere Existenz im Grunde uninteressant und belanglos –, sie bedeutete vielmehr die radikale Verwandlung in ein todfreies Leben, das wir aus unserer Erfahrung nicht kennen. Christus hat die Endgültigkeit seines ganzen menschlichen Daseins erlangt. Er ist als Ganzer vollendet.

Christus ist der Erstgeborene der Toten (vgl. Kol 1, 18; Apk 1, 5). Er erlangte die ganzmenschliche Vollendung als Erster, dem wir alle folgen sollen. In ihm hat sich der Menschheit eine neue Zukunft eröffnet, nämlich die Zukunft eines todfreien Lebens in ganzmenschlicher Vollendung. Damit erhielt das menschliche Sehnen nach der Vollendung des ganzen menschlichen Daseins die Gewißheit der Hoffnung, die erfüllt wird. Der Christ als Ganzer besitzt eine Zukunft, die im auferstandenen Christus schon begonnen hat.

²² Vgl. zu folgendem die Überlegungen von K. RAHNER, z. B. Ostererfahrung, in: Rahner VII, 163 – 165; Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, in: Rahner IX, 219 – 226; Grundlinien einer systematischen Christologie, in: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg-Basel-Wien 1972, 38 – 40; Grundkurs des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien ¹²1982, 264 – 269.

Viel tiefer und existentieller als das moderne innerweltliche Zukunfts-
pathos kann der Christ im Anblick der Auferstehung Jesu seiner ganzmensch-
lichen Zukunft entgegengehen. Mehr als es die bloße Unsterblichkeit der Seele
besagt, eröffnet sich dem Christen ein Jenseits des Todes. Darin liegt für den
Menschen eine Befreiung, nämlich die Befreiung von einer bloß begrenzten
Sinnerfüllung seines Lebens (z. B. durch den Beruf, durch den Genuß dieses
irdischen Lebens). Vor allem wird der Christ aber auch befreit von der
Sinnverkehrung des menschlichen Lebens. Der Sinn des menschlichen Lebens
wird verkehrt, wenn Dinge verabsolutiert werden, die dem Menschen nur
begrenzte Erfüllung bieten können wie der Einsatz im Beruf, der Kampf für eine
Idee, der Genuß der irdischen Güter. Die Auferstehung Christi, die dem
Menschen eine ganzheitliche Vollendung durch Gott jenseits des Todes
eröffnet, befreit von den uralten Götzen der Menschheit: Besitzgier und
Machtstreben, Leistungsdruck und Resignation, Egoismus und Wollust²³. Die
Auferstehung befreit von all dem, indem sie die christliche Gelassenheit
schenkt, die sich aus der Hoffnung auf eine ganzmenschliche Vollendung nährt.
Diese braucht der Mensch nicht selbst zu schaffen, sie wird ihm vielmehr
geschenkt. Eine solche Gelassenheit paart sich mit dem nie sinkenden
Lebensmut. Christ sein bedeutet, eine ganzmenschliche Zukunft haben. Die
darin liegende Hoffnung gewährt Zuversicht.

Es gehört dazu eine neue Art des Zugehens auf das Sterben²⁴. Durch die
Auferstehung Christi wurde dem Christen eine neue Art der Todeserfahrung
zugänglich gemacht. Im Glauben an den Auferstandenen kann der Christ in
Gott hinein sterben. Wie Christus durch die Auferstehung in Gott hinein starb,
d. h. zu einem todfreien Leben bei Gott, so kann der Christ in Gott hinein
sterben, d. h. in das Leben hineinsterven, wenn er in Glauben, Hoffnung und
Vertrauen sich dem gekreuzigten und auferstandenen Christus anheimgibt. In
einem solchen Sterben reift der Mensch zu dem vollen und endgültigen Leben,
nämlich zu dem Auferstehungsleben.

7.2.3 Die Auferstehung Christi begründet die Hoffnung auf die Zukunft und
die Gerechtigkeit auch für die Toten²⁵.

Dieser Gedanke ist im vorherigen enthalten. Er soll aber besonders
herausgestellt werden. Viele erhoffen eine innerweltliche Zukunft, eine bessere
Zukunft, die sich aus innerweltlichen Kräften durch menschliche Anstrengun-
gen erreichen läßt. Eine solche Zukunft ist z. B. die klassenlose Gesellschaft.

²³ Vgl. dazu COURTH (Anm. 21) 95/96..

²⁴ Vgl. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969, 499/500; ders., *Der Glaube der Kirche IV/1*, St. Ottilien 1980, 255.

²⁵ Vgl. dazu *Unsere Hoffnung I*, 3, in: *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung Offizielle Gesamtausgabe I*. Freiburg-Basel-Wien 1982, 90 – 92.

Aber eine bloß innerweltliche Zukunft ist nur für die Lebenden, für die, die dann, wenn die erhoffte Zukunft Wirklichkeit wird, noch leben. Diejenigen, die dann tot sind, bleiben ohne Hoffnung und ohne Zukunft. Demgegenüber spricht die christliche Hoffnung auf die persönliche Auferstehung von einer Zukunft auch für die Toten. Sie erhofft eine Zukunft für alle, für die Lebenden und die Toten. Sie erhofft damit zugleich die Gerechtigkeit für die Toten. Manche betrachten die Frage nach dem Leben der Toten als müßig und sinnlos. Damit übergehen sie zugleich die Frage nach dem Sinn der Leiden, die den Verstorbenen während ihres Lebens widerfahren sind. Wer den Toten keine Zukunft jenseits des Todes gibt, der gesteht damit ein, daß die Leiden der Verstorbenen letztlich sinnlos waren. Die christliche Hoffnung dagegen lehrt: es gibt die Auferstehung. Sie eröffnet allen eine Zukunft jenseits des Todes, den Lebenden und den Toten. Sie gewährleistet, daß allen Gerechtigkeit widerfährt und daß die Leiden der Toten nicht sinnlos waren. In der Auferstehung wird sich die Gerechtigkeit Gottes offenbaren. Es wird sich die Sehnsucht der Menschen erfüllen, daß der Mörder nicht endgültig über sein Opfer triumphieren möge, daß also dem Opfer von Gott ein gerechter Ausgleich zuteil wird.

7.3 Die Auferstehung Christi bestimmt die christliche Liebe

Diese These läßt sich zweifach erläutern. Zunächst gilt: Die Auferstehung Christi ermutigt zur Liebe. Sie läßt nämlich zwei Aspekte der Liebe besonders erkennen. Der erste ist: Die Liebe ist stärker als der Tod²⁶. Gemeint ist die Liebe Gottes, näherhin die Liebe Gottes, des Vaters, und die Liebe Christi. Der göttliche Vater, der im Schicksal Jesu waltete, gab in seiner Liebe Jesus nicht endgültig dem Tod preis, sondern errettete ihn durch die Auferweckung aus der Gewalt des Todes und schenkte ihm ein todfreies Leben. Die Liebe des Vaters war also stärker als der Kreuzestod Jesu. Das Gleiche läßt sich von der Liebe Christi sagen. Christus starb am Kreuze aus Liebe, aus Liebe zum himmlischen Vater und aus Liebe zu den Menschen. Er war bereit, das Leben zurückzustellen hinter der Liebe und um der Liebe willen. Seine Liebe war mehr als das bloße Leben. Deshalb wurde sie auch mehr als der Tod, d. h. sie wurde stärker als der Tod. Weil Jesu Liebe stärker war als das Leben, konnte sie auch stärker sein als der Tod. Die Frucht der Liebe Jesu war die Überwältigung des Todes in der Auferstehung. Diese die Macht des Todes überwindende Liebe Jesu, die mit der Liebe des himmlischen Vaters im Bunde stand, ermutigt den Christen zur Liebe, dazu den Wert der Liebe über alles zu stellen. Zwar bleiben die Liebe Gottes, des Vaters, und die Liebe Christi für uns letztlich unnachahmbar. Aber sie motivieren uns zur Liebe. Diese bildet zudem den Maßstab des Gerichtes

²⁶ Vgl. dazu J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 11970, 249 – 257.

(vgl. Mt 25, 31 – 46). Die Liebe ist stärker als der Tod, bedeutet folglich auch: Die Liebe, die wir in unserem irdischen Leben geübt haben, wird mit uns gehen über die Grenze des Todes und wird um des Todes und der Auferstehung Christi willen bewirken, daß wir im Gericht des auferstandenen Menschensohnes bestehen können. Nach Apk 14, 13 sollen die Toten ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Taten gehen mit ihnen. Gemeint sind die Taten der Liebe. Das führt zu dem zweiten Aspekt der Liebe, der sich an der Auferstehung Christi zeigt. Liebe findet Anerkennung und hat Bestand²⁷. Jesu irdisches Dasein bis ans Kreuz einschließlich war ein Dasein der Liebe, seine Existenz war eine Pro-Existenz, ein liebendes Dasein für die anderen und für den Anderen (Gott). Diese Liebe fand ihre Anerkennung und Bestätigung durch Gott in der Auferweckung und Erhöhung Christi. Dadurch, daß Gott Jesus von den Toten auferweckte, bestätigte und anerkannte er alles, was Jesus aus Liebe gesagt und getan hat. Auf diese Weise erhielt die Liebe Christi Bestand. Sie blieb (vgl. 1 Kor 13, 13)²⁸. Sie ging nicht mit seinem Tod unter. Was Gott bestätigt, hat Bestand und bleibt. „Hält das Werk stand, das einer baute, wird er Lohn empfangen“ (1 Kor 3, 14). Das Werk Jesu hielt stand. Das erkennt man daran, daß Gott es bestätigte durch die Auferstehung Jesu. Gott aber hat es anerkannt und bestätigt, weil es ein Werk der Liebe war.

Die Auferstehung Jesu, in der Jesu Liebe bleibende Anerkennung fand, ermutigt den Christen zur Liebe. Denn er wird sich bewußt, daß die Liebe wirklich einen Sinn hat. Was Bestand hat, hat Sinn. Wenn aber die Liebe Sinn hat, dann hat das Leben Sinn. Müßte man dagegen am Sinn der Liebe zweifeln, dann müßte man am Sinn des Lebens zweifeln. Die Auferstehung Christi ermutigt deshalb zu einem Leben der Liebe, und sie bewahrt vor der Sinnlosigkeit des Lebens.

Die Auferstehung Christi ermutigt aber nicht nur zur Liebe, sie befreit auch zur Liebe²⁹. Das ergibt sich schon aus den bisherigen Ausführungen. Hier tritt jedoch ein neuer Gesichtspunkt hinzu. In der Auferstehung Christi gründet die Hoffnung auf die eigene Auferstehung. Diese Hoffnung auf die eigene Auferstehung befreit zur Nächstenliebe. Denn sie umfaßt die Hoffnung auf eine Zukunft jenseits des Todes. Der Christ, in dem diese Hoffnung lebt, weiß, daß mit dem Tode nicht alles aus ist, daß das irdische Leben nicht ein Ende, sondern ein Ziel hat. Er braucht sich deshalb nicht krampfhaft und egoistisch an dieses irdische Leben zu klammern und bloß der Selbstbehauptung zu leben. Er wird vielmehr von sich selbst frei und kann sich in Liebe dem Nächsten zuwenden, der seine Hilfe braucht. Er vergißt nämlich nicht, daß es noch eine Zukunft

²⁷ Vgl. KASPER (Anm. 2) 183; W. KASPER/J. MOLTSMANN, *Jesus ja – Kirche nein?*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 33/34.

²⁸ Vgl. *Gaudium et spes* 39, 1: *manente caritate eiusque opere.*

²⁹ Vgl. dazu *Unsere Hoffnung* I, 3 (Anm. 25).

nach dem Tode gibt. Wer keine Hoffnung auf eine Zukunft jenseits des Todes hat, steht in der Gefahr, daß er sich krampfhaft an dieses Leben klammert, egoistisch sich selbst behauptet und auf diese Weise den Nächsten sich selbst überläßt. Wer dagegen in seiner Hoffnung über die Grenze des Todes hinausschaut, wird frei von sich selbst, frei von dem egoistischen Sich-Klammern an dieses irdische Dasein und damit frei für den Dienst am Nächsten. Es bleibt also dabei: Die Auferstehung Christi, die die Hoffnung auf die eigene Auferstehung eröffnet, befreit zur Nächstenliebe und damit allgemein zum irdischen Einsatz für eine menschlichere Welt³⁰.

Wer sich die vielfältige Bedeutung der Auferstehung Christi klarmacht, wie das im Vorhergehenden skizzenhaft versucht wurde, wird zu dem Urteil kommen, daß die eingangs erwähnte Bischofs-Sondersynode gut beraten war, als sie anregte, das Ostergeheimnis neu zu bedenken. Die Theologie kann von der Auferstehung Christi gar nicht genug reden. De Christo resuscitato numquam satis!

³⁰ Vgl. dazu auch Gaudium et spes 38.

Wie wird ein Existential übernatürlich?

Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*

Zum Begriff des „übernatürlichen Existentials“ (ü. E.) haben so viele gescheiterte Leute als ich etwas gesagt, daß ich mich nur mit einigem Herzklopfen an ein solches Thema wage. Auf der anderen Seite ist das ü. E. inzwischen beinahe in den Kreis der „prima principia“ der Theologie avanciert, und bei „ersten Prinzipien“ tut man gut daran, sie hin und wieder einmal zu überdenken.

Auf die Gefahr hin, daß ich an einem Ort, der so eng mit dem Namen Martin Heideggers verbunden ist, Eulen nach Athen trage, möchte ich zunächst kurz umreißen, was das Wort „Existential“ nach der Bestimmung seines Schöpfers bedeutet.

1. Zum Begriff „Existential“

Der Begriff „Existential“ wurde (in der Schreibweise „Existenzial“) von M. Heidegger in „Sein und Zeit“ zur Unterscheidung der Grundbestimmungen menschlicher Existenz von den Kategorien der als vorhanden vorgestellten Seienden im Sinne des Aristoteles eingeführt. Der Mensch, als Dasein verstanden, „ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [. . .] *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.* [. . .] Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“¹

Den Terminus „Existenzial“ führt Heidegger bei der Klärung des „In-der-Welt-seins“ als Grundverfassung des Daseins ein (§ 12). Hier hebt er zunächst das „In-Sein“ des Daseins von dem „Sein-in . . .“ im Bereich des Vorhandenen ab. Das „Sein-in . . .“ der Dinge wird aristotelisch unter der Kategorie des „Wo?“ begriffen. So ist z. B. die „Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität“ (usw. bis zu „im Weltraum“).² Ein solches „in“ ist im Begriff des „In-der-Welt-seins“ nicht gemeint. Das In-Sein des Daseins bedeutet vielmehr „vertraut sein mit“, und in diesem Sinne nennt Heidegger es ein

* Antrittsvorlesung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. vom 4. Juni 1985.

¹ Sein und Zeit, § 4, 10. Aufl. Tübingen 1963, 12.

² Vgl. ebd. 54.

„Existenzial“.³ Von hierher werden dann weitere Existenziale aufgewiesen. Das In-Sein läßt sich z. B. weiter auslegen in ein „Sein bei“ der Welt und ein „Besorgen“, in dem es letztlich nicht um Dinge geht, sondern eben um das Sein des Daseins selbst. So ist angemessener vom Existential der „Sorge“ zu sprechen.⁴

2. Der frühe anthropologische Ansatz Rahners

Wie eng Rahner sich der skizzierten Analytik des Daseins anschließt, zeigt schon der Titel seines (ursprünglich als philosophische Dissertation konzipierten und 1936 abgeschlossenen) Werkes „Geist in Welt“, das 1939 in erster Auflage erschien. In diesem Buch wird der thomistische Leitgedanke der „conversio ad phantasmata“ im Sinne des Heideggerschen „In-der-Welt-seins“ aufgenommen, dieses aber zugleich – im Anschluß an den philosophischen Ansatz von Joseph Maréchal – als ein Gottesverhältnis ausgelegt.

In einer 1941 – unter dem Titel „Hörer des Wortes“ (HdW) – veröffentlichten Vortragsreihe von 1937 legt Rahner dieses Gottesverhältnis weiter aus als eine Hinordnung des Menschen auf eine in der Geschichte ergehende Offenbarung. Diese Untersuchungen bilden ein wichtiges philosophisches Fundament zu dem, was Rahner später (theologisch) als ü. E. charakterisiert.

Ähnlich wie M. Blondel in seinem bahnbrechenden Buch „L'Action“ (1893) entwickelt Rahner hier eine Frage, die von der Fundamentaltheologie gestellt werden muß, von der traditionellen Fundamentaltheologie aber nicht gestellt wurde – und es ist bezeichnend, daß nach der langen Zeit kirchlicher Restauration im Gefolge des sogenannten Modernismustreits Rahner ein halbes Jahrhundert später die Blondelsche Frage so gut wie neu aufgreifen muß.

Von der theologischen Tradition wurde vor allem seit Thomas von Aquin betont, daß in der geschichtlichen Offenbarung Gottes dem Menschen ein Wissen mitgeteilt werde, zu dem seine Vernunft schlechthin keinen Zugang habe. Dennoch sei dem Menschen diese „übernatürliche“ Offenbarung von Glaubensgeheimnissen heilsnotwendig. Jedenfalls fordere eine solche Offenbarung, wo immer sie an den Menschen ergeht, unbedingten Gehorsam.

Im Zusammenhang dieser Argumentation blieb die Frage unbeantwortet, wieso der Mensch denn überhaupt eine Hinordnung auf etwas haben könne, das sein Vernunftvermögen so prinzipiell übersteigt. Wie kann der Mensch hier sozusagen „auf Empfang gehen“, wenn ihm jegliche „Antenne“ für das

³ Ebd.

⁴ Ebd. 54 ff.

„Gesendete“ fehlt? Rahner stellt fest, man pflege „diese Hinordnung damit zu begründen, daß einerseits eine solche Offenbarung tatsächlich ergangen sei und andererseits der Mensch aus seiner allgemeinen Pflicht des Gehorsams Gott gegenüber auch die Pflicht habe, seinen Befehlen zu gehorchen, also in unserem Fall seine Offenbarung gläubig anzunehmen. Nun geht aber logisch die metaphysische Begründung des Horchenmüssens, des Rechnenmüssens mit einer möglicherweise ergehenden Offenbarung dem tatsächlichen Ergehen einer solchen Offenbarung voraus. Und eine solche Begründung ist doch nur in einer äußerst formalen Allgemeinheit geleistet, wenn sie ausschließlich aus der ganz allgemeinen Gehorsamspflicht Gott gegenüber abgeleitet wird. Denn es müßte auch grundsätzlich und von vornherein (also logisch vor der Überzeugung des tatsächlichen Ergangensein der Offenbarung) gezeigt werden, daß eine so geartete Inanspruchnahme seiner Gehorsamspflicht, wie sie gerade der Glaube an die ergangene Offenbarung darstellt, wesentlich und apriori und für den Menschen von vornherein erkenntlich zu den notwendigen Formen dieser menschlichen Gehorsamsbetätigung Gott gegenüber gehören kann [. . .] Denn nur wenn ein solches Horchen auf einen Befehl Gottes zur Konstitution des Menschen gehört, und zwar auf einen Befehl, der über den durch die Welterschöpfung in der *lex naturae* schon ergangenen hinausgeht, nur dann kann das Gehorchen auf einen tatsächlich ergangenen Befehl für den Menschen überhaupt eine konkrete Möglichkeit und Pflicht darstellen.“⁵

Was hier erfragt ist, kann man als ein „natürliches Existential“ bezeichnen. Es geht um den philosophischen Aufweis, daß die Hinordnung auf Offenbarung zu den notwendigen Charakteristika des Daseins gehört. Soll Offenbarung nicht über den Kopf des Menschen hinweg und an seinem Herzen vorbei reden, dann muß es eine anthropologische Dimension geben, eine prinzipielle Anlage der Existenz, die immer schon auf ein in der Geschichte ergehendes Wort Gottes ausgerichtet ist.

Für unseren Zusammenhang ist nun die Feststellung höchst interessant, daß Rahner auch schon in der ersten Auflage von HdW die Möglichkeit erwägt, jene Hinordnung auf Offenbarung als durch Gnade qualifiziert, also als ein ü. E. zu denken, diese Möglichkeit aber ausdrücklich außerhalb des Rahmens seiner Untersuchung verweist. Leider wird dies an der hierfür wichtigsten Stelle des Buches in der durch J. B. Metz besorgten zweiten Auflage kaum noch deutlich.

Im ersten Kapitel der ersten Auflage skizziert Rahner die ihn leitende Frage als eine Frage danach, „ob und in welchem Sinn der Mensch so etwas wie ein ‚Gehör‘ für die möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes in sich entdek-

⁵ Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, 1. Aufl. München 1941, 29 – 30, vgl. 2. Aufl., neu bearbeitet von J. B. METZ, 34 f.

ken könne, *bevor* er tatsächlich so etwas gehört hat und *dadurch* weiß, daß er hören kann.“⁶

Metz ergänzt: „und *wie*, von der ergangenen Offenbarung her, dieses Hörenkönnen in seinen Konstitutiven interpretiert werden muß“⁷. Dazu macht Metz eine lange Anmerkung, in der er den Begriff des ü. E. einführt und zugleich die Unangemessenheit einer rein philosophischen Frage nach einem natürlichen Existential in dem beschriebenen Sinne der ersten Auflage darlegt.

Rahner fährt dann in der ersten Auflage fort: „Wenn wir daher jetzt und in Zukunft von einer wissenschaftstheoretischen Begründung der Theologie sprechen, so ist das auf jeden Fall immer nur im Sinn eines Aufweises der Möglichkeit im Menschen gemeint, die Botschaft Gottes zu hören“.⁸

Metz ergänzt: „[hören,] soweit dies von dem ausdrücklich eingeschränkten Ausgangspunkt her möglich ist“⁹ und verweist dazu in einer weiteren Fußnote auf seine zuvor gegebene Anmerkung zum ü. E.

In der ersten Auflage geht es weiter: „Unsere Frage geht also von vornherein nicht auf den Menschen als wirklichen Theologen, sondern auf den Menschen als das Seiende, zu dessen Wesensmöglichkeiten es gehört, Theologe zu werden, *wenn* die freie, unberechenbare Botschaft Gottes an ihn ergeht.“¹⁰

Metz ergänzt: „[ergeht] und ihm durch die Gnade und deren geschichtliche ‚Erscheinung‘ im Wort auch erst das volle Hörenkönnen gewährt.“¹¹

Mit dieser Ergänzung wird nicht nur ein ü. E. im Sinne einer „transzendentalen Offenbarung“, sondern sogar eine „kategoriale Offenbarung“ als Möglichkeitsbedingung des Hörenkönnens insinuiert.

Rahner fährt fort: „Ob dann zur Konstitution einer wirklichen Theologie im Menschen nur noch erfordert ist, daß die Botschaft als äußeres Offenbarungswort den Menschen treffe, oder ob außer der in einer metaphysischen Anthropologie feststellbaren menschlichen Empfänglichkeit für diese Botschaft noch eine innere gnadenhafte Erhöhung des Menschen wesentlich erfordert sei, damit die gehörte Botschaft wirklich Theologie sei, diese Frage bleibt außerhalb unserer Betrachtung. Es ist dies eine bis heute in der katholischen Theologie strittige Frage nach der Bedeutung des übernatürlichen Lichtes der Gnade für den Glauben und damit für eine auf dem Glauben und seinen Prinzipien gründende Theologie.“¹²

⁶ AaO. 17.

⁷ 2. Aufl., 23.

⁸ AaO. 17.

⁹ 2. Aufl., 23 f.

¹⁰ AaO. 18.

¹¹ 2. Aufl., 24.

¹² AaO. 18.

Metz streicht das „dann“ hinter dem einleitenden „Ob“, schreibt statt „außerhalb unserer Betrachtung“: „außerhalb unserer ausdrücklichen Betrachtung“ und läßt den wichtigen letzten Satz über die strittige Frage aus.

Was ergibt sich aus dieser Beobachtung? Wohl insbesondere von P. Rousselot und seinem Werk über die „Augen des Glaubens“ her ist K. Rahner schon 1941 die Möglichkeit, sein ganzes Unternehmen auch theologisch als Frage nach einem ü. E. aufzuziehen, bewußt. Er entscheidet sich aber ausdrücklich gegen ein solches Unternehmen und bemerkt in dem an das letzte Zitat anschließenden Text, eine solche theologische Untersuchung wäre zur Klärung des Verhältnisses von Theologie und Religionsphilosophie „an sich ebenso geeignet“. Man würde dabei gleichsam „von oben nach unten“ vorgehen, „von der Konstitution des durch Offenbarung und Glaubenslicht (also von ‚Theologie‘) bestimmten gläubigen Menschen zu einer metaphysischen Analytik des ‚natürlichen‘ Menschen, d. h. des Wissens, das der Mensch hat, wenn von Offenbarung und Glaubenslicht abgesehen wird, also vom Ganzen zu einem Restbestand, von Theologie zu Religionsphilosophie.“¹³

Rahner nimmt hier also noch im Gegensatz zu seinem späteren anthropologischen Ansatz an, daß man die Analyse der Subjektivität über das ü. E. hinaus auf den Restbestand einer natürlichen transzendentalen Hinordnung des Menschen auf Offenbarung methodisch adäquat betreiben könne.

Darüber hinaus betont Rahner (in einer Ausführung über den Begriff „christliche Philosophie“) die Notwendigkeit einer „reinen Philosophie“¹⁴ und stellt fest: „Eine Befruchtung und Bereicherung der Philosophie durch Probleme, die ihr von der Theologie gestellt werden, scheint uns auch eine etwas zweifelhafte Sache zu sein, weil eine solche Ansicht doch zu sehr den qualitativen Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Begriffsbildung zu übersehen scheint.“¹⁵

Etwas weiter heißt es dann: „Und es ist vielleicht gut, in einer Zeit, wo sich auch in der katholischen Theologie eine zu große Skepsis gegen eine Fundamentaltheologie, gegen eine ‚rationale‘ Begründung des Glaubens geltend macht, zu zeigen, daß eine recht verstandene Religionsphilosophie nicht im geringsten die Eigenständigkeit der Theologie antastet, ja daß umgekehrt das Fehlen einer solchen die Theologie, wie es z. B. die dialektische Schule zeigt, letztlich gerade zu einer theologisch verbrämten und im Grunde falschen Philosophie werden läßt.“¹⁶

¹³ AaO. 18, vgl. ebd. 38 – 40 (2. Aufl. 43 f.), 89 f. (2. Aufl. 91).

¹⁴ AaO. 34, vgl. 2. Aufl. 39.

¹⁵ AaO. 35, vgl. 2. Aufl. 39 f.

¹⁶ AaO. 39, vgl. 2. Aufl. 43.

Wir haben es also in HdW mit einer dezidiert philosophischen Aufgabenstellung zu tun. Wann hat Rahner diese Position zugunsten des Ausgangs von einem ü. E. verlassen und das philosophische Weiterfragen nach einem „natürlichen Existential“ nicht mehr als adäquat durchführbar angesehen?

3. Auf dem Weg zum „übernatürlichen Existential“

In der Rahner-Forschung wurde lange Zeit ziemlich einhellig die Auffassung vertreten, K. Rahner habe seine Theorie vom ü. E. terminologisch wie auch sachlich erstmalig in Auseinandersetzung mit der Diskussion um das Verhältnis von Natur und Gnade innerhalb der sog. „Nouvelle Théologie“ bzw. angesichts der drohenden Verurteilung einiger ihrer Thesen durch Papst Pius XII. entwickelt.¹⁷ Dabei ging man von dem Beitrag Rahners aus: „Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade. B. Eine Antwort“, der im selben Jahr wie die Enzyklika „*Humani generis*“ in der Zeitschrift „Orientierung“ erschien¹⁸ und mit einigen Veränderungen unter der Überschrift: „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“ in den ersten Band der „Schriften zur Theologie“ (Schr.Th.) aufgenommen wurde.¹⁹

Der entscheidende Passus in der Enzyklika „*Humani generis*“ heißt: „*Alii veram ‚gratuitatem‘ ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet.*“²⁰ „Andere nehmen der übernatürlichen Ordnung die Eigenart einer wirklich ungeschuldeten Gabe, da sie behaupten, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne sie zu seiner beseligenden Anschauung zu bestimmen und zu berufen.“²¹

Durch dieses Urteil schien auch die natürliche Hinordnung des Menschen auf die übernatürliche Selbstmitteilung Gottes hin betroffen, wie sie in HdW entwickelt war. Von hierher konnte die Vermutung aufkommen, die Einführung des ü. E. sei im Grunde nichts als ein kirchenpolitischer Schachzug gewesen, ein geschickter Trick Rahners, der Verurteilung durch das Lehramt zu entgehen.

De facto hat der genannte Artikel Rahners von 1950 wohl erheblich zur Entschärfung der Diskussion um das „*desiderium naturale*“ beigetragen. Rahners Position hat in der Tat die umstrittene Frage nach der Hinordnung der natürlichen Vernunft auf die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes so weit

¹⁷ Vgl. die Literaturhinweise bei NIKOLAUS SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Freiburg 1982, 164 f.

¹⁸ 14(1950) 141 – 145.

¹⁹ Einsiedeln 1954, 6. Aufl. 1962, 323 – 345.

²⁰ DS 3891.

²¹ NR 890.

neutralisiert, daß sie seitdem gleichsam gut wattiert in einer Seitenschublade der Theologie ruht, ohne wirklich spekulativ durchgestanden zu sein. Die Vermutung eines bloß kirchenpolitischen Tricks Rahners in dieser Sache ist allerdings schon aus inneren Gründen gewagt. Erstens ist Rahner nicht der Mann gewesen, der sich selbst durch einen gewandten Zungenschlag aus einer Affäre rettet und dabei seine Mitbrüder im Regen stehen läßt. Zweitens hat er in der Folgezeit unverrückbar an der Theorie des ü. E. festgehalten, auch nachdem die durch „*Humani generis*“ und weitere Schritte Roms Betroffenen – insbesondere Henri de Lubac – voll rehabilitiert worden waren. Noch unmittelbar vor seinem Tode hat K. Rahner die Annahme eines ü. E. in einer kritischen Anfrage betont, die er im Anschluß an einen Vortrag zu Anlaß seines 80. Geburtstages im Heythrop College an John Macquarrie richtete.²²

Vor allem aber sind über solche Überlegungen hinaus inzwischen wichtige Argumente dafür vorgebracht worden, daß zumindest der Sache nach Rahner die Theorie eines ü. E. schon vor 1950 entfaltet hatte. K. Lehmann stellte 1979 fest: „Im Zusammenhang einer genauen Interpretation der Enzyklika ‚*Mystici Corporis*‘(. . .) und aus den damit gegebenen Spannungsverhältnissen werden die schon sehr früh vorbereiteten, später voll ausgebildeten Begriffe ‚übernatürliches Existential‘ und ‚anonymer Christ‘ geboren“²³. Schon 1970 hatte Tuomo Mannermaa in einer finnisch verfaßten Untersuchung über das Verhältnis von Glaubenslicht und Glaubensgegenstand²⁴ die These vertreten, daß das ü. E. „schon am Anfang der Dreißigerjahre die Voraussetzung einiger Theologoumena Rahners [bildete].“²⁵ Die Texte, worauf sich Mannermaa stützt, sind zum Teil recht entlegen. N. Schwerdtfeger – der Mannermaas These aufgreift und mit weiteren Argumenten untermauert²⁶ – hat aber auf einen Vortrag mit dem Titel „Priesterliche Existenz“ verwiesen, der erstmals bereits 1942 veröffentlicht wurde²⁷ und dann in Band III der „Schriften zur Theologie“²⁸ Aufnahme fand. Schon aufgrund dieses frühen Beitrags scheint in der Tat die Frage berechtigt, wie bei ernsthaften Rahnerforschern die Annahme

²² The Anthropological Approach to Theology, John Macquarrie with comment and questions by Karl Rahner, in: The Heythrop Journal 25 (1984) 272–286; die o. a. Bemerkung Rahners: 282.

²³ Karl Rahner. Ein Porträt, in: Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Hrsg. v. KARL LEHMANN und ALBERT RAFFELT, Zürich/Freiburg 1979, 23’.

²⁴ Lumen fidei et obiectum fidei adventicium. Uskontiedon spontaanismus ja reseptiivisyyks Karl Rahnerin varhaisessa ajattelussa. Die Spontaneität und Rezeptivität der Glaubenserkenntnis im frühen Denken Karl Rahners. Zusammenfassung, Helsinki 1970. Die deutsche Zusammenfassung S. 150–154. N. SCHWERDTFEGER verweist aaO. 60 Anm. 158 auf eine von ihm benutzte inoffizielle deutsche Übersetzung der Studie Mannermaas.

²⁵ AaO. 152.

²⁶ Vgl. bes. aaO. 166–169.

²⁷ ZAM 17 (1942) 155–171.

²⁸ Einsiedeln 1962, 285–312.

von einer erst in Auseinandersetzung mit der „Nouvelle Théologie“ entstandenen Theorie des ü. E. überhaupt hat aufkommen können. Bereits 1942 spricht Rahner von einem „innerst übernatürliche[n] existentielle[n] Bereich des Menschen“, der immer schon, vor aller konkreten Verkündigung des Offenbarungswortes, den Menschen aufgrund des Mediums der Gnade zum möglichen Hörer der christlichen Glaubensbotschaft macht: „das verkündete Wort ist die Bezeugung der Wirklichkeit, die auch im voraus zu diesem Wort, schon immer zur Gesamtwirklichkeit und Gesamtwirksamkeit des konkreten Menschen der tatsächlich bestehenden Ordnung gehört, und zwar immer schon dazu gehört, weil Christus und so ‚Kirche‘ eine Wirklichkeit des konkreten Daseins jedes Menschen ist“²⁹.

In diesem Beitrag scheint über die terminologische Nähe zum später expliziten Begriff „übernatürliches Existential“ hinaus dieses auch schon der Sache nach im Blick auf das vernehmende Subjekt als eine *transzendente* Verfassung des Menschen bedacht zu sein. Zunächst hat Rahner aber – im Anschluß an die patristische Lehre von der „Rekapitulation“³⁰ – die Theorie des ü. E.s von einer anderen Seite her näher vorbereitet, wie sich an dem 1947 erstmals publizierten Aufsatz: „Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. *Mystici Corporis Christi*“³¹ zeigen läßt.

Im Anschluß an die frühere Lehrtradition der Kirche hatte auch die Enzyklika Pius’ XII. an der Möglichkeit einer Kirchenzugehörigkeit durch das sog. „*votum Ecclesiae*“ festgehalten³². Rahner stellt fest, daß im Hinblick auf dieses „*votum*“ die Mittelhaftigkeit der sichtbaren Kirche für das Heil bisher nur hypothetisch behauptet worden sei und so die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche einerseits und die von der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche andererseits nur in einer formalen Begrifflichkeit miteinander versöhnt seien. Demgegenüber möchte Rahner zeigen, „wie auch mit dem bloßen *votum Ecclesiae*, wenn dieses wirklich vorhanden ist, konkret eine *quasi-sakramentale Sichtbarkeit* gegeben ist, die wir zur Sichtbarkeit der Kirche rechnen können und müssen.“³³

Hierfür verweist Rahner zunächst auf das Einbezogensein jedes Menschen in die Einheit einer Menschennatur, die mehr ist als die gedankliche Summation der vielen einzelnen. Diese Menschennatur liegt dem persönlichen, freien Tun des Menschen als etwas voraus, zu dem er in seinen Freiheitstaten immer schon

²⁹ ZAM, aaO. 164, vgl. Schr. Th. 300.

³⁰ Vgl. den Hinweis von SCHWERTFEGER, aaO. 168 Anm. 13.

³¹ ZKTh 69 (1947) 129 – 188. Der Beitrag erschien, leicht verändert, 1955 unter dem Titel „Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. ‚*Mystici Corporis Christi*““ in Schr.Th. II, Einsiedeln, 4. Aufl. 1960, 7 – 94.

³² Vgl. DS 3821.

³³ ZKTh 69 (1947) 182, vgl. Schr.Th. II, 84.

Stellung nimmt. Rahner fährt dann in einem zweiten Schritt fort: „Die reale Einheit der Menschheit [...] als eine in der Freiheitstat des Menschen zu übernehmende naturale Dimension dieser personalen Entscheidung des Menschen ist nun konkret auch bestimmt durch die *Menschwerdung* des Wortes Gottes.“³⁴ „Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine ‚Natur‘, so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst.“³⁵ Alle Menschen sind, so bemerkt Rahner weiter, auf diese Weise Glieder des „Volkes Gottes“ – „das seiner rechtlichen und gesellschaftlichen Organisation in dem, was wir gewöhnlich ‚Kirche‘ nennen, in ähnlicher Weise vorausliegt, wie ein bestimmtes geschichtliches Volk in der Ebene der innerweltlichen Wirklichkeit seiner Organisation im Staat vorausliegt.“³⁶

Hiermit war im wesentlichen die Theorie des „anonymen Christen“ entwickelt, das ü. E. aber nur insoweit, als man von dem ihm wesentlichen transzendentalen Aspekt absieht, der gerade im bewußten Verhalten des Daseins zum Sein liegt, nicht in der natürlichen oder gnadenhaft überhöhten Materialität, in der sich Freiheit vollzieht.

4. Die explizite Einführung des Begriffs „übernatürliches Existential“

Die Theorie des ü. E. war – dies dürfte durch die Argumente Mannermaas und Schwerdtfegers hinreichend nachgewiesen sein – von Rahner in ihren wesentlichen Grundzügen vorbereitet, lange bevor die Diskussion um das „desiderium naturale“ in der „Nouvelle Théologie“ zu ihrem Höhepunkt kam. Explizit formuliert hat Rahner diese Theorie aber doch erst im Versuch einer Antwort auf die dort anstehende Problematik, und zwar in dem schon genannten Beitrag, der am 30. Juni 1950 als „B. Eine Antwort“ auf den unter „A“ anonym (durch Emile Delaye) vorgetragenen Versuch erschien, „die Auffassung (H. de Lubacs und anderer) moderner Theologen über das Verhältnis von Natur und Gnade“ darzulegen.³⁷ Beide Stellungnahmen wurden unter der gemeinsamen Überschrift: „Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade“ publiziert.³⁸ Der Überschrift folgte eine „Vorbemerkung“, derzufolge die Diskussion um das Verhältnis von Natur und Gnade „von neuem auf einem gewissen Höhepunkt angelangt“ war. „Wir haben deshalb zwei verschiedene Autoren gebeten, uns ihre Auffassungen über die strittigen Punkte darzulegen. So scharf indessen die Diskussion in einzelnen

³⁴ ZKTh 69 (1947) 184; Schr.Th. II, 87.

³⁵ ZKTh aaO; Schr.Th. II, 88.

³⁶ ZKTh aaO., 185; vgl. Schr.Th. II, 89.

³⁷ Vgl. Orientierung 14 (1950) 141.

³⁸ Orientierung 14 (1950) 138 – 145; A: 138 – 141, B: 141 – 145.

Punkten geführt wird, so steht doch fest, daß beide Parteien vorbehaltlos auf katholischem Boden stehen.³⁹ Zwei Monate später – die Enzyklika „*Humani generis*“ erschien am 12. August 1950 – war klar, daß die vom „Anonymus D.“ vertretene Auffassung über die natürliche Hinordnung des Menschen auf Gnade durch das Lehramt zurückgewiesen war. Dies macht jedenfalls Rahner in der für Band I der „Schriften zur Theologie“ überarbeiteten Fassung seines Beitrags deutlich: „Hier ist der Punkt, wo zu sagen ist, daß wir die Auffassung ablehnen müssen, die man als die der ‚nouvelle théologie‘ verstanden und bekämpft hat.“⁴⁰ Hier ist der Punkt, wo ‚*Humani generis*‘ [. . .] eine unmißverständliche Lehre erteilt.“⁴¹

Eine Skizze der gesamten umstrittenen Problematik ist hier nicht möglich. Wir müssen uns auf das Wesentliche in der gegenüber „Hörer des Wortes“ veränderten Position Rahnners beschränken.

Bei der in „Hörer des Wortes“ noch rein philosophisch aufgewiesenen Hinordnung menschlicher Vernunft auf Offenbarung hatte Rahner die Ungeschuldetheit der Gnade dadurch zu wahren gesucht, daß er unterstrich, dieses „Horchenmüssen“ des Menschen auf Offenbarung sei auch dann sinnvoll, wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sondern verschweigen wollte; „denn das Vernehmen des Schweigens Gottes ist ebenso eine Antwort, die das Horchen sinnvoll macht, weil auch durch das abweisende Schweigen Gottes der Mensch zu dem werden kann, was er allerdings notwendig sein muß: persönlicher endlicher Geist vor dem persönlichen unendlichen freien Gott, mit dem er wenigstens im Modus der Abweisung notwendig zu tun hat.“⁴²

Ist diese Kennzeichnung des unausweichlichen Hinhorchens auf einen sich möglicherweise grundsätzlich versagenden Gott nicht eher eine Variante des „Mythos von Sisyphos“ als eine Beschreibung der Hinordnung des Menschen auf jene Offenbarung, die wir Christen meinen? An einer wichtigen Stelle des genannten Aufsatzes im ersten Band der „Schriften zur Theologie“, wo Rahner den Originalbeitrag von 1950 erweitert hat, scheint er implizit auch auf einen solchen, seinem früheren Ansatz gegenüber möglichen Einwand einzugehen. Rahner gesteht, die Verteidiger der Ungeschuldetheit der Gnade zögen nicht immer genug den interpersonalen Ansatz des Verständnisses eines „*desiderium naturale*“ innerhalb der „*Nouvelle Théologie*“ in Betracht. Ist es nicht „gerade

³⁹ AaO. 138.

⁴⁰ Dazu die Anmerkung: „Sie ist sicher vertreten worden von dem Anonymus D. in der Orientierung 14 (1950) 138 – 141“.

⁴¹ Schr. Th. I, 329 f. Im Originalbeitrag stand an dieser Stelle: „Hier ist der Punkt, wo wir gestehen müssen, daß die Ansicht de Lubacs uns immer noch nicht einleuchten will.“ AaO. 143.

⁴² AaO. 221 (vgl. 2. Aufl. 213 f.); vgl. 24 (30), 102 (104), 114 (115), 138 (137), 224 (215).

das Wesen des personalen Seienden (seine Paradoxie, ohne die man es gar nicht verstehen kann), daß es auf die personale Gemeinschaft mit Gott in Liebe hingeordnet ist (von Natur aus) und eben diese Liebe als freies Geschenk empfangen muß? Ist es nicht so schon bei der irdischen Liebe: sie ist (als die Tat des Partners) das, worauf der liebende und Liebe empfangende Mensch sich eindeutig hingeordnet erfährt, so daß er sich unglücklich und verloren vorkäme, wenn er diese Liebe nicht empfinde, und doch nimmt er eben diese Liebe als das ‚Wunder‘ und das unerwartete Geschenk der freien (also ungeschuldeten) Liebe entgegen?“⁴³

Genau von dieser, dem Ansatz in HdW entgegenstehenden Perspektive her kommt Rahner dann aber zu seinem gewichtigsten Argument für die Annahme eines übernatürlichen, nicht schon natürlichen Existentials: „Entscheidend aber ist dieses: kann derjenige, der eine solche Hinordnung auf die personale und intime Liebesgemeinschaft zweier Personen (in unserem Fall: der Mensch und Gott) *selber geschaffen* hat, unter dieser Voraussetzung diese noch gleichzeitig verweigern, ohne gegen den Sinn dieser Schöpfung und seiner schöpferischen Tat selbst zu verstoßen? Diese Frage ist aber mit Nein zu beantworten, ganz gleichgültig, ob man immer noch sagen könnte, der so Geschaffene müsse und könne diese Liebe als Geschenk und Gnade ansehen, wenn sie seiner unbedingten Hinordnung auf sie tatsächlich gegeben wird. Ist dieses Nein aber richtig, dann folgt daraus, daß unter Voraussetzung einer solchen Hinordnung (in sensu composito mit ihr) die tatsächliche Gewährung des Zieles dieser Hinordnung nicht mehr frei und ungeschuldet sein kann. Ist also die Hinordnung nicht von der Natur abhebbar, dann ist die Erfüllung dieser Hinordnung, gerade von Gott her gesehen, geschuldet. Und eben das ist, wie alle zugeben, falsch. Also muß es auch die Voraussetzung sein.“⁴⁴

Wer immer Kritik am ü. E. Rahners üben will, muß an diesem seinem entscheidenden Argument ansetzen, mit dem er sich wohl zu Recht als getreuen Interpreten der Enzyklika „*Humani generis*“ gesehen hat.

5. Zur Problematik des übernatürlichen Existentials

Schon der Überschrift meiner Ausführungen war unschwer anzusehen, daß es hier weniger um einen weiteren historischen Beitrag zur Genese des ü. E. als um einige kritische Fragen zu dieser Theorie gehen würde. Diese Fragen möchte ich abschließend unter drei Gesichtspunkten anschneiden:

- 5.1. Die Fragwürdigkeit der Hypothese einer „*natura pura*“.
- 5.2. Der Fortfall einer methodisch autonomen Philosophie.
- 5.3. Übernatürliches Existential und anonymes Christentum.

⁴³ Schr.Th. I, 331 f.

⁴⁴ Schr.Th. I, 332.

Jedes dieser Themen bietet Stoff genug für eine weitere Doktorarbeit zur Rahnerschen Anthropologie. Ich bitte daher um Nachsicht, wenn der Rest meiner Darlegungen noch skizzenhafter ausfällt, als was ich bisher vorgetragen habe, und vielleicht ähnlich unbefriedigend wirkt wie ein „proposal“ oder das nachträgliche „abstract“ solcher Dissertationen.

5.1. Die Fragwürdigkeit der Hypothese einer „natura pura“

Bei einem so gewichtigen Argument für das ü. E. wie dem soeben zitierten, einem Argument, das überdies das kirchliche Lehramt auf seiner Seite zu haben scheint, tut man gut daran, auf Aussagen berühmter Theologen zurückzugreifen, Aussagen, die womöglich auch bereits dem kirchlichen Lehramt zur Begutachtung vorgelegen haben und nicht beanstandet wurden. Das „Cur deus homo“ des hl. Anselms von Canterbury dürfte in diesem Sinne ein höchst willkommenes Dokument sein.

Im zweiten Buch dieses als Dialog verfaßten Werkes beschäftigt sich Anselm ausdrücklich mit der Logik des von Rahner vorgelegten Arguments: Wenn eine mit der Natur des Menschen geschaffene Hinordnung auf Gnade von dieser Natur nicht grundsätzlich abhebbar ist, dann sei die Erfüllung dieser Hinordnung, gerade von *Gott* her gesehen, geschuldet – so sagt Rahner. Gott – so sagt Anselm – wird entweder mit der menschlichen Natur vollenden, was er begonnen (nämlich sie zur seligen Anschauung Gottes führen, woraufhin sie angelegt ist), oder er hat eine solch erhabene Natur vergebens zu einem so hohen Gute erschaffen.⁴⁵ Sein Gesprächspartner Boso wendet ein: Welchen Dank schulden wir Gott dann für das, was er um seiner eigenen Konsistenz willen tut? Wie sollen wir unser Heil seiner Gnade zuschreiben, wenn er uns mit Notwendigkeit zu diesem Heil führt?⁴⁶

Anselm repliziert: Wer sich freiwillig der Notwendigkeit, Gutes zu tun, unterwirft und sie nicht widerwillig erträgt, der verdient um so größeren Dank für seine Wohltat. Als Beispiel verweist Anselm auf die mönchischen Gelübde: Einmal abgelegt, müssen sie mit Notwendigkeit eingehalten werden (und dies versteht der Heilige wörtlicher als der durchschnittliche Zeitgenosse heute!). Heißt dies aber, daß das spätere Tun des Mönches weniger frei sei als das von Leuten, die ohne solche Gelübde leben? Nein, im Gegenteil. Der Ordensmann entsagte ja um Gottes willen nicht nur dem gewöhnlichen Lebenswandel, sondern auch der *Erlaubnis dazu*. Darum darf man nicht sagen, daß er aus Nötigung heilig lebt, sondern mit derselben Freiheit, mit der er es gelobt hat.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. CDH II, 4.

⁴⁶ Vgl. ebd. 5.

⁴⁷ Vgl. ebd.

Rahner hätte an dieser Stelle wohl eingewendet, bei Anselm gehe es nicht um die „natura pura“, sondern um die faktisch von Gott geschaffene Natur. Das ist richtig, hindert aber nicht, daß die Logik des Anselmschen Arguments auf jede überhaupt von Gott zu erschaffende Vernunftnatur anwendbar ist. M.a.W.: die Notwendigkeit der wenigstens hypothetisch möglichen Annahme einer „natura pura“, welche theologisch von der tatsächlich auf die Gottesschau hingeeordnet geschaffenen Vernunftnatur abzuheben wäre, damit Gottes Gnade ungeschuldet bleibt, die Notwendigkeit einer solchen Hypothese vermag ich auf der Grundlage Anselmscher Logik nicht einzusehen.

Die hypothetische Annahme einer „natura pura“ erscheint mir aber nicht nur *unnötig* zur Sicherung der Gratuität der Gnade, auf die alle geschaffene Vernunft tatsächlich hingeeordnet ist. Ich sehe überdies nicht, wie eine solche theologisch konzipierte „Restnatur“ selbst als bloßes Gedankenexperiment überhaupt *vernünftig vollziehbar* wäre. Dies einmal aus der Perspektive, die für eine auf diese Weise angenommene Restvernunft verbliebe, zum anderen und insbesondere aber auch im Blick auf das Wesen Gottes selbst.

Was die Perspektive einer solchen Restvernunft angeht: Rahner hat schon in dem genannten Beitrag zum Verhältnis von Natur und Gnade unterstrichen, daß diese Restvernunft (ohne ü. E.) „einen Sinn und eine Daseinsmöglichkeit haben muß“⁴⁸. Er betont zwar hier, wie später immer wieder, daß sich das Spezifikum einer solchen Geistigkeit methodisch nicht adäquat ermitteln lasse, weil wir immer schon unter der Voraussetzung des ü. E. unsere transzendentalen Vernunftanalysen betrieben. Das ist aber eine Ausflucht in faktische hermeneutische Schwierigkeiten, die nicht von der Aufgabe entbinden, die Geistigkeit jener Restvernunft wenigstens hypothetisch als sinnvoll zu konstruieren, wenn deren Möglichkeit als notwendig behauptet wird. Was die Einlösung dieser Aufgabe angeht, kommt Rahner nicht über das hinaus, was wir oben mit Blick auf HdW als eine Variante des „Mythos von Sisyphos“ bezeichnet hatten: „ein geistiges Leben auf Gott als ein bloß asymptotisch angezieltes Ziel“⁴⁹, d. h. – nach der mathematischen Definition der Asymptote – ein Ziel, das prinzipiell nicht erreicht werden kann. Rahner hält ein solches geistiges Leben nicht für „sinnlos und grausam“⁵⁰. Dieser Auffassung wie auch ihrer Verteidigung durch Schwerdtfeger⁵¹ kann ich mich jedoch ebensowenig anschließen, wie dies H. U. v. Balthasar vermocht hat.⁵²

⁴⁸ Vgl. aaO. 340.

⁴⁹ Vgl. aaO. 343.

⁵⁰ Vgl. aaO. 342.

⁵¹ AaO. 198 f. Dort auch der Hinweis auf weitere Ausführungen Rahners zu diesem Problem.

⁵² Vgl. H. U. v. BALTHASAR, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Einsiedeln 1976, bes. 60.

Ist die Hypothese einer vernünftigen Kreatur, die auf Gott hin unausweichlich asymptotisch verbliebe, wenigstens mit einem strengen Gottesbegriff vereinbar? Auch diese Frage ist zu verneinen, und zwar wiederum von dem konsequenten, trinitarisch konzipierten Schöpfungsbegriff her, wie er sich bei Anselm von Canterbury findet. Außer dem einen Gott kann nur etwas sein, was diese Einheit nicht aufhebt: sein Wort und Bild. Denn das wirkliche Bild geht darin auf, nichts als der bloße Ausdruck des Dargestellten zu sein. Hier allein hebt ein zu dem Einen hinzutretendes Anderes die Einheit des Einen nicht auf, sondern stellt diese in der Differenz gerade heraus. Das gilt nun aber auch außertrinitarisch für die Schöpfung. „Außerhalb Gottes“ kann Dasein nur einem solchen Seienden zukommen, dessen Ziel und Vollendung einzig darin liegt, dem ungeschaffenen Wort und Bilde Gottes gleichzuwerden. Denn sonst fiel es aus der Einheit und Absolutheit Gottes heraus. Gott wäre nicht mehr „alles in allem“⁵³.

5.2. Der Fortfall einer methodisch autonomen Philosophie

Rahners philosophisches Frühwerk, wie es vor allem in „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ seinen Niederschlag gefunden hat, steht im Kontext einer Philosophie, die sich als „prima philosophia“, als „Erstphilosophie“ verstehen darf. Dieser von Joseph Maréchal inaugurierte Ansatz wußte sich zwar insbesondere dem Denken des Aquinaten verpflichtet, setzte in seiner transzendentalen Konzeption aber doch eher den „augustinischen“ Typus einer „ersten Philosophie“ fort, wie sie über Descartes und Fichte bis hin zum Husserl der „Cartesianischen Meditationen“ zu beobachten ist. O. Muck hat seinerzeit den methodischen Angelpunkt, in dem das Philosophieren der sog. „Maréchalsschule“ übereinkommt, hervorgehoben. Er liegt in der Sicherung eines apriorischen Grundrasters aller Vernunft durch den Aufweis, daß dieser Raster selbst im Versuch seiner Infragestellung noch vorausgesetzt wird.⁵⁴

Dieses damals weitverbreitete Interesse an einer ersten Philosophie, wie es zuletzt besonders eindringlich in der „Metaphysik“ E. Coreths Gestalt gewann⁵⁵, begann relativ rasch ungefähr zu der gleichen Zeit zu erlahmen, als das ü. E. Rahners nahezu allgemeine Anerkennung fand. Ein solcher transzendental-erstphilosophischer Ansatz wurde in der Zeit danach konsequent durchgehalten und – mit etwas anderen Akzenten als in der Maréchalsschule –

⁵³ Vgl. 1 Kor 15, 28. Zu Anselms trinitarischem Schöpfungsentwurf vgl. meine Einleitung in: Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit, Einsiedeln 1982, bes. 15 f, ferner meine Einleitung in: J. G. FICHTE, Die Anweisung zum seligen Leben, PhB 234, Hamburg 1983, bes. XXX-XXXI.

⁵⁴ Vgl. O. MUCK, Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964.

⁵⁵ Innsbruck 1961.

systematisch weiterentfaltet nur im Umkreis der von Reinhard Lauth inspirierten Fichte-Interpretation. Unter stark veränderten Vorzeichen aufgenommen wurde er dann erst wieder in der Transzendentalpragmatik K.-O. Apels. So verschieden die Ansätze von Lauth und Apel auch sind, kommen sie doch darin überein, daß sie die Möglichkeitsbedingungen aufweisen, die in einem jeglichen Argumentieren unausweichlich vorausgesetzt sind. Im Raum der Rahner verpflichteten Fundamentaltheologie und theologisch-philosophischen Anthropologie dominiert hingegen seit etwa zwei Jahrzehnten das Dogma von der grundsätzlichen Unausweichlichkeit des „hermeneutischen Zirkels“ und – damit verbunden – die Annahme eines prinzipiell unaufhebbaren Pluralismus von Philosophien, mit dem es die Theologie hinfort allein zu tun habe, ohne Hoffnung und Wiederbelebung einer auch noch so bescheidenen „philosophia perennis“.

Was mich bei dieser Beobachtung verwundert, ist einmal die unauffällige Stille, in der hier eine noch kurz zuvor mit ziemlicher Vehemenz vertretene erste Philosophie zu Grabe getragen wurde, zum anderen die Plötzlichkeit, mit der dieses „Wahrheitsgeschick“ über eine ganze Generation theologischer Anthropologen hereinbrach – die weitreichende Problematik des hermeneutischen Zirkels konnte doch eigentlich schon lange, etwa seit Dilthey und dann vor allem Heidegger, nicht mehr als eine „terra incognita“ betrachtet werden.

Hat das ü. E., so frage ich mich, etwas mit diesem eigenartigen Phänomen zu tun? Ich glaube, ja, und möchte etwas überspitzt behaupten: das ü. E. wurde weitgehend wie der quasi-offizielle theologische Segen für eine philosophische Welle empfunden, die mit Macht von allen Ecken und Enden (etwa der Hermeneutik Gadamers und Ricoeurs oder der angelsächsischen Sprachphilosophie, insbesondere im Anschluß an den späten Wittgenstein) über eine soeben vom Studium der Philosophie des Aquinaten dispensierte Theologen-Generation hereinbrach. Nach Rahner impliziert das ü. E. die Unmöglichkeit einer methodisch autonomen Philosophie, weil die menschliche Vernunft auch in ihrer apriorischen Strukturiertheit sich faktisch universal „immer schon“ als ein mixtum compositum aus einer rein-natürlichen und einer geschichtlich-übernatürlich aufgelichteten Transzendentalität vorfindet, ein mixtum, das sich nicht adäquat entflechten läßt. Wie scheinbar nahtlos sich hier eine allgemeine philosophisch-hermeneutische Annahme mit Rahners theologischer Theorie des ü. E. verbinden läßt, beweist etwa eine Anmerkung von J. B. Metz in der zweiten Auflage von HdW⁵⁶. Hier wird gesagt, eine transzendente Reflexion „will und kann von sich aus gar nicht den Anspruch erheben, in einem theologischen Sinn ‚rein metaphysisch‘ zu sein, da einerseits die metaphysische Reflexion [. . .] immer von einer unverfügbaren, reflex nicht adäquat einhol-

⁵⁶ S. 23 Anm. 8.

baren geschichtlichen Situation umgriffen ist [...] und da andererseits das ‚übernatürliche Existential‘ zu diesen gegebenen und doch unreflektierbaren Momenten einer solchen Situation gehören kann.“

Sollte sich nun zeigen lassen, daß gerade die christliche Theologie ohne eine „erste Philosophie“ nicht auskommt, weil nur in einer solchen Philosophie für die theologische Behauptung eines letztgültig ergangenen Wortes Gottes ein entsprechender Vorbegriff von *letztgültigem* Sinn ermittelt werden kann⁵⁷, dann wäre die Einführung des ü. E. als theologischer Verstärker für ein allgemein pluralistisches und relativistisches Bewußtsein in der zeitgenössischen Philosophie auch aus dieser Sicht in Frage zu stellen.

5.3. Übernatürliches Existential und anonymes Christentum

Wenn man sagen darf, daß die Literatur zum Werk K. Rahners inzwischen unüberschaubar geworden ist, so gilt dies insbesondere für die Thematik vom „anonymen Christen“. N. Schwerdtfeger kommt das Verdienst zu, mit seiner hier schon häufiger herangezogenen Dissertation in die verworrene Diskussionslage wirklich Licht gebracht zu haben. Er gibt den Kritikern darin Recht, daß in Rahners Werk, vor allem aufgrund seines ursprünglichen philosophischen Ansatzes, der positive Stellenwert geschichtlicher Ereignisse oft nicht genügend sichtbar wird und hinter den „Vorgriff“ einer überbelichteten Subjektivität zurücktritt. Das Schwergewicht dieser Dissertation liegt aber in dem Nachweis, daß man diese Beobachtung nicht verallgemeinern darf, daß Rahner vielmehr Gnade und Offenbarung – auch die dem anonymen Christen zuteil werdende – im wesentlichen als geschichtliche Übereignung jenes Geschehens versteht, in dem Christus „den Tod durch sein Sterben vernichtet hat“.

Ist in diesem Zusammenhang, so wollen wir abschließend fragen, die Theorie des ü. E. förderlich oder verstärkt sie eher die zu Recht kritisierte „schiefe Lage“ in Richtung Subjektivität? So wichtig es ist, mit der Heilszusage Gottes an alle Menschen theologisch dadurch ernst zu machen, daß man danach fragt, wie sich dieses Heil auch dort zuschicken könne, wo die Botschaft Christi noch nicht wirklich hingedrungen ist: ist diese Frage dadurch angemessen weitergebracht, daß man das universale Heilsangebot Gottes als eine „realontologische Bestimmung des Menschen selbst“⁵⁸ versteht, durch die seine transzendente Subjektivität innerlich aufgelichtet ist? Hiermit liegt doch von vornherein die Gefahr nahe, daß die „kategoriale Offenbarung“ (also die Präsenz Gottes im geschichtlich begegnenden Ereignis) gegenüber der „transzendentalen Offenbarung“ (in jenem ü. E.) unterbewertet wird.

⁵⁷ Vgl. dazu meinen Beitrag: Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie, in: ThPh 56 (1981) 358 – 388.

⁵⁸ Vgl. Existential, übernatürliches, in: LThK III, 1301.

Diese Gefahr wird verstärkt durch die Art und Weise, wie Rahner ursprünglich zur Theorie vom ü. E. Zugang gewann. Wie insbesondere sein Aufsatz zur Enzyklika „Mystici Corporis“ zeigt, liegt der Lehre vom „anonymen Christen“ eine zweifache Umformung des paulinischen Leib-Christi-Begriffs zugrunde. „Leib Christi“, das ist für Paulus die geschichtliche Präsenz des heilswirksamen Kreuzestodes Jesu, die Gegenwart seiner *traditio* im Akt kirchlicher *traditio*: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, da er überliefert wurde, Brot, sagte Dank, brach es und sprach: Das ist mein *Leib für euch* . . . “⁵⁹. Von den Vätern, insbesondere Irenäus von Lyon, her konnte Rahner die Verlagerung dieses geschichtlich präsenten Aktes der Hingabe Jesu bereits auf das Ereignis der Menschwerdung Jesu übernehmen. Rahner ontologisiert aber noch weiter, indem er alle Menschennatur – von Adam an – durch die Inkarnation zum „Volk Gottes“ werden läßt. Die so verstandene „realontologische Bestimmung des Menschen selbst“ wird später dann vor allem als übernatürliche Ausstattung der transzendentalen Subjektivität begriffen. So sehr Rahner auch betont, daß es sich hierbei um eine von der Tat Christi herkommende *geschichtliche* Mitgift aller Menschen handelt, wird hierbei der Begriff „geschichtlich“ doch geradezu äquivok gebraucht; denn der sich wirklich für das Subjekt „kategorial“ ereignenden Geschichte liegt diese geschichtlich-realontologische Strukturiertheit immer schon voraus.

Ich breche meine allzu aphoristischen Überlegungen ab. Ganz unnütz sind sie nicht gewesen, wenn der kurze Blick auf eine bestimmte Entwicklungslinie des Rahnerschen Denkens zu zeigen vermocht hat, daß hier, an einem Kernpunkt seiner Anthropologie, die Reflexion noch einmal neu einsetzen sollte, trotz der vielen Sekundärliteratur, die es dazu bereits gibt. Diesen Kernpunkt, der zugleich das Grundproblem aller Theologie betrifft – nämlich das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft –, neu zu bedenken wäre, so meine ich, eine angemessene Weise, Karl Rahner auch weiterhin erinnernd zu ehren, der uns in seinem Leben und Werk so vieles zu denken gegeben und aufgegeben hat.

⁵⁹ Vgl. 1 Kor 11, 23 f.

Theoderich der Große und die Kirche S. Stefano zu Verona

In der eigenartigen monographischen Schrift zu Theoderich d. Gr., dem 2. Teil – *Theodericiana* – der sog. *Excerpta Valesiana* befindet sich in c. 83 eine Mitteilung, die die Forschung zu der Annahme veranlaßt hat, der Gotenkönig habe die Kirche S. Stefano zerstören lassen. Rufen wir uns den Wortlaut des Textes noch einmal in Erinnerung:

*Ex eo enim [tempore P] inuenit diabolus locum, quem ad modum hominem bene rem publicam sine querela gubernantem, subriperet, nam mox iussit ad fonticulos in proastio civitatis Veronensis oratorium sci Stephani, id est [idem situm B, ibidem situm P] altarium subverti.*¹

Die Übersetzungen dieses Paragraphen sind im allgemeinen ziemlich gleichlautend, wie die nachstehende Auswahl verdeutlichen soll:

C. Büchele: „Seitdem fand der Teufel Gelegenheit, einen Mann, dessen Regierung sonst gut und tadellos war, zu beschleichen. Denn bald darauf gab er Befehl, das bei dem Brunnen in der Vorstadt von Verona befindliche Bethaus des heiligen Stephanus und einen Altar in der Nähe niederzureißen.“²

D. Coste: „Denn der König ließ das Bethaus des heiligen Stephanus am Brunnen der Vorstadt von Verona sammt Altar niederreißen.“³

J. C. Rolfe: „For presently Theodoric gave orders that an oratory of St. Stephen, that is, a high altar, besides the springs in a suburb of the city of Verona should be destroyed.“⁴

Zur Stadtgeschichte von Verona s. die Sammelpublikationen: Verona e il suo territorio, Verona, I 1960, II 1964; – L. PUPPI (Hg.), Ritratto di Verona; lineamenti di una storia urbanistica, Verona 1978.

¹ P = Codex Palatinus Vaticanus 927 (12. Jhdt); B = Codex Berolinensis Phillippsianus 1885 (9. Jhdt); *id est* Konjektur Mommsens in MGH AA IX = Chronica minora I, Berlin 1892. Die hier verwendete Textausgabe ist die von J. MOREAU – V. VELKOV, *Excerpta Valesiana*, Leipzig ²1968. Die Textvarianten wurden von mir an den Codices überprüft.

² „Excerpte“ . . . im Anhang zu Ammianus Marcellinus, Übers. v. C. B., Stuttgart 1854.

³ Anonymus Valesianus (2. Theil), in PROKOP, Gotenkrieg, Leipzig 1885 (= Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 6. Jhdt).

⁴ The Excerpta of Valesius, in Ammianus Marcellinus Bd 3, London 1923 (LCL).

O. Veh: „Denn der König befahl, daß die Kirche des Hl. Stephanus beim Brunnen (Ad Fonticlos) in der Vorstadt von Verona, d. h. der dortige Altar niedergerissen werde.“⁵

Entsprechend dieser Übersetzung variieren auch die Deutungen des Paragraphen kaum in der Forschung:

G. Pfeilschifter: „Gewiß, es mußte dem König, . . . , im eigensten Interesse alles daran liegen, sich das Wohlwollen und Vertrauen der Katholiken in der Person des Papstes zu sichern. Darum ist den Nachrichten des Anonymus Valesianus [= *Excerpta Valesiana*] von der katholikenfeindlichen Art des Eutharich und dem böswilligen Niederreißen eines Oratoriums des hl. Stephanus bei Verona wenig oder gar keine Bedeutung beizumessen.“⁶

T. Hodgkin: „For he presently ordered that the oratory and altar of St. Stephen, at the fountains in the suburb of Verona, should be overthrown.“⁷

L. Schmidt: „. . . die wachsende Gereiztheit der Italiener auch gegen die Arianer zeigt die Tatsache, daß die von Theoderich wahrscheinlich nur aus baulichen Rücksichten angeordnete Niederlegung einer katholischen Kirche in Verona als katholikenfeindliche Maßnahme gedeutet wurde.“⁸

E. Stein: „. . . l'ordre adressé à la communauté catholique de Ravenne de rebâtir à ses frais les synagogues détruites, et l'énergie avec laquelle le gouvernement veilla à l'exécution de cet ordre, fit sur l'opinion publique une impression d'autant plus fâcheuse que le roi ordonna de détruire à Vérone une église catholique, ce qui fut interprété comme mesure nettement persécutrice.“⁹

W. Enßlin: „. . . Befehl des Königs, eine Stephanskirche in der Vorstadt Veronas niederzulegen. Natürlich lagen andere als religionspolitische Gründe dafür vor; aber daß man auf eine andere Deutung kommen konnte, hing doch mit einer bestehenden Spannung zusammen.“¹⁰

Übersetzer und Forscher sind, wie diese wenigen Beispiele zeigen konnten, weitgehend darin einig, daß Theoderich d. Gr. die Kirche S. Stefano niederlegen ließ. Andererseits aber konnten sich die Wissenschaftler nicht mit

⁵ Auszug aus der Chronik des Anonymus Valesianus . . . , in Prokop, Gotenkriege, München 1966.

⁶ Der Ostgotenkönig Theoderich der Große und die katholische Kirche, Münster 1896 (= Kirchengeschichtliche Studien 3) S. 156 f.

⁷ Italy and her Invaders, 476 – 535. Vol. III book IV: The Ostrogothic Invasion, Oxford 1886 S. 467.

⁸ Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Bd. I: Die Ostgermanen, München ²1941 (ND 1969) S. 352.

⁹ Histoire du Bas-Empire, Hg. J.-R. PALANQUE, Bd II, Brügge 1949, S. 249.

¹⁰ Theoderich der Große, München ²1959 S. 303.

der Gesamttendenz anfreunden, die im c. 81 der Excerpta beginnt und in der der Verfasser dieser Kapitel den Gotenkönig als „Ketzer“, „Katholikenfeind“ bzw. „Katholikenverfolger“ und „Judenfreund“ verurteilt.¹¹ In dem Versuch, diese von N. Tamassia als „requisitoria antiteodericiana“ bezeichnete Darstellung¹² zurechtzurücken, plädierte schon Pfeilschifter dafür, der Notiz „wenig oder gar keine Beachtung beizumessen“ (o.c. S. 156 f.). Schmidt und Enßlin sahen ihrerseits darin nur eine baupolizeiliche Maßnahme gegen eine baufällig gewordene Kirche,¹³ eine Ansicht, die Stein als unbegründete Spekulation verwarf.¹⁴ Ist also der „Anonymus“ ein böswilliger Fälscher oder aber ist die moderne Forschung lediglich zu sehr Theoderich-freundlich eingestellt?

Halten wir zunächst fest, daß Verona, die Nebenresidenz des „Dietrich von Bern“, zu den bedeutendsten Kirchenprovinzen zählt mit einer in das 2./3. Jahrhundert zurückreichenden Bischofstradition.¹⁵ So zumindest sieht es der unter König Pippin (781 – 810) entstandene „*versus de Verona*“,¹⁶ auch wenn erst der sechste im *Versus* genannte Bischof Lucilius durch seine Unterschrift als Teilnehmer der Synode von Serdica (343/344) nachweisbar ist: *Lucius (sic!) ab Italia de Verona*,¹⁷ und der im *Versus* genannte achte Bischof der wohl bekannteste war: S. Zeno (gest. vor 380).¹⁸ Verona besaß bereits in constantinischer Zeit eine Kirche, S. Proculus geweiht, die nahe der jetzigen Kirche S. Zeno, also außerhalb der Stadtmauern lag, und wo im vierten Jahrhundert die Bischöfe Veronas bestattet wurden. In früher nachconstantinischer Zeit entstand eine große Doppelkirchenanlage, in der Gegend des heutigen Domes gelegen, von der noch Reste, vor allem Mosaiken im Kreuzgang neben dem Dom erhalten sind, und deren Bausubstanz sich in dem Kirchlein S. Elena nachweisen läßt.¹⁹

¹¹ Auf die vieldiskutierte Frage, ob die „Theodericiana“ von einem oder mehreren Verfassern kompiliert wurden, soll hier nicht eingegangen werden. S. dazu zuletzt J. N. ADAMS, *The Text and Language of a Vulgar Latin Chronicle: Anonymus Valesianus II*, London 1978 S. 3 – 6.

¹² Sulla seconda parte dell' Anonimo Valesiano, *Archivio Storico Italiano* 80, 1913 S. 3 – 22.

¹³ So auch G. P. MARCHINI, *Verona romana e paleocristiana (in Ritratto . . . S. 23 – 134)* S. 92.

¹⁴ STEIN, *Bas-Empire II* S. 249 Anm. I.

¹⁵ S. dagegen den archäologischen Befund bei MARCHINI, *Verona romana* S. 84.

¹⁶ MGH *Poetae latini aevi Carolini I* S. 120 (ed DÜMMLER); B. G. PIGHI, *Versus de Verona, Versum de Mediolano civitate*, Bologna 1960; G. LORENZONI, *Dall' occupazione langobarda al mille (in Ritratto . . . S. 136 – 170)* S. 164 Anm. 35.

¹⁷ MANSI II Sp. 38 f.; F. LANZONI, *Le origine delle diocesi antiche d' Italia*, Rom 1923 (*Studi e Testi* 35) S. 534 – 538 s.v. Verona; P. L. ZOVATTO, *Arte paleocristiana a Verona (in Verona . . . I S. 553 – 613)* S. 558.

¹⁸ E. SAUSER, *Zeno von Verona*, in E. KIRSCHBAUM, *Lexikon der christlichen Ikonographie* 8, 1976 Sp. 637.

¹⁹ ZOVATTO, *L' arte altomedioevale (in Verona . . . II S. 479 – 582)* S. 488 f.; MARCHINI, *Verona romana* S. 84.

Wir müssen uns also zwei Fragen stellen:

- 1: Welches Alter und welche Bedeutung besitzt S. Stefano?
- 2: Wo liegt das *oratorium sci Stephani*?

I.

Nach der christlichen Tradition wurden am 3. Dezember 415 in Kaphargamala bei Jerusalem von dem Priester Lukianos die Gebeine des ersten christlichen Märtyrers Stephanus gefunden. Paulus Orosius, der sich gerade bei Hieronymus in Jerusalem aufhielt, brachte einen nicht geringen Teil der Reliquien nach Africa. Von dort breitete sich die Stephanus-Verehrung lawinenartig in Italien aus, wobei Neapel für Mittel- und Unteritalien, Aquileia für Norditalien die Mittlerrolle übernahmen.²⁰ Es ist nicht zweifelsfrei zu erbringen, ob eine ehemals den Märtyrern generell geweihte Kirche Veronas nun dem Hl. Stephanus umgewidmet wurde; der Bau ist lediglich in das frühe 5. Jahrhundert datierbar. S. Stefano ist somit nicht die älteste Kirche Veronas.

S. Stefano ist eine ursprünglich einschiffige Basilika in Form eines lateinischen Kreuzes, mit einer 12,50 × 40 m messenden Aula und einer halbkreisförmigen doppelstöckigen Apsis, die im 5. Jhdt. als Baueinheit entstand, im 10. Jhdt. durch den Einzug von Seitenfeilern dreischiffig wurde und im 12. Jhdt. eine Verlängerung nach Westen erfuhr. Bei Grabungen und der Restaurierung der Kirche in den 50er Jahren, die im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau der Etschbewehrung und des Ponte della Pietra nach dem letzten Weltkrieg standen, konnte festgestellt werden, daß das aufgehende Mauerwerk bis zur Apsistraufe bzw. bis über die Fenster des Längs- und Querhauses, die erst im 10. Jhdt. (frühestens aber im 8. Jhdt.) Veränderungen erfuhren, einheitlich der ersten, in das 5. Jhdt. datierbaren Bauperiode angehört. So betont P. L. Zavotto: „Le pareti laterali della navate, . . . , quelle del transetto ed il muro esterno della tribuna, sono strutture perfettamente omogenee e costituiscono il primitivo impianto del monumento; solo la facciata è stata ricostruita, ed appartiene al periodo romanico con circa quattro metri di risolto in tutti i muri longitudinali“;²¹ desgl. wiederholt er wenig später: „tutti le murate sono omogenee, non si osservano discontinuità, salvo le normali riprese murarie.“

A. Da Lisca hatte noch 1936 die Aussage des Anonymus dahingehend gedeutet, daß sich die Formulierung *iussit . . . altarium subverti* auf einen nun veränderten Standort des Altars bei einem Umbau der Apsis bezogen habe.²²

²⁰ F. M. ABEL, Dictionnaire de la Bible, Suppl. 2, 1934 Sp. 1 132 – 1 146 s.v.

²¹ Arte paleocristiana S. 585.

²² La basilica di S. Stefano in Verona, Atti dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona, ser. V, 14, 1936 S. 3 – 75.

Die neueren archäologischen Ergebnisse konnten aber erweisen, daß an der Apsis und Altarbasis nichts verändert wurde,²³ außer daß die Sedis am Scheitelpunkt der Apsis von zwei Sichtschutzmauern eingefast wurde. So bekennen die modernen veronesischen Archäologen, daß sie Text und archäologischen Befund nicht in Einklang bringen können: S. Stefano wurde von Theoderich nicht zerstört; größere Umbauten, vor allem im Altarbereich, sind (bislang) nicht nachweisbar.

Natürlich muß die Formulierung des Anonymus *iussit . . . altarium subverti* nicht unbedingt bedeuten, daß dieser Befehl damals auch ausgeführt wurde: Theoderich könnte, aus welchen Gründen auch immer, doch noch davon Abstand genommen haben. Dennoch: Der Anonymus will uns eine echte „Willkürmaßnahme“ mitteilen, die die Veroneser zutiefst getroffen haben muß; denn nur dann besitzt die Notiz einen Sinn, wenn sie ein tatsächlich stattgefunden habendes Ereignis wiedergibt.

Wir haben bereits gesagt, daß als Bischofssitz Veronas seit der Mitte des 4. Jhdts. die Doppelkirche im Dombereich anzusehen ist, eine Kirche, die nach Ansicht Zovattos von S. Zeno selbst angelegt worden war nach dem Vorbild von Aquileia und Grado.²⁴ Diese Kirche wurde jedoch zerstört, nach den Fundumständen zu urteilen durch ein erhebliches Erdbeben.²⁵ Solche Erdbeben sind in der oberitalischen Landschaft um Verona nicht selten,²⁶ und die Untersuchung von C. G. Mor zeigt, daß die Basilika dem Erdbeben von 492 zum Opfer fiel.²⁷ Der nächste Veroneser Bischof, Theodorus, wurde daher ca. 512 in S. Stefano begraben und begründete damit eine Tradition, die bis in das 8. Jhd. anhielt, bis S. Maria Matricolare die endgültige Kathedrale wurde.²⁸

II.

S. Stefano, am Ausgang der Ponte della Pietra am linken Etschufer gelegen, bezieht seinen Beinamen „*ad Fonticlos*“ – noch erhalten in dem Straßennamen Via Fontanelle – von dem Aquaedukt, das in der Senke zwischen der Kirche und der Colle di S. Pietro hindurchführte und das Wasser aus der Gegend von Parona und Nòvara über ein Beiwerk der Ponte della Pietra in die Stadt leitete.²⁹

²³ ZOVATTO, *Arte paleocristiana* S. 585.

²⁴ *Arte medioevale* S. 489.

²⁵ ZOVATTO, *Arte medioevale* S. 489.

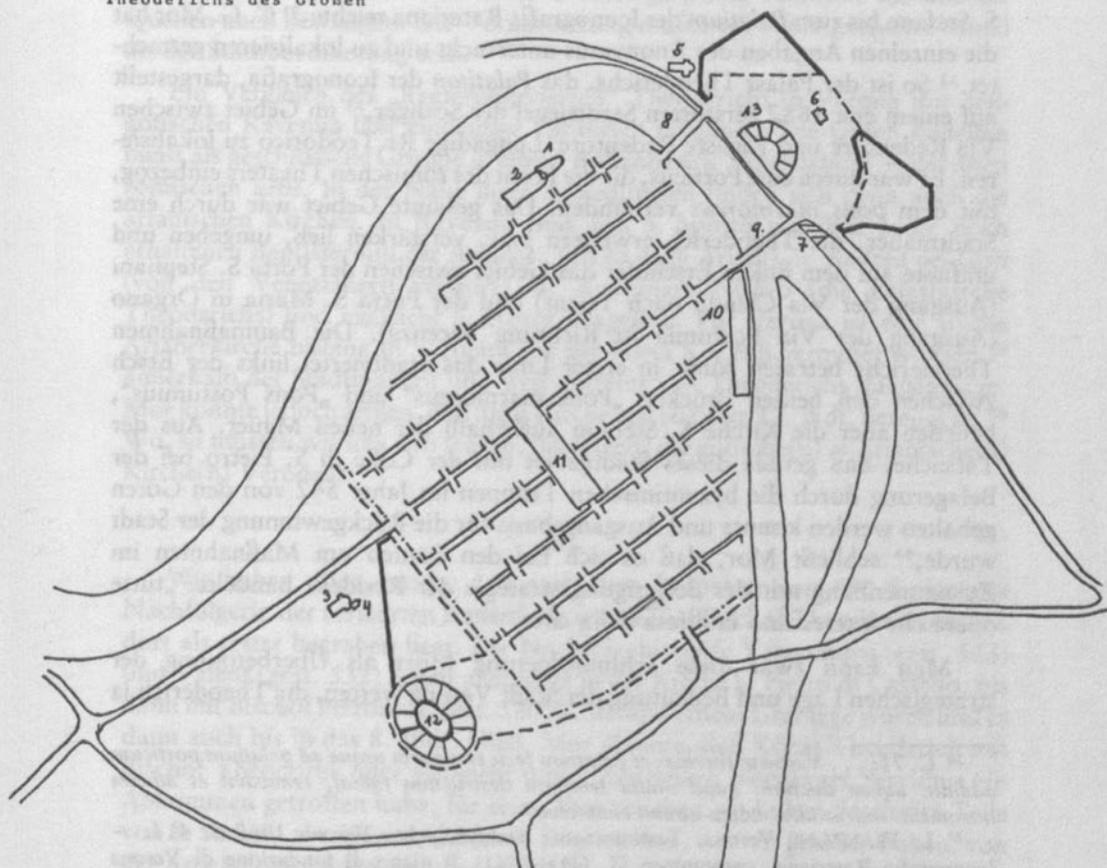
²⁶ M. BARATTA, *I terremoti d' Italia*, Turin 1901.

²⁷ *Dalla caduta dell' impero al comune (in Verona . . . II S. 3 – 242)* S. 228 App. C.

²⁸ L. SIMEONI, *Le sedi della Cattedrale a Verona prima dell'attuale*, *Studi Storici di Verona* 4, 1953 S. 11 – 28; LORENZONI, *Occupazione langobarda* S. 147.

²⁹ G. BODEGO, *Acquedotti romani e medioevali in Verona*, *Nuovo Archivio Veneto* 6, 1891 S. 351 – 367; MARCHINI, *Verona romana* S. 88.

Schematische Skizze Veronas zur Zeit
Theoderichs des Großen



----- vorgallienische Mauer
 ----- Mauer des Gallienus
 ————— Mauern des Theoderich

- 1 Basilika des 'Zeno'
- 2 nachzenonische Basilika
- 3 Basilica Apostolorum

- 4 SS Teuteria et Tosca
- 5 Oratorium Sci Stephani
- 6 S. Pietro in Castello
- 7 Palatium
- 8 Pons marmoreus (Ponte della Pietra)
- 9 'Pons Postumius'

- 10 Hafen und Horrea
- 11 Forum
- 12 Amphitheater
- 13 Theater

Dies verweist uns auf c. 71 des Anonymus, der die Bautätigkeit Theoderichs in Verona vorstellt, und zwar in höchst ausführlicher und präziser Form.³⁰ Theoderich ließ unter anderem auch das linke Etschufer durch eine Stützmauer befestigen, eine mächtige Quaderkonstruktion, die heute noch auf der Höhe der Ponte della Pietra auf ca. 20 m Länge sichtbar ist und ehemed von der Porta S. Stefano bis zum *Palatium* der Iconografia Rateriana reichte.³¹ C. G. Mor hat die einzelnen Angaben des Anonymus untersucht und zu lokalisieren getrachtet.³² So ist der Palast Theoderichs, das *Palatium* der Iconografia, dargestellt auf einem erst 1882 zerstörten Stadtsiegel der Scaliger,³³ im Gebiet zwischen Via Redentore und Rigaste Redentore/Lungadige Re Teodorico zu lokalisieren. Er war durch eine Porticus, die die Front des römischen Theaters einbezog, mit dem *pons marmoreus* verbunden. Das gesamte Gebiet war durch eine Stadtmauer, die Theoderich erweitern bzw. verstärken ließ, umgeben und umfaßte auf dem linken Etschufer das Gebiet zwischen der Porta S. Stephani (Ausgang der Via Claudii nach Trient) und der Porta S. Maria in Organo (Ausgang der Via Postumia in Richtung Vicenza). Die Baumaßnahmen Theoderichs betrafen somit in erster Linie das Stadtviertel links der Etsch zwischen den beiden Brücken „Pons marmoreus“ und „Pons Postumius“, beließen aber die Kirche S. Stefano außerhalb der neuen Mauer. Aus der Tatsache, daß gerade dieses Stadtgebiet mit der Colle di S. Pietro bei der Belagerung durch die byzantinischen Truppen im Jahre 542 von den Goten gehalten werden konnte und Ausgangsbasis für die Rückgewinnung der Stadt wurde,³⁴ schließt Mor, daß es sich bei den Bauten um Maßnahmen im Zusammenhang mit der Befestigungsstrategie der Residenz handelte: „tutte opere che interessano la difesa della citta.“³⁵

Man kann zwar diese Schlußfolgerung Mors als Überbetonung der strategischen Lage und Bedeutung der Stadt Verona werten, die Theoderich ja

³⁰ C. 71: . . . *Veronae thermas et palatium fecit et a porta usque ad palatium porticum addidit. aquae ductum, quod multa tempora destructum fuerat, renovavit et aquam intromisit. muros alios novos circuit civitatem.*

³¹ L. FRANZONI, Verona. Testimonianze archeologiche, Verona 1965 S. 41 f. – Iconografia Rateriana, entnommen U. GRANCELLE, Il piano di fondazione di Verona romana, Verona 1964 Abb. 1; zur Lokalisierung des Palatium Marchini, Verona romana S. 90, vgl. LORENZONI, Occupazione langobarda S. 162 Anm. 11; zur Iconografia Rateriana s. G. MAZZI, La cartografia: materiali per la storia urbanistica di Verona (in *Ritratto . . .* S. 531 – 620) S. 539 f.

³² Dalla caduta dell' impero al commune S. 8 – 10.

³³ B. THORDEMANN, Ein Siegel und ein Palast, in *Dona Numismatica*, Festschr. Haevernick 1965, Hamburg 1965 (S. 19 – 27) S. 23 – 25 (L. FRANZONI, Un nuovo contributo al problema del „Palatium“ teodoriciano a Verona, *Vita Veronese* 18, 1965 S. 443 – 452 mit ergänzender Einleitung). Vgl. auch L. FRANZ, Theoderichs „Häuser“ in Verona, *Sclern* 36, 1962, S. 75 – 78.

³⁴ PROKOP, *Bell. Got.* 3,3,10 – 22.

³⁵ Dalla caduta dell'impero al comune S. 8.

seit seinem Kampf gegen Odoakar kannte,³⁶ und die es schließlich dem Goten Hildebad, dem Onkel Totilas ermöglichte, von Verona und Pavia aus die Rückeroberung Italiens zu betreiben;³⁷ dennoch, ein Punkt muß hierbei hervorgehoben werden als Voraussetzung für eine starke Position Veronas im Gotenreich Theoderichs wie seiner Nachfolger, eine Position, die uns die Quellen auch bestätigen: Die Voraussetzung mußte ein hoher gotischer Anteil an der Stadtbevölkerung sein.³⁸

Ein Vergleich des „Regierungsviertels“ Theoderichs in Verona mit dem gotischen Ravenna läßt eindeutige Parallelen erkennen: Die Goten siedelten meist als geschlossene Gruppe in einem Außenbezirk – *proastium* – der alten römischen *urbs*. In der Nähe ihrer Ansiedlungen finden sich denn auch die arianischen Kirchen. In Ravenna sind dies S. Spirito mit dem heute noch erhaltenen Baptisterium der Arianer (Vicolo degli Ariani), S. Andrea dei Goti (von den Venezianern zerstört), S. Apollinare Nuovo (die Palastkirche Theoderichs) und vielleicht S. Agata Maggiore. Für Verona ist eine solche Arianerkirche bislang in S. Agata vor der Porta S. Zeno vermutet worden,³⁹ außerhalb der Stadtmauern und weit entfernt von Theoderichs Palastanlage. Mor konnte jedoch zeigen, daß diese Kirche erst seit dem 12. Jhdt. bezeugt ist.⁴⁰ Wo, so müssen wir uns also fragen, lag (lagen) die gotische(n) = arianische(n) Kirche(n) Veronas?

III.

Wir haben oben gesagt, daß nach dem Erdbeben von 492 S. Stefano Nachfolgerin der zerstörten Kathedrale wurde und Bischof Theodorus um 512 dort als erster begraben liegt. Die Nachfolgebischöfe Verecundus (gest. 523) und Valens (gest. 532) liegen allerdings in der Kirche S. Pietro di Castello, bis dann mit Bischof Petronius (gest. 540) S. Stefano erneut Grablege wurde und es dann auch bis in das 8. Jhdt. blieb. Mor glaubte, daß König Theoderich mit Bischof Theodorus oder vielleicht schon mit dessen Vorgänger Servidius ein Abkommen getroffen habe, für seine Bauvorhaben am linken Etschufer Teile von S. Stefano abreißen zu dürfen.⁴² Dies ist aber, wie wir gesehen haben, von der Archäologie widerlegt worden. Ist also die vom Anonymus gebotene Notiz zu S. Stefano zu verwerfen?

³⁶ Exc. Val. c. 50; vgl. 81; L. SIMEONI, La battaglia di Verona fra Odoacre e Teodorico, Studi Storici Veronesi 1, 1947 S. 7–14.

³⁷ H. WOLFRAM, Geschichte der Goten, München 1979 S. 432 f.

³⁸ V. BIERBRAUER, Die ostgotischen Grab- und Schatzfunde in Italien, Spoleto 1975 (Biblioteca degli studi medievali 7) S. 34 f.

³⁹ E. CASPAR, Geschichte des Papsttums, Bd II, Stuttgart 1933 S. 74 Anm. 1.

⁴⁰ Dalla caduta dell'impero al comune S. 21.

⁴¹ MARCHINI, Verona romana S. 92.

⁴² Dalla caduta dell'impero al comune S. 10.

wurde, ist daher nicht ganz abwegig. Obwohl S. Stefano vor den Mauern lag, die Theoderich links der Etsch errichten ließ, war das Oratorium von der Größe und Verehrung her doch bedeutender als das Kirchlein S. Pietro di Castello, das sich allerdings innerhalb der Mauern befand. Der Unterschied zeigt sich schon darin, daß mit Bischof Petronius S. Pietro als Grablege der Bischöfe wieder zugunsten von S. Stefano aufgegeben wurde. Wann die einzelnen Baumaßnahmen Theoderichs in Verona zu datieren sind, ist unklar. Ebenso unklar ist, ob zum Bauprogramm des Königs eine Palastkirche nach dem Vorbild von S. Apollinare Nuovo zu Ravenna gehörte. Vielleicht diente S. Stefano in den fraglichen Jahren zwischen 520 und 540 Theoderich und seinen Nachfolgern als die „Hofkirche“, die wir bislang vergeblich in Verona gesucht haben.⁴⁹

⁴⁹ Die Verwendung lokaler Chroniken wie etwa die eines *Liber pontificalis Veronensis* und die damit verbundene Verfasserfrage der *Theodericiana* kann hier nicht diskutiert werden. Sie muß einer späteren Darstellung vorbehalten bleiben.

GOTT, DER EINZIGE. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel. Hrsg. von Ernst Haag. Quaestiones Disputatae Band 104. Freiburg: Verlag Herder, 1985, 192 S., Pp. 39, – DM.

Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler hatte ihre Würzburger Jahrestagung 1984 der neuentfachten Diskussion über die Entwicklung des Monotheismus im Alten Testament gewidmet. Es galt, sich kritisch mit der These auseinanderzusetzen, die Religion Israels sei bis zum Untergang des Nordreiches durchaus polytheistisch gewesen; die von einer Minderheit getragene Jahwe-allein-Bewegung habe sich erst allmählich seit Hosea durchsetzen können. Die während der Tagung vorgetragenen Referate mahnen zu einer differenzierten Sicht der israelitischen Religionsgeschichte: Seit ältester Zeit läßt sich ein Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes an sein Volk nachweisen, lange bevor – während des babylonischen Exils – das sich auch sprachlich klar äussernde Bewußtsein von der Existenz nur eines Gottes geboren wurde.

Die im August 1984 vorgetragenen Referate sind jetzt unter der Herausgeberschaft Ernst Haags, des damaligen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, als Quaestio disputata erschienen. Zusätzlich enthält der Band eine von N. Lohfink beigesteuerte Einführung und das von J. Scharbert erstellte Literaturverzeichnis (S. 184 – 192). Das Sammelwerk stellt einen gewichtigen, durch methodisch verantwortete Beobachtungen abgestützten Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion dar.

Norbert Lohfink zeichnet in seinem einführenden Beitrag „Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus in Israel“ (S. 9 – 25; ursprünglich in größerem Umfang veröffentlicht in: K. Rahner (Hrsg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott*, München 1983, 28 – 47) die Forschungsgeschichte in ihren bestimmenden Zügen nach, um schließlich den jetzigen Diskussionsstand insbesondere in Auseinandersetzung mit dem von Bernhard Lang herausgegebenen Band „Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus“ (München 1981; in erweiterter englischer Fassung: *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield 1983) zu skizzieren.

Erich Zenger geht in den Ausführungen „Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?“ (S. 26 – 53) der Frage nach, ob es bereits in der ältesten (gegenüber früher üblichen Abgrenzungen allerdings stark reduzierten) pentateuchischen Quelle entscheidende Weichenstellungen für den im 6. Jh. v. Chr. formulierten Monotheismus gibt. Die erarbeitete Kennzeichnung des jahwistischen Werkes (J) als einer Erzählung von der ‚Urzeit‘ des Volkes Israel, als Erzählung von dem einen Gott Jahwe und als Zusammenstellung unterschiedlicher ‚Ursprungserzählungen‘ lassen dieses Werk als „theologisch-politische Programmschrift für den Gott Jahwe“ erscheinen (S. 52). Die vorrangige literarische und theologische Leistung von J liege eben darin, die „erzählte Geschehensfolge als eine zusammenhängende Jahwegeschichte dargestellt“ zu haben (S. 27). Dabei reflektiert J die Einheit der Geschehenskette weder in Begriffen noch in Sätzen (wie es in der dt/dtr Systematik geschieht), sondern führt narrativ alle entscheidenden Handlungsfolgen konsequent auf den einen Gott Jahwe zurück. So propagiert J in einer noch weitgehend polytheistischen Lebenswelt das Programm eines unpolemischen monolatrischen Jahwismus. Insofern vermag Zenger in einem doppelten Sinn in J einen Wegbereiter des Jahwismus zu erkennen: „Einerseits ist die faktische Totalkompetenz, mit der hier Jahwe vorgestellt wird, so weit ausgezogen, daß eigentlich für andere Götter kein Bedarf besteht. Andererseits muß die von J vollzogene enge Bindung Jahwes an die Volkwerdung Israels bald kultisch und begrifflich präzisiert werden . . .“ (S. 53).

Georg Hentschel sucht mit dem Beitrag „Elija und der Kult des Baal“ (S. 54 – 90) die Frage zu beantworten, ob der Tischbiter bereits im 9. Jh. v. Chr. das Verbot der Anbetung fremder Götter gekannt oder lediglich dazu beigetragen habe, den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes zu formulieren. Mit dieser Zielsetzung unterzieht er drei Komplexe der Elijatraddition einer eingehenden literarkritischen, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung: 1) Die Erzählung von der Befragung des Baal Zebul von Ekron 2 Kön 1, 2 – 17aa. Als deren ältester

Bestand werden die VV. 2. 5–8 ausgemacht, wohl noch aus der Zeit Ahasjas (852–51) stammend. 2) Der Erzählblock von der Dürre 1 Kön 17, 1–18, 45, innerhalb dessen in 1 Kön 18, 42b.45 f. die älteste Erzählung über die Dürre vorliege. 3) Der Opferwettstreit auf dem Karmel 1 Kön 18, 21–40 mit der ältesten Überlieferung in den VV. 21.30.40. Auf seine Fragestellung gewinnt Hentschel u. a. folgende Antworten: a) der ‚historische Elija‘ setzte die Kenntnis des ersten Gebotes bei allen Israeliten voraus. Im Bewußtsein des weit verbreiteten Synkretismus forderte er zu einer klaren Entscheidung zwischen Jahwe und Baal heraus (vgl. 1 Kön 18, 21a). b) Diese Position haben die Erzähler und Tradenten weiterentwickelt: „Die ersten Erzähler waren der Überzeugung, daß die Forderung nach alleiniger Anbetung Jahwes in Israel hinlänglich bekannt war“. Sie „sahen im ausschließlichen Recht Jahwes nicht die neue Idee einer Minderheit, sondern altes, längst verkündetes Recht“ (S. 89). Mit 1 Kön 18, 36 ist schließlich der „Standpunkt eines auf Israels Territorium beschränkten Monotheismus erreicht“ (S. 89). Die verschiedenen Stadien der Sarepta-Erzählung lehren, daß sich die Tradenten das Wirken Jahwes nicht auf Israel beschränkt vorstellten. Sondern als Herr der Natur wirkt Jahwe auch über die Grenzen Israels hinaus.

Mit der Untersuchung „Der Heilige Israels. Der erste Jesaja zum Thema ‚Gott‘“ (S. 91–114) sucht Hans-Winfried Jüngling zentrale jesajanische Aussagen über Jahwe zu erhellen, indem er der Prädikation Gottes als des Heiligen nachspürt. Er unternimmt dies in expliziter Abwehr der These, Jesaja könne deshalb nicht als Zeuge für die Alleinverehrung Jahwes in Anspruch genommen werden, weil er sich nicht mit dem Thema „Jahwe und die Götter“ befasse. Im einzelnen befragt Jüngling die als authentisch beurteilten Texte Jes 6, 1–5; 31, 1–3 und 5, 18 f. auf die Jahwemonolatrie hin. Als Ergebnis wird u. a. festgehalten: In Jes 6, 1–5 erweist sich der Prophet als ein Vertreter der Jahwemonolatrie, insofern die Serafim, von Zeitgenossen als Numinosum erachtet, von Jahwes Heiligkeit überragt werden: keiner ist wie Jahwe. Jes 6, 1–5 und 31, 1–3 „haben als Belege dafür zu gelten, daß für den Propheten Jahwe und El keine verschiedenen, friedlich nebeneinander existierenden Götter sind. Sie zeigen, daß Jahwe und El längst identifiziert sind und Jahwe die Attribute Els auf sich gezogen hat“ (S. 113). Monolatrische Zeugnisse lassen kaum eine Götterpolemik, viel weniger eine Götzenpolemik erwarten, da die Monolatrie das Koordinatensystem des Polytheismus ja nicht verläßt. In diesem wird der verehrte Gott nur herausgehoben.

Die Abhandlung „Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus“ von Georg Braulik (S. 115–159) dient dem Nachweis, daß der Monotheismus „aus der deuteronomistischen Theologie in die Glaubenswelt Israels getreten“ sei, und zwar „ohne nachweisliche Geburtshilfe Deuterocesajas“ (S. 154). Minutiös systematisiert Braulik die theoretischen Aussagen des Deuteronomiums über Jahwe, indem er sie zugleich in chronologischer Abfolge analysiert. Die eingehende Untersuchung zeichnet nach, wie die monotheistische Sprache innerhalb des polytheistischen Referenzsystems kontinuierlich gereift ist und schließlich in Dtn 4, 35b(39) zur Zeit des babylonischen Exils den Monotheismus hervorgebracht hat. Dabei ist ein Einfluß des Monotheismus Deuterocesajas auf jenen des Deuteronomiums für Braulik nicht erkennbar. Ebenso lassen sich für die Gotteslehre des Deuteronomiums und seine ‚el-Theorie“ keine Spuren einer Beeinflussung oder gar Abhängigkeit“ von dem in der Spätexilszeit oder in der frühen Nachexilszeit entstandenen Moselid Dtn 32 zeigen. So ist es Braulik wahrscheinlich, „daß der alttestamentliche Monotheismus aus dem Schoß des Deuteronomiums geboren worden ist“ (S. 117).

Im abschließenden Beitrag „Jahwe in frühisraelitischem Recht“ (S. 160–183) befragt Josef Scharbert das sog. Privilegrecht Jahwes in Ex 34, 10–26 und das Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33) auf das Monotheismus-Thema hin. Nach den im Anschluß an Jörn Halbe vorgelegten literarkritischen, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen macht Scharbert hinter dem Privilegrecht Jahwes einen noch relativ kleinen, sich bereits ‚Israel‘ nennenden Verband aus, der sich dezidiert „zu Jahwe bekennt und sich scharf von anderen Gruppen, vor allem von der Kulturlandbevölkerung in den kanaanitischen Stadtstaaten, abhebt“ (S. 170 f.). Das Privilegrecht stellt ein Sakralrecht dar, durch dessen Anerkennung andere Gruppen, die zu Israel gehören wollen, an Jahwe gebunden werden. Nach der in den VV. 12–15 zu erkennenden ‚Grundsatzklärung‘ muß sich das hier gemeinte ‚Israel‘ ‚radikal von solchen Gruppen unterscheiden, die andere Götter verehren“ (S. 171). Hieraus erkennt Scharbert ebenso wie aus den „einzelnen Schichten des

Bundesbuches bis hin zu seiner Einarbeitung in den Bundesschlußbericht des Elohisten“ (S. 179) eine so enge Beziehung zwischen Jahwe und Israel, daß er nicht zu sehen vermag, „wo da ein Tradent mit der Mächtigkeit von Göttern außer Jahwe in irgendeiner Weise gerechnet haben könnte“ (S. 179), gleichgültig, wie auch immer man einen solchen Gottesglauben terminologisch fassen wolle.

R. Bohlen, Trier

SCHNEIDER, Gerhard: Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk. Bonner Bibliche Beiträge Band 59, Königstein/Ts.: Peter Hanstein Verlag 1985, 328 Seiten, geb. 78,- DM.

Auf Einladung der Herausgeber der Bonner Biblichen Beiträge legt G. Schneider hier einen Band vor, der Aufsätze zur lukanischen Theologie enthält, die, abgesehen von zwei Erstveröffentlichungen, in den Jahren 1969 bis 1984 bereits anderweitig erschienen waren. Derartige Sammlungen ursprünglich versprengter Stücke sind schon deshalb zu begrüßen, da sie allen Interessierten die Zugänge erleichtern.

Aufgrund der behandelten Themen ergibt sich eine Dreier-Gliederung des Buches: die Aufsätze unter den Nummern 1 bis 4 behandeln übergreifende Fragen zum lukanischen Doppelwerk; Einzeluntersuchungen zum dritten Evangelium (Nr. 5-13) und zur Apostelgeschichte (Nr. 14-20) schließen sich an. Ein willkommener Überblick über die Veröffentlichungen G. Schneiders zum Werk des Lukas, in dem die Beiträge des Bandes besonders gekennzeichnet sind, und entsprechende Register bilden den Abschluß.

Die recht unterschiedlichen Fragestellungen bedingen und erklären den jeweiligen Umfang der Beiträge. Die über 15 Jahre hingestreuerten Erstveröffentlichungsdaten vermögen hier und da auch etwas über den Aktualitätsgrad anzudeuten. Immer greift Sch. in die jeweilige Diskussion ein, bereichert sie und beeinflusst sie z. T. nachhaltig (vgl. z. B. den erstmals 1970 erschienenen Artikel: Die zwölf Apostel als „Zeugen“ = 4. Beitrag des Bandes). Sch. analysiert und interpretiert sorgfältig. Seine Informationen sind zuverlässig; seine Formulierungen präzise und behutsam zugleich (vgl. etwa die Ausführungen zum Verhältnis zwischen individueller und universaler Eschatologie, S. 59-60).

Sammelbände wie der vorliegende sind in unserer schnelllebigen Zeit immer dann wertvoll, wenn man sich ihrer Eigenart bewußt bleibt. Sch. ergänzt jedenfalls durch diese Veröffentlichung seine schon bewährten Kommentare zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte.

G. Schmahel, Andernach

BORSE, Udo: Der Brief an die Galater. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1984, 262 Seiten, Ln 46,- DM, kart. 34,- DM.

Mit der Kommentierung des Galaterbriefes durch Udo Borse liegt ein weiterer Band der Neuauflage des RNT vor. Der Verf. hatte sich durch vorangegangene Untersuchungen zu diesem Paulusbrief und Fragekomplexen in dessen Umfeld für diese Arbeit gleichsam empfohlen. Seine Kompetenz spürt man bei der Lektüre des Bandes Seite für Seite.

Die Einleitungsfragen (7-34) werden in einer Breite behandelt, die man nicht unbedingt in dieser Reihe erwartet. Die Auskünfte verraten erstaunliche Vertrautheit mit allen anstehenden Problemen und erscheinen manchmal schon zu detailfreudig (wie etwa die Ausführungen zur Textgestalt 33-34). U. B. zeigt nicht nur kontroverse Standpunkte zu Einzelfragen des Briefes auf, er greift vielmehr stets selber in die Diskussion ein und bezieht Stellung. Daß er sich bei diesem Vorgehen Rück- und Gegenfragen gefallen lassen muß, ist selbstverständlich. Eine dieser Fragen wäre etwa: spiegelt Gal wirklich nur Vermutungen des Paulus über die Situation in Galatien wider? Anders formuliert: sind die entsprechenden Fragen in Gal 1 real zu verstehen, während die Frageform sonst doch offensichtlich rhetorisch gewählt ist?

Auch bei der eigentlichen Auslegung des Briefes (41-227) zeigt U. B. keine Scheu, eigene Positionen klar und deutlich zu vertreten. Dabei geht es sowohl um Themen der paulinischen Theologie, als auch um Fragen der historischen Begleitumstände des Schreibens. In diesem

Zusammenhang läßt wohl die These von der sachlichen Identität des Titus mit Timotheus (81) besonders aufhorchen, sie provoziert allerdings auch Gegenfragen. Ist die „Kurzform“ Titus für Timotheus in der zeitgenössischen Literatur nachweisbar? Die allgemeine Behauptung, Paulus habe auch sonst Diminutiva für Personen benutzt, kann jedenfalls weder mit dem Beispiel Priszilla = Prisca (die Endungen -illus, -illa, illum verniedlichen), noch mit dem Hinweis auf Silvanus = Silas (Silas ist die gräzisierte Form des lateinischen Namens Silvanus) hinreichend belegt werden.

Die hier vorgetragenen Fragen stehen keineswegs für negative Kritik, sie beleuchten vielmehr die Eigenart des Kommentars, der sich nie vor Entscheidungen drückt und eben deshalb stets anregend, manchmal auch herausfordernd wirkt. Der Kommentar ist ein praktisches Arbeitsbuch, das sich auch und gerade für Paulus-Seminare mit Studenten empfiehlt.

Zwei Anregungen zu Gestaltung und Ausstattung der Reihe schließen die Besprechung des Einzelbandes; das Inhaltsverzeichnis gehört nach vorne; hinten wären Hinweise auf die Gesamtreihe willkommen.

G. Schmah, Andernach

PLATZECK, Erhard-Wolfram OFM: Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. Zusammenfassende philologisch-interpretative Untersuchung mit ältestem Liedtext und erneuter deutscher Übersetzung, 2. überarbeitete Auflage. Franziskanische Forschungen Heft 30. Werl/Westfalen: Dietrich-Coelde-Verlag 1984. 72 Seiten. 24,80 DM.

Der Sonnengesang, der *Cantico di frate sole*, den Franz von Assisi nach Empfang der Wundmale in San Damiano wahrscheinlich im Winter 1224 – 1225 verfaßt hat, wurde schon oft ediert, ins Deutsche übertragen und kommentiert. In der vorliegenden Schrift, der zweiten, überarbeiteten Auflage einer 1957 erschienenen Untersuchung, faßt Platzeck nicht nur die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammen, sondern gibt als Frucht langjähriger Beschäftigung mit dem Text eine eigene Deutung und Übersetzung des berühmten Liedes.

Franz von Assisi hat im Jahre 1226 die Todesstrophe in den Sonnengesang eingefügt, als er „im bischöflichen Palast zu Assisi die ärztliche Bestätigung seines baldigen Todes vernahm“ (S. 25). Auch der Verfasser der vorliegenden Schrift, der bedeutende Mediävist E.-W. Platzeck OFM, dem wir wertvolle Untersuchungen über Ramon Lull und andere Theologen des Mittelalters verdanken, wurde bald nach dem Erscheinen seines Buches, im Februar 1985, vom „Bruder Tod“ heimgeholt.

K. Reinhardt, Trier

THOMAS VON AQUIN: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Kommentiert von Burkhard Neunheuser OSB. (Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. 32. Band. Supplement 17 – 40). Graz-Wien-Köln: Verlag Styria, 1985. 569 Seiten. 110 DM (Fortsetzungsbest. 88, – DM).

Dieser neue Band der bekannten deutsch-lateinischen Thomas-Ausgabe enthält einen Teil des Supplementum, das der Sekretär und Schüler des Thomas von Aquin, Reginald von Piperno, nach dem Tod des Meisters aus dessen frühem Sentenzenkommentar zusammenstellte, um so die *Summa theologica* zu vollenden. Es sind die Fragen 17 – 40, die von der Schlüsselgewalt der Kirche sowie von den Sakramenten der Krankensalbung und der Weihe handeln. Damit ist die Sakramentenlehre der theologischen Summe und des Supplementum mit Ausnahme der Ehelehre (Band 33/34) abgeschlossen, und die Vollendung der auf 36 Bände angelegten deutsch-lateinischen Ausgabe der *Summa theologica* ist ein gut Stück näher gerückt; in den Bänden 29 (1935), 30 (1938) und 31 (1962) wurden bereits die allgemeine Sakramentenlehre des Aquinaten sowie seine Quästionen über die Sakramente der Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße dargeboten.

Die deutsche Übersetzung, die von dem inzwischen verstorbenen Bernward Dietsche OP stammt, wurde von Burkhard Neunheuser OSB und Paulus Engelhardt OP überarbeitet. Eine erste Hilfe zum Verständnis, zur historischen Einordnung und zum Gegenwartsbezug des Textes bieten die von B. Neunheuser erarbeiteten und von P. Engelhardt ergänzten Anmerkungen (S. 355 – 393).

Besonders hervorzuheben ist der umfangreiche historische Kommentar (S. 395–512) des inzwischen hochbetagten Benediktiners Burkhard Neunheuser. Die Redaktion des lateinischen Textes besorgte Leo Gerken OP. Die Einleitung stammt vom Schriftleiter der Deutschen Thomas-Ausgabe, Paulus Engelhardt OP. Ein Verzeichnis der Namen und Sachen, der Autoren und der Schriftstellen rundet die Arbeit ab.

Man kann nur wünschen, daß dieser mit großer Sorgfalt erarbeitete Band dazu beiträgt, daß viele Theologen Zugang finden zu den auch heute noch aktuellen Gedanken des Thomas von Aquin. K. Reinhardt, Trier

NICOLAI DE CUSA Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. XVI: Sermones I (1430–1441). Fasciculus 4: Sermones XXII–XXVI, a Rudolf Haubst instituti societatis cusanae praeside et Martin Bodewig editi. Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1984. S. 333–451. kart. 160,- DM.

Der neue Faszikel der Heidelberger Cusanus-Edition enthält fünf Predigten des Nikolaus von Kues, die in den Jahren 1440/43 entstanden sind. Sermo XXII „Dies sanctificatus“ (nach dem Verzeichnis von J. Koch n. 16) wurde, wie jetzt endgültig feststeht, an Weihnachten 1440 in Augsburg gehalten; Sermo XXIII „Domine in lumine tuo“ (Koch n. 17) am Neujahrstag 1441, ebenfalls in Augsburg. Der Sermo XXIV „Jhesus in eyner allerdemutichster menscheit“ (Koch n. 18), der Anfang des Jahres 1441 in Augsburg niedergeschrieben und dem dortigen Bischof gewidmet ist, enthält eine umfangreiche Vaterunser-Erklärung in moselfränkischem Dialekt. Dazu kommen zwei kleinere Predigtaufzeichnungen, die in die Jahre 1441–1443 zu datieren sind: der Sermo XXV „Quo modo Deus creavit hominem“ (von Koch nicht erwähnt) und der Sermo XXVI „Carissimi, omnes unanimes“ (Koch n. 290).

Es ist nicht möglich, hier auch nur annähernd die ungeheure Arbeit zu würdigen, welche die Editoren R. Haubst und M. Bodewig geleistet haben. Es seien nur einige Punkte hervorgehoben:

1) Zahlreiche bisher noch offene Fragen der Datierung und der Text-Konstitution konnten geklärt werden. Für die Vaterunser-Erklärung hat R. Haubst kurz vor Fertigstellung des Bandes zu den sieben bekannten Handschriften hinzu noch eine weitere entdeckt (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. quart. 730 f. 69r–85v), die in einem Postscriptum (S. 444) beschrieben und kollationiert wird.

2) Neben dem kritischen Apparat mit den Text-Varianten enthält die Edition, wie auch bisher schon, zwei weitere Apparate; im einen werden die (außer bei Sermo XXIII) durchweg latenten Quellen analysiert; der andere gibt Verweise auf parallele Texte in vorangehenden und folgenden Werken des Nikolaus von Kues. Für jeden, der sich näher mit der Gedankenwelt des Cusanus befaßt, sind diese Apparate von unschätzbarem Wert. Oft wird eine ganze Begriffsgeschichte geboten. Bei Sermo XXIII sind die Anmerkungen zu dem, was Nikolaus hier und anderswo an Mutmaßungen über das Alter und die letzten Tage der Menschheit geäußert hat, so umfangreich, daß sie zur Entlastung der Apparate in einem eigenen Anhang zusammengestellt werden (S. 380–383).

3) Der moselfränkische Text der als Sermo XXIV gezählten Vaterunser-Erklärung wurde von dem Germanisten W. Jungandreas (Trier-Konz) gestaltet, der zu diesem Thema bereits eine gründliche Untersuchung veröffentlicht und 1982 in Heft 2 der vom Cusanus-Institut in Trier herausgegebenen Kleinschriften „Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Sprache“ eine moderne deutsche Übersetzung herausgegeben hat. Die vorliegende Edition enthält noch zwei lateinische Übersetzungen der moselfränkischen Vaterunser-Erklärung. Die eine stammt aus der Zeit des Nikolaus von Kues selbst; sie wurde nach 1455 von dem Mainzer Karthäuser Marcellus Geist angefertigt. Weil sie in mancherlei Hinsicht unzulänglich ist, wurde sie hier im Anhang wiedergegeben, während sich parallel zum moselfränkischen Text eine neue lateinische Übersetzung findet, die R. Haubst in Zusammenarbeit mit dem Germanisten W. Jungandreas (Trier-Konz) und dem Latinisten A. Thierfelder (Mainz) angefertigt hat.

Hat sich die unermeßliche Arbeit gelohnt, welche die Editoren für dieses Faszikel aufgewandt haben? Mit Recht schreibt R. Haubst in den Vorbemerkungen: „Zwischen De docta ignorantia und

De coniecturis (sowie der dann mit De Deo abscondito einsetzenden Opuscula-Reihe) markieren namentlich die drei ersten Stücke einen neuen Höhepunkt in der spekulativen Theologie des Nikolaus von Kues, zugleich aber auch den Beginn einer stärker von der menschlichen Selbsterfahrung ausgehenden Ausrichtung seiner Gotteslehre und Christologie“.

K. Reinhardt, Trier

DER FRIEDE UNTER DEN RELIGIONEN NACH NIKOLAUS VON KUES. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982. Hrsg. von Rudolf Haubst (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1984. 356 Seiten. 77,- DM.

Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453 war für Nikolaus von Kues der Anstoß, in seiner Schrift *De pace fidei* nach einem Weg zu suchen, auf dem die Vertreter verschiedener Religionen im Gespräch und nicht durch Gewalt zur einen wahren Religion finden können, und das nicht in einem indifferenten Synkretismus, sondern vielmehr „durch Zurückführung auf das allen wirklichen Religionen zugrunde liegende Wahre und durch Hinführung zu der einen Vollendungs-gestalt von Religion“ (J. Stallmach, S. 62). Daß diese Gedanken auch heute noch höchst aktuell sind, das zeigen die jetzt veröffentlichten Akten des von der Cusanus-Gesellschaft 1982 in Trier veranstalteten Symposions.

Den größten Teil der Akten füllen die acht Hauptreferate des Symposions. Am Beginn stehen zwei einführende Vorträge. E. Meuthen (Köln) stellt als Historiker die verschiedenartigen Reaktionen des lateinischen Westens auf den Fall Konstantinopels dar, während J. Stallmach (Mainz) als Philosoph die Zielsetzung des Dialogs und den Grundbegriff der Religion herausarbeitet. Zwei weitere Referate beleuchten die Vor- und die Wirkungsgeschichte von *De pace fidei*: E. Colomer (Barcelona) gibt einen Überblick über vorausgehende Religionsgespräche und betont den Einfluß des Ramon Lull auf Nikolaus von Kues. R. Klibansky (London/Montreal), der 1956 die kritische Edition von *De pace fidei* herausgebracht hat (Band VII der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen *Nicolai de Cusa Opera omnia*), verfolgt die Wirkungsgeschichte des Dialogs bis hin zu Lessing. Die übrigen vier Referate sind ganz der inhaltlichen Analyse von *De pace fidei* gewidmet. K. Kremer (Trier) untersucht die „Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinigen Gott“ und arbeitet dabei besonders die neuplatonischen Grundlagen des cusanischen Denkens sowie die Ansätze im Alten Testament und im Koran heraus. Es schließt sich an der von R. Haubst (Mainz/Trier) behandelte „Weg der christologischen manuductio“, auf dem Nikolaus von Kues die verschiedenen Religionen vor allem mit Hilfe des ‚Maximitätsprinzips‘ zum Glauben an die Inkarnation des Logos in Christus führen will. Es folgt der Vortrag von M. de Gandillac (Paris), der dem zentralen Begriff der *una religio in rituum varietate* gewidmet ist. Schließlich behandelt A. Peters (Heidelberg) unter der Überschrift „Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke“ die letzten Kapitel von *De pace fidei* und übt dabei vom Standpunkt des lutherischen Theologen her teilweise auch Kritik an den Darlegungen des Cusanus.

Höhepunkt und Abschluß des Symposions bildete das auch vom Rundfunk aufgezeichnete Podiumsgespräch zwischen Religionswissenschaftlern, Cusanus-Forschern und Vertretern der christlichen Kirchen, des Judentums, des Islams und des Hinduismus. Hier vor allem wurde deutlich, daß es auf dem Symposion nicht nur um historische Forschung ging, sondern, wie es R. Haubst, der Leiter des Symposions und Herausgeber der Akten, formuliert hat, „um die neuen denkerischen Ansätze, die Nikolaus von Kues dem heutigen Gespräch unter den Religionen und vor allem der christlich-katholischen Öffnung und Zurüstung für dieses – immer, oder: gerade heutzutage – zu geben vermag“ (S. 10). Während die Vertreter des Judentums und des Islams (Schalom Ben Chorin und Abdoljawad Falaturi) manche kritischen Einwände zu den Gedanken-gängen des Nikolaus von Kues vorbrachten, stellte Pandurang Shastri Athavale (Bombay) vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen dem Hinduismus und den Gedanken des Cusanus heraus.

Außer den genannten Beiträgen enthält der vorliegende Band noch weitere Akten des Symposions: die Begrüßungsansprachen, die Diskussionen nach den Referaten, Kurzreferate während des Symposions und ergänzende Beiträge und nicht zuletzt ein Verzeichnis der über 300 Teilnehmer des Symposions sowie ein Personen- und Handschriftenregister zum Band.

So stellt dieses Werk nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Cusanus-Forschung dar, sondern dient auch in vorzüglicher Weise dem heute so wichtigen Gespräch unter den Weltreligionen.

K. Reinhardt, Trier

JOHANNES DIETENBERGER OP: *Phimostomus scriptuariorum* Köln 1532. Herausgegeben und eingeleitet von Erwin Iserloh und Peter Fabisch in Verbindung mit Jacques Toussaert und Erich Weichel. Corpus Catholicorum Band 38. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1985. XCIV und 272 Seiten. Efaln. 98, – DM.

Der Frankfurter Dominikaner Johannes Dietenberger (1475 – 1537), der Regens des Klosters in Trier (1517) und Prior in Koblenz (1519/1520; 1526 – 1532) war und seine letzten Lebensjahre in Mainz verbrachte, gehörte auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 zur kurtrierischen Gesandtschaft in Gefolge des Koadjutors Johann von Metzhausen, der den erkrankten Erzbischof Richard von Greiffenklau vertrat. Nach der Verlesung der *Confessio Augustana* am 25. Juni 1530 in Augsburg arbeitete er an der katholischen *Confutatio* mit, die am 3. August den protestantischen Ständen vorgelesen wurde. Dann schuf er auf Bitten Johanns von Metzhausen den hier vorliegenden „*Phimostomus scriptuariorum*“ (Maulkorb für die Schriftlinge = Lutheraner). Dieses Werk, „dem Charakter nach eine von mehreren Privatkonfutationen der CA“ (S. XXXVII), umfaßt 16 Traktate. In den ersten sechs geht es um die formalen Fragen zum Verhältnis von Schrift und Tradition sowie zur Abgrenzung des Kanons der Schrift. In den Traktaten 7 – 15 werden die Unterscheidungslehren erörtert, die auch in der CA (vor allem im zweiten Teil), in der *Catholica Responsio* vom 13. Juli 1530 und in der *Confutatio* behandelt werden: Anrufung der Heiligen, Rechtfertigung und gute Werke, die sakramentale Beichte, das Meßopfer, der freie Wille, die Kommunion unter beiden Gestalten, das Fegfeuer. Der Traktat 16 (ein Anhang) stellt eine Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam über die Ehescheidung dar, näherhin eine Widerlegung des Exkurses zu 1 Kor 7 in der 1527 erschienenen Neuauflage der *Annotationes* zum NT.

Besonders bemerkenswert ist die erkenntnistheologische und ekklesiologische Grundlegung in den ersten sechs Traktaten. Wie auch die heutige ökumenische Gesprächslage wieder zeigt, führen alle Dialoge über Einzelfragen immer wieder zu dem zentralen Punkt: Bibel und Kirche.

H. Schützeichel, Trier

LUBAC, HENRI KARDINAL DE: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. München: Verlag Neue Stadt. 1985. 144 Seiten. Kart. 16, – DM.

Der französische Jesuiten-Kardinal Henri de Lubac (Jahrgang 1896) gab im Juni 1985 in Paris ein Interview. Dieses erschien in der italienischen Monatszeitschrift „30 Giorni“ (Juli-Nummer) und in der französischen Wochenzeitschrift „France Catholique“ (18. Juli). Es wurde dann auch in Buchform herausgebracht, wovon hier die deutsche Übersetzung vorliegt.

Es bietet vor allem Äußerungen zum II. Vaticanum, aber auch über die Person des Autors. Es läßt das wahre Gesicht des Konzils deutlich erkennen und weckt Freude über dieses kirchliche Jahrhundertereignis sowie Liebe zur heutigen Kirche. Im Anhang finden sich zwei Beiträge von André Latreille († 1984), die dieser in „La Croix“ veröffentlichte. H. Schützeichel, Trier

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON. Internationale theologische Enzyklopädie. Band 1, Lieferung 2: Bi – Eh. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Dritte Auflage 1985. Subskriptionspreis 78, – DM.

Das bekannte Evangelische Kirchenlexikon (EKL) erscheint jetzt in der dritten, völlig neu bearbeiteten Auflage. In der hier vorliegenden zweiten Lieferung interessieren den Calvinforscher besonders die Artikel „Calvinismus“ (615 – 621) und „Calvins Theologie“ (621 – 630). Den ersten Beitrag schrieb Alasdair I.C. Heron (Erlangen), den zweiten Wilhelm Neuser (Münster).

Heron erklärt zuerst den Begriff des Calvinismus, weist dann auf den Einfluß Calvins hin, beleuchtet weiter die Theologie des Calvinismus und erörtert schließlich die Auswirkungen auf Wirtschaft, Naturwissenschaft und Politik. Nach Heron hat Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik das Erbe des Calvinismus in vielerlei Hinsicht radikalneugestaltend verarbeitet.

Neuser stellt vor allem das Hauptwerk Calvins („Unterricht in der christlichen Religion“) vor, indem er zunächst das Werden dieser Schrift aufzeigt (die Erstausgabe erschien 1536, also vor 450 Jahren) und dann anhand der vier Bücher der Endausgabe von 1559 die Theologie Calvins skizziert. Neuser bemerkt auch, es sei unzutreffend, den Kapitalismus auf Calvin zurückzuführen. Für die These, wirtschaftlicher Erfolg sei der Beweis für die innere Erhöhung, finde sich auch im Calvinismus des 17. Jahrhunderts kein Beleg. Hingegen enthalte die These von der „innerweltlichen Askese“ und dem aus ihr resultierenden wirtschaftlichen Erfolg der Calvinisten ein Wahrheitsmoment. In seinen Literaturangaben verzeichnet Neuser auch etliche katholische Arbeiten über Calvin.

H. Schützeichel, Trier

S. KLEMM, F. PETROWSKI, G. WURSTER: Deine Nähe, meine Grenzen. Partnerschaft im Alltag. München: Kaiser Verlag. 1985. 198 Seiten. 28,- DM.

Die drei Autoren des vorliegenden Buches verfügen über eine langjährige Erfahrung aus der Arbeit in der Telephoneseelsorge und Lebensberatung. Von daher überrascht es nicht, daß sie sich den angesprochenen Themen nicht von der akademisch-wissenschaftlichen, sondern von der lebenspraktischen Seite nähern. Das trifft sowohl für die Auswahl der Problembereiche als auch für die Art zu, wie diese Fragen behandelt und dem Leser nahegebracht werden. Insgesamt werden zehn Situationen aus den täglichen mitmenschlichen Begegnungen in Ehe, Familie, Beruf und Freundschaft aufgegriffen und exemplarisch behandelt. Hier einige Beispiele: „Geteiltes Leid ist halbes Leid . . .“ Von Menschen, die miteinander reden. „Wie man sich bettet, so liegt man . . .“ Von Menschen, die ihre Macht kennen. „Wo gehobelt wird, da fallen Späne . . .“ Von Menschen, die streiten können. Oder: „Einer trage des anderen Last . . .“ Von Menschen, die andere um Rat fragen können. Der Stil der Überschriften läßt das Bemühen der Autoren erkennen, einen distanzierenden psychologischen Fachjargon zu vermeiden. Dieses Bemühen scheint mir gelungen zu sein. Die Sprache dieses Buches ist alltäglich, plastisch sowie erfahrungs- und lebensnah. Viele Beispiele und eingängige Illustrationen erleichtern dem Leser das Verständnis und die interessierte Aufmerksamkeit. Auf der anderen Seite verhindern gezielte Fragen und Impulse zum eigenen Nachdenken, daß diese Schrift passiv und leicht konsumiert wird. Sie soll vielmehr die Phantasie des Lesers und seine eigene Neugier über sich selbst und andere anregen sowie das Gespräch mit dem Ehepartner, der Familie und den Freunden erleichtern und intensivieren. Also kein Buch für den Fachmann, sondern eine Empfehlung für den Praktiker in der Beratungsarbeit und Seelsorge sowie für den interessierten Laien, der mehr über sich erfahren will und eine Hilfe für seine tägliche Lebensgestaltung sucht.

A. J. Hammers, Trier

BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren. Freiburg – Basel – Wien. Herder. 1983. 288 Seiten. Paperback, 39,- DM.

Das Werk umfaßt drei Teile und einen Epilog. Der erste Teil beschäftigt sich mit: „Die Heiligen in der Reflexion der Kirche – Systematisch-theologische Grundlegung“ (W. Beinert), wobei der Abschnitt: „Heiligsprechung und kirchliche Normen der Heiligenverehrung“ von H. Heinemann stammt. – Im zweiten Teil unter dem Titel: „Die Heiligen im Lebensvollzug der Kirche. Kirchengeschichtliche Entwicklung“ wird über „Die Geschichte der Heiligenverehrung“ (A. Angenendt) und „Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche“ (K. Hausberger) gesprochen. – Der dritte Teil umfaßt die Themen: „Die Feier der Heiligen im liturgischen Jahr“ (R. Kaczynski), „Die Heiligen im christlichen Brauchtum“ (Kl. Guth), „Die Heiligen in Religionsunterricht, Katechese, Predigt und Pastoral“ (W. Nastainczyk), „Heiliges Leben in heutiger Zeit“ (Kl. Hemmerle). Der Epilog behandelt „Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung“ (K. Rahner). – Den Abschluß des Werkes bilden Literatur, Sachregister und Namenregister. –

Das Grundanliegen faßt Beinert im Vorwort so zusammen: „Die Heiligen sind aber nicht nur christliche Existenz konkret – auch wer nach Theologie konkret fragt, stößt auf sie. Das steht nicht in gleicher Weise im Bewußtsein wie das erste Faktum. Es ist aber ebenso bedeutsam. Wie der Glaube als gelebte Weise des Menschseins der Reflexion bedarf – und dies geschieht in der Theologie –, so verlangt das Phänomen des Heiligen das Nachdenken, die theologische Meditation. Beides hat nicht in sich selbst seine tiefste Begründung, sondern bezieht sie aus der Praxis und ist darum für die Praxis wichtig“ (S. 6). – Was nun die geschichtliche Seite der ganzen Thematik angeht, so werden folgende Fragen dargelegt: Die Maßgabe: Jesu Hingabe; Die Fürbitte der Heiligen; Die Märtyrer; Die Asketen; Selbsthingabe – weltgeschichtlich gesehen; Das Vorbild der Anfangs: Die Apostel; Re-formatio; Heiligen-Leib und Reliquien; Der Heiligen-Tag und die heilige Zeit; Der Gottesmann; Die reformatorische Kritik. – Beachtenswert Angenendts Worte unter vielen anderen guten Worten: „Für die Kreativität des religiösen Lebens ist die Begegnung mit den Heiligen von unersetzlicher Bedeutung. Gerade religiöses Leben entzündet sich nur am gelebten Leben. Was möglich ist, kann man nicht ausrechnen, man muß es vielmehr sehen und am Leben der Heiligen neu entdecken . . . Von Generation zu Generation erfolgen so inspirierende Übertragungen, auf die zu verzichten nur eine Beeinträchtigung des christlichen Lebens sein müßte“ (S. 114 f.).

E. Sauser, Trier

WELTKARTE DES ANDREAS WALSPERGER: Cod. Pal. lat. 1 362 B der Biblioteca Apostolica Vaticana. Faksimile. (Nr. LII der „Codices e Vaticanis selecti quam similime expressi iussu Ioannis Pauli PP II concilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae.“) Stuttgart: Belsler-Verlag, 1982. 148, – DM.

Zu den Tätigkeiten der Mönche und zur Mönchskultur überhaupt zählt auch die Kunst wie Symbolik der Kartographie. – Diese Weltkarte nun gehört zu den hervorragenden Beispielen auf diesem Gebiet. Sie wurde von einem Benediktinerbruder 1448 in Konstanz gezeichnet. Die Darstellung der Welt entspricht dem Weltbild der Mönche aus der Mitte des 15. Jh. Die Karte mit einem Durchmesser von 425 mm ist von Kreisen umgeben, die die himmlischen Sphären und den „Himmel aus Kristall“ vorstellen. Im äußeren Kreis gruppieren sich um Alpha und Omega die Namen der 9 Himmlischen Heerscharen. Zwischen diesen Kreisen sind die Tierkreiszeichen und die Namen der Winde eingetragen. Im Zentrum der Karte liegt Jerusalem, knapp darüber als sehr markanter roter Fleck das „Rote Meer“. Im Osten ist das irdische Paradies in Form einer vieltürmigen Stadt zur Darstellung gebracht, umgeben von den vier Paradiesströmen. – Aufschlußreich sind viele Beischriften für entsprechende Weltteile. So ist z. B. am Schwarzen Meer ein fleischfressender Riese eingezeichnet, wo die in der Apokalypse erwähnten barbarischen Völker Gog und Magog wohnen. Interessant ist auch eine im Süden wiedergegebene Insel mit Namen „Insula Iovis“ oder „Terrulana“. Es heißt, daß auf ihr „kein Mensch stirbt“. E. Sauser, Trier

DURLIAT, Marcel: Romanische Kunst. (Ins Deutsche übertragen von Sibylle Appuhn-Radtke und Heinfried Wischermann.) Verantwortlich für das Bildprogramm: Jean Mazenod. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1983. 626 S., mit über 950 Illustrationen. Darunter 177 vierfarbige Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. 320, – DM.

Der Band beginnt mit der Feststellung: „Im Gegensatz zu der ihr vorangehenden ottonischen, karolingischen und asturischen Kunst ist die Romanik nicht an den Ausdruck politischer Macht gebunden. Sie erweist sich als gleichgültig gegenüber der Abfolge der Herrscher und der Dynastien, denn sie verband ihr Geschick – was ganz neuartig war – mit einer Gesellschaft, der christlich geprägten mittelalterlichen Gesellschaft, die sich vom Beginn des 11. Jh. an in ganz Europa entwickelte“ (Vorwort). – Der Inhalt des Werkes umfaßt folgende Abschnitte: Methodische Fragen; Europa in der Zeit der Romanik; die Entstehung des Stils; die architektonische Schöpfung; die romanische Plastik; die Malerei; die neuen Kirchenschätze; das Ende der Romanik; Dokumentation. – Daran schließen sich Glossar, Bibliographie, Register. – Von den vielen guten Aussagen dieses Buches sei nur die eine über das Gold zitiert: „In der Sicht des Mittelalters gilt es als

materialisiertes Licht und damit als direkter Abglanz Gottes. Es stellte zugleich das klare Licht und die Liebe Gottes sowie die Ausstrahlung des himmlischen Jerusalem über die Erde dar. Edelsteine und Email waren ihm als farbige Komponenten untergeordnet, um zusammen mit dem Gold . . . der Schöpfung den ‚Glanz des Wahren‘ zu verleihen. Das gleiche gilt für das Elfenbein, das die fleischliche Natur des Leibes verklärte“ (S. 306). – Allerdings: „In der Romanik hat sich die Lage sehr geändert. Man suchte von nun an das himmlische Jerusalem weniger in den Schatzkammern als in den unzähligen Kirchen, mit denen die ganze Christenheit überzogen war“ (S. 305).

E. Sauser, Trier

UNTERKIRCHER, Franz: König Wenzels Bibelbilder. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 1983. 30 Seiten Kommentar, 62 Faksimilebilder mit Erklärung. Leinen 98,- DM, Leder 245,- DM.

Die große, deutsche Prachtbibel, die König Wenzel I. in Auftrag gab, wurde weder vollendet noch ist sie in ihrem ursprünglichen Zustand erhalten. – Dennoch: Auch der Torso ist ein Prachttorso und wird von demselben Verlag in jahrelanger Arbeit faksimiliert. Da jedoch diese Gesamtausgabe nicht allgemein so leicht erwerbbar ist, wurden in diesem Band Miniaturen zur Genesis wiedergegeben, von denen Unterkircher sagt: „Dennoch kann der Beschauer auch schon mit diesem Buch die Großartigkeit der Prachthandschrift erahnen und den besonderen Charakter dieser Bibel erkennen. Wie in keiner anderen illustrierten Bibel des Mittelalters ist hier dem biblisch-sakralen Inhalt der Bilder der radikal profane, an Frivolität grenzende Randschmuck gegenübergestellt“ (S. 30). – Besonders aufschlußreich ist weiter die Tatsache, daß die Auswahl der einzelnen Miniaturen nicht der üblichen Bildtradition folgte, sondern in ganz freier Form geschah. Dadurch kommt Unterkircher zur Feststellung: „Diese originelle Auswahl und Gestaltung hat die Ikonographie der Genesis wesentlich bereichert“ (S. 29). – Zum Randschmuck heißt es am Schluß nochmals: „Sie sind Zeugnis für eine wohl naive Weltanschauung, in manchem vielleicht sogar Leichtgläubigkeit am böhmischen Königshofe, auch vor dem bitteren Ernst der Bibel“ (S. 30).

E. Sauser, Trier

GAUTHIER, Marie-Madeleine: Straßen des Glaubens – Reliquien und Reliquiare des Abendlandes. Aschaffenburg: Pattloch. 1983. 220 Seiten, 52 farbige, 74 Schwarz-Weiß-Abbildungen 128,- DM.

Das Werk und sein Anliegen wird im Vorwort gleich zu Anfang so umschrieben: „Wenn sich der Leser auf die Reise begibt, zu der ihn das vorliegende Buch einlädt, gelangt er an zahlreiche Orte, die durch ihre Kunstwerke berühmt wurden und zudem durch eine beharrliche Jenseitshoffnung geheiligt sind. Auf seinem Weg begegnen ihm besondere Zeichen: manchmal geräumige Gebäude, öfters jedoch kleine Gefäße, die alle durch ihre Schönheit beeindrucken . . . Der Aufbau dieses Buches gleicht etwas jenem einer mit Glossen versehenen und illuminierten mittelalterlichen Handschrift. Von der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung im Haupttext kann der Leser zu den Bildkommentaren wechseln, die die Illustrationen begleiten. Dabei ist die Reihenfolge der abgebildeten Objekte von der Absicht bestimmt, den Schaffensprozeß des Malers, Goldschmiedes oder Bildhauers in seinen konstitutiven Elementen vorzuführen. Dieses Schaffen erlebte vor allem während des 12. und 13. Jahrhunderts seine Blütezeit“ (S. 7). – Wenn von den „kleinen Gefäßen“ die Rede ist, dann wären hier z. B. vor allem die Kreuzreliquiare von Limburg, Mettlach und St. Matthias in Trier zu nennen. – Wenn aber von den „manchmal geräumigen Gebäuden“ gesprochen wird, dann ist an jene Bauten zu denken, die selbst wie kostbare architektonische Reliquiare wirken und auch als solche von den Künstlern verstanden worden sind. – Dazu äußert sich die Verf. so: „Die Basilika San Francesco in Assisi . . . stand demzufolge der ganzen Menschheit offen. Als ein ihrer Funktion nach monumentales Werk ist sie zugleich ökumenisches Reliquiar . . . in Paris birgt die Sainte Chapelle, monumentales Reliquiar des herrscherlichen Wahrzeichens par Excellence, die Heilige Dornenkrone des Erlösers, des Christkönigs . . . Die Überführung der Dornenkrone Christi von Konstantinopel nach Paris kann als das Unternehmen bezeichnet werden, dem im ganzen 13. Jahrhundert der höchste symbolische Wert zukam. Denn wenn man die Herrschaft aus der Perspektive eines politischen Anthropologen betrachtet, so ist es

die Dornenkrone eines gemarterten Gottes, die nun den edelsteinbesetzten Goldkronen der abendländischen Könige Rechtsgültigkeit verleiht. Seit der Zeit Philipps II. August hatte der Ausdruck *Couronne* (Krone) einen neuen Sinn erhalten. Neben der Lilienkrone, dem Attribut des Herrschers, bezeichnet er nun auch den politischen und geographischen Bereich, über den sich die königliche Macht erstreckt. So könnte man sagen, die Krone sei die symbolische Reliquie des Königreiches und das Bild der Herrschaft“ (S. 160–162). – Von dieser Dornenkrone Christi bemerkt die Verf. weiter: „Vom grausamen Gegenstand der Verspottung, der in diesem Reliquiar aufbewahrt wurde, rann einst das Blut des Erlösers. Er strahlte eine unermeßliche gefühlsmäßige und geistige Spannung aus. In dem Dornenkranz sammelte sich wie in einem Generator eine gewaltige Ladung von Willen, Autorität, Stärke und Verlangen“ (S. 163). Noch im Jahre 1571, inmitten eines bilderstürmenden Religionskrieges wird der Besitzer dieser Dornenkrone „immer noch als privilegierter Verwalter der Macht“ (S. 164) angesehen, denn: „Man gibt der Krone eine Wache aus dem Volke, das von der Krone beschützt wird (S. 164). Zum Fest der Heiligen Krone am 11. August, wie es von den Diözesen Paris und Sens seit dem 13. Jahrhundert gefeiert wird, heißt es in einem Antiphonar von Sens: „Der Glanz Deiner Krone strahlt von Paris aus. Ganz Gallien wird geehrt mit den Gaben der Gnade und Herrlichkeit“ (S. 166). E. Sauser, Trier

NOMURA, Yushi: Vom Anzünden des göttlichen Feuers – Lebensweisheit aus der Stille. Mit einer Einführung von Henri J. M. Nouwen. Aus dem Amerikanischen übertragen von Karen Hilbert. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1983. 120 Seiten mit zahlreichen Tusch-Zeichnungen, gebunden, 16,80 DM.

Aus der Fülle von Gleichnissen und Bildern christlicher Einsiedler des 4. und 5. Jh. wurde hier eine Auswahl zusammengetragen – „viele Erklärungen brauchen sie nicht. Aber sie verlangen nach spiritueller Jüngerschaft, sie setzen eine Bereitschaft voraus zu hören, zu lernen und sich zu wandeln. Sie alle befassen sich mit unseren eigenen spirituellen Nöten. Sie nehmen sich der ungunstigen Gefühle an, die uns in Verwirrung stürzen, unserer geheimen Wünsche nach Vergnügungen und nach Vergeltung. Sie verweisen uns auf Demut und auf ein untadeliges Leben. Sie stellen die Worte den Werken gegenüber, die Reden dem Schweigen, den Gedanken das Gebet. Sie machen konkrete Vorschläge über die beste Art, Lehrer zu sein und für die Einstellung gegenüber Regeln, die von Menschen aufgestellt wurden. Sie unterstreichen, wie wichtig der Dienst am Nächsten ist, und sie zeigen uns die Früchte des Gehorsams, des Gebetes und des schlichten Vertrauens auf Gott. All diese konkreten Hinweise, Empfehlungen und Ratschläge sind immer verbunden mit einem Fingerzeig auf die liebende und barmherzige Gegenwart Gottes in unserem Leben“ (S. 13).

E. Sauser, Trier

GEBETBUCH KARLS DES KÜHNEN VEL POTIUS. DAS STUNDENBUCH DER MARIA VON BURGUND. – Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex Vindobonensis 1857 der Österreichischen Nationalbibliothek. Vol. XIV der Reihe *Codices Selecti*. Kommentar: Kodikologische Beschreibung Franz Unterkircher. – Étude de L'Enluminure Antoine de Schryver. 186 Seiten Text, 22 Tafeln. – Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1969. 2 150, – DM.

Diese vollständige farbige Faksimile-Ausgabe der 378 Seiten (189 Blatt), im Originalformat 225 x 163 mm, mit 24 Kalenderrundbildern, 20 ganzseitigen Miniaturen, 14 Figureninitialen und 16 kleinen Heiligenbildern, wobei alle Textseiten mit seitlichen Zierleisten und mit Drolerien am Rand versehen sind, liegt in ihrer Entstehungszeit zwischen 1470 bis 1480. Als Lehrbeispiel der flämischen Buchkunst des 15. Jh. gehört es in jene große Gruppe von Stundenbüchern, die als die alten Laiengebetbücher – modern gesprochen „Laienbreviere“ – angesprochen werden können. – Die Heiligennamen im Kalender erlauben eine „annähernde Lokalisierung“ (S. 14). Unterkircher stellt dazu fest: „Es ist das Gebiet der Diözese Tournai, zu dem damals auch Gent gehörte. Einige Namen weisen unmittelbar auf Gent hin. Die Vorlage des Kalenders war wohl der Kalender eines französischen *Livre d'heures*“ (S. 14). Das Werk stellt einen Höhepunkt der Prachtliebe Karls des Kühnen dar; es gehört hinein in das innige Verhältnis von Maximilian von Habsburg und der Tochter Karls des Kühnen, Maria von Burgund, die dem Kaiser fünf Jahre angetraut blieb, bis sie auf einer Jagd umkam.

E. Sauser, Trier

ZIEGLER, Charlotte: Das Stundenbuch Cod. 406 des Stiftes Zwettl. Wien: Verlag Anton Schroll & Co. 1983. 54 Seiten Kommentar, Bildbeschreibungen, Bildteil, 42,- DM.

Vorliegender Teilfaksimiledruck bringt ein wertvolles Stundenbuch, von dessen Einordnung die Verf. schlußfolgert: „So ist es letzten Endes unserer Ansicht nach vertretbar, die Ausstattung des Zwettler Stundenbuchs einem Miniator aus der Wiener Werkstatt des Lehrbüchermeisters zuzuschreiben. Der als Hofminiator des jungen Maximilian geltende Lehrbüchermeister wäre somit durch seine Werkstatt bis in das erste Viertel des 16. Jahrhunderts nachzuweisen, damit auch bis zum Lebensende Kaiser Maximilians I., 1519“ (S. 46). – Der Kodex setzt sich inhaltlich aus folgenden Teilen zusammen; Marienstunden nach dem römischen Gebrauch; Offizium zur Empfängnis Mariä; Marienmesse; Totenoffizium; Kreuzoffizium; Schutzengeloffizium; Sieben Bußpsalmen; Allerheiligenlitanei; Fürbitten; Vermischte Gebete; Gebet zum Schweißtuch Christi. – Erscheint die Allerheiligenlitanei von der Nennung bestimmter Heiliger vom hagiographischen Standpunkt aus beachtenswert (Der Name „Martin“ ist stark beschädigt: „Das könnte möglicherweise dahingehend erklärt werden, daß in der Reformationszeit oder später der Name von einem Gegner Martin Luthers . . . ausradiert wurde“, S. 26), so führt Ziegler zum Schutzengeloffizium an: „Im Angeluscustos-Offizium mit der anschließenden Messe bewahrt der Engel als Wächter Gottes den Gläubigen in seinem Handeln vor der Macht des Bösen, er weist ihm den rechten Weg. Dieser Grundgedanke zieht sich durch das gesamte Offizium. In der Oratio ad proprium angelum wird die Sehnsucht nach Befreiung von den Sünden erneut betont, in der letzten Oratio werden schließlich alle Engel mit dieser Bitte angerufen“ (S. 27). – Die Teilfaksimilierung des „kleinen künstlerischen und liturgischen Prachtexemplars“ (S. 12) stellt darüber hinaus einen wertvollen Einblick dar in die große Marienverehrung des einstigen Besitzers wie auch des Zisterzienserstiftes Zwettl (vgl. S. 17).
E. Sauser, Trier

SCHÖNBORN, Christoph: Das Geheimnis der Menschwerdung. Mainz: Matthias-Grünewald. 1983. 4 Farbtafeln, 52 Seiten, 13,80 DM.

Das Werk des Dogmatikers aus Fribourg führt in die ganze Symbolwelt um die Verkündigung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Die vielen Symbole erscheinen hier als Wahrheitsaussage, wobei vorab der „Symbolgehalt der Jungfrauengeburt“ (S. 29) auf einem größeren Hintergrund angesprochen erscheint. Jungfrauengeburt und Geisterfahrung der Urgemeinde und frühen Kirche werden hier zusammengeschaut, so daß Schönborn zum Schluß kommt: „In der Verteidigung der Jungfrauengeburt, die uns im 2. Jahrhundert so klar bezeugt ist, ging es also nicht um eine blinde Apologetik für ein irrationales Kuriosum, sondern in eins um den Realismus der Menschwerdung Gottes und um den Realismus der Neuheit dieses Menschseins. Die ganze Kraft der Symbole und Bilder für dieses neue Menschsein wurzelt in der Realität des geistgewirkten Neuanfangs“ (S. 31). All dies steht in dem großen Zusammenhang des geistgewirkten Lebens als der Wurzel des Neuen Menschen überhaupt, wo schließlich das Thema der Vergöttlichung als Ziel des Neuen Menschen vor Augen gestellt wird, ein Thema, das ja die Kirchenväter, vorab Athanasius und Basilius, besonders bewegt hat. – Den Abschluß dieser Studie bildet die Menschwerdung in der Sprache der Ikonen. Diese Sprache setzt die Sprache der Heiligen Schrift und der frühchristlichen Theologen ins Bild um, „schreibt“ sie gleichsam in Farben als eine besondere Form von „Evangelium“. In diesem Sinne werden die Bildelemente von „Ein großes Licht“, „Ochs und Esel“, „Krippe und Höhle“, „Die Gottesmutter“, „Die Badeszene“, „Der Zweifel Josefs“ behandelt. Gerade zu diesem letzten Element führt Schönborn aus: „Die fragende Gestalt des Josef macht etwas für die Ikonen Typisches deutlich: Die Ikone stellt nicht eine abgeschlossene Welt dar, der der Betrachter von außen wie fremd gegenübertritt. Sie ist ein offenes Bild, der Betrachter hat im Bild selber Platz, er ist Mitspieler und wird ins Geschehen einbezogen. Denn die Ikone will nicht ein vergangenes Ereignis fertig und abgeschlossen darstellen, sondern den Betrachter in die lebendige Gegenwart des Geschehens einladen. In Josef sind wir, die Betrachter, mitgemeint, aufgefordert, das Grübeln aufzugeben und uns auf das Unfaßliche einzulassen, daß Gott Mensch geworden ist“ (S. 49).
E. Sauser, Trier

GREGOR DER GROSSE: Homilien zu Ezechiel (Christliche Meister, Bd. 21). Erstmals ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Georg Bürke SJ. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1983. 466 Seiten, 39,- DM.

Bei diesen Homilien handelt es sich um das letzte Werk des großen Kirchenvaters (vgl. S. 31). Zum Unterschied von anderen Werken Gregors stellt Bürke fest: „Etwas anders verhält es sich mit den 22 Ezechielhomilien aus dem Jahr 593, die keinen so direkten pastoralen Bezug wie die übrigen Schriften haben“ (S. 12). Andererseits rühmt Bürke mit Recht diese Homilien wegen ihrer „monastischen, kontemplativen Spiritualität“ (S. 30). Von daher auch seine Feststellung, daß gerade darin ihre Chance für heute liege. Denn: „Auf der einen Seite die Abkehr von der Wohlstandsgesellschaft, die Kritik am technischen Fortschritt um seiner selbst willen, der Protest gegen die dämonischen Zwänge des Wettrüstens – auf der anderen Seite der Einsatz für mehr Gerechtigkeit in der Welt, die Hinwendung zum einfachen Leben, die Einkehr in sich selbst, um dort den Sinn des Lebens zu erlauschen. Wenn man das bedenkt, ist es erstaunlich, wie genau Gregor – natürlich in einem anderen kulturellen Kontext – die Fragen aufgreift, die im Grunde genommen damals wie heute dieselben waren und sind. Den Antworten, die Gregor auf diese Fragen gibt, ins Auge zu sehen und standzuhalten, erfordert freilich mehr als nur die Erwartung eifertiger Tröstungen. Es erfordert letztlich die Anerkennung der allmächtigen Majestät Gottes sowie die Bereitschaft, sich von dem Feuer seiner Liebe verzehren zu lassen . . . So gesehen sind Gregors Ezechielhomilien von einer Unzeitgemäßheit, die ihnen . . . eine geradezu sensationelle Aktualität verleiht“ (S. 30 f.). – Was das Lesen dieser Homilien angeht, so bemerkt Bürke feinsinnig: „Der Leser wird gut daran tun, das anspruchsvolle Buch ohne Hast, besinnlich und in kleinen Abschnitten zu lesen. Das heißt: Die Ezechielhomilien sind eigentlich gar nicht zum Lesen da, viel eher zur hörenden, innerlich ge-horchenden Meditation in Blickrichtung auf die persönliche Praxis christlichen Lebenswandels“ (S. 31).
E. Sauser, Trier

MAIER, Eugen: Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1983. 264 Seiten, 28,- DM.

Vorliegende Arbeit, erschienen als Bd. 22 der „Sammlung Horizonte Neue Folge“, stellt eine für den Druck überarbeitete Doktorarbeit an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau dar. – Ziel dieser Arbeit ist es, den „Beitrag de Lubacs zur Erneuerung des Katholischen in der Theologie“ (S. 22) aufzuzeigen, denn: „In der skizzierten Entwicklung verfiel der Genius des Katholischen in der Kirche einer schleichenden Auszehrung. Es schwand das Bewußtsein der inneren und wesentlichen Beziehung der Kirche, aufgrund der in ihr für die Welt entäußerten trinitarisch-christologischen Fülle, zur Einigung der Geschichte und der ganzen Schöpfung im Mysterium Jesu Christi. In diesem Verlust sieht de Lubac so etwas wie ein Indiz und einen gemeinsamen Nenner für die Defizite in der abendländischen Theologie der Neuzeit, die er für die erste Hälfte unseres Jahrhunderts zu beklagen hatte“ (S. 18). – Während die katholische Grundentscheidung (S. 20) de Lubacs durch Denker wie Rousselot, Maréchal und Blondel (S. 20) angeregt wurde, geschah die „Ausführung dieser Entscheidung . . . im Rückgriff auf die Patristik und auf die Theologie Thomas von Aquins . . . De Lubac will für seine Synthese aus dem zu wenig ausgebeuteten Schatz der Kirchenväter schöpfen. Wir versuchen . . . ernsthaft, sie zu verstehen, da sie ja unsere Väter im Glauben sind und von der Kirche ihrer Zeit soviel empfangen, daß sie auch noch die Kirche unserer Tage zu nähren vermögen“ (S. 20). – Die Offenbarung des Katholischen schlechthin geschieht in der Gestalt Jesu Christi, der der „universale Mensch“ ist. Diese Aussage wird dann in engste Beziehung gebracht zum „Mysterium Crucis“. – Der Verf. stellt deshalb am Beginn des ersten Kapitels fest: „Jesus Christus fügt das Ganze Gottes und das Ganze der Menschheit und ihrer Geschichte im Geheimnis des Kreuzes zusammen. Sein Kreuz und seine Auferstehung ist Überwindung aller Trennung, Versöhnung allen Streits, universaler Friede, der alles einbezieht und nichts ausläßt. Das Christusereignis hat den Sinn universaler Gott-mit-menschlicher Integration. Alles erhält in ihm seinen Ort und seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Eben diese Integration, diese Ganzheit und Einheit aller in Gott ist das Heil, das Jesus Christus ist und bringt . . . Vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins an trägt Christus potentiell alle Menschen in sich . . . denn das Wort Gottes hat nicht nur einen menschlichen Leib angenommen – seine Fleischwerdung ist nicht eine einfache corporatio, sondern, wie Hilarius sagt, eine concorporatio. Er hat sich unserer Menschheit einverleibt, und er hat sie sich einverleibt. Indem er

menschliche Natur annahm, hat er die menschliche Natur angenommen, sie in sich eingeschlossen, und sie dient ihm in ihrer Ganzheit gewissermaßen als Leib . . . In ihrer Ganzheit trägt er sie also nach Golgotha, als Ganze wird er sie auferwecken, als Ganze sie retten. Christus, der Erlöser, bietet nicht nur das Heil jedem einzelnen an: er bewirkt, er ist selbst das Heil des Ganzen. Jesus Christus ist in seiner Person und in seinem Werk die von Gott geschenkte Einigung der Menschheit, der universale Friede für alle Menschen in Gott und so unser ewiges Heil: Darin besteht die Katholizität Jesu Christi“ (S. 25). – Das Werk gliedert sich in fünf Kapitel: Mysterium Crucis: Die Offenbarung des Katholischen; Corpus Mysticum: Die Einsetzung der Menschheit in die katholische Einheit des Mysteriums; Das Katholische und die Geschichte; Das Katholische in der Schöpfung; Mysterium und Paradox der katholischen Kirche. – Den Abschluß bildet eine Zusammenfassung und ein Ausblick mit den Themen: Katholisch; Die geschichtliche Verwirklichung des Katholischen in der Kirche; Ökumene; Das katholische Mysterium und die Religionen der Völker; Dialog und Auseinandersetzung mit dem Atheismus. – Mit feinem Blick gibt der Verf. den Grundgedanken wieder, der de Lubac im Hinblick auf den Atheismus bewegte: „In der Auseinandersetzung mit dieser Geschichte (des Atheismus) zeigt sich der Kirche und den einzelnen Glaubenden immer auch – wie in einem Spiegel – das Nein der Sünde und des Unglaubens, das sie in sich selber noch zu überwinden haben. Es kann uns aufgehen, was Gott in uns noch überwinden muß und welche Widerstände wir ihm noch entgegensetzen. Wenn wir uns herausfordern lassen, uns der Liebe Gottes tiefer zu unterwerfen, so daß sie uns neue Früchte bringen kann, dann führt . . . die Auseinandersetzung mit dem Atheismus zu seinem Ziel, das leuchtet: Der Reichtum des Mysteriums der Gott-mit-menschlichen Gemeinschaft und darin auch der Sinn unserer menschlichen Existenz treten in neuer Klarheit hervor“ (S. 255).
E. Sauser, Trier

RAHNER, Hugo: Der spielende Mensch. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1983. 79 S., 9, – DM.

In der Reihe: „Christ heute“ (Zweite Reihe, 8. Bändchen) erschien nun in 9. Auflage dieses Werk des verstorbenen Innsbrucker Patrologen und Kirchenhistorikers. – Die Berechtigung dieser Neuauflage liegt auf der Hand – denn: „Das ist die Notwendigkeit für uns Menschen von heute, die wir in die Verzwecktheit des blöden Ernstes oder in die Sinnlosigkeit einer bloßen Diesseitigkeit verstrickt sind. Die besten Geister unserer Tage haben sich an dieser Frage wundgerieben oder fröhlich gemacht. Wenn sich Hermann Hesse in seinem Glasperlenspiel zur Aufgabe gemacht hat, einer im sturen Ernst der bloßen Zwecksetzung verkommenen Kultur zu zeigen, daß der wahre und volle Mensch nur ein Mensch des heiteren, gelösten, geisterfüllten und eben darum ersten Spiels sein kann, greift er als wahrer Ludimagister, als Meister des Spiels, eine Frage auf, die zu den tiefsten der Kultur- und Religionsgeschichte gehört“ (S. 9). – Rahner fügt hinzu: „Unser Ziel ist es, schöpfend aus den vergessenen Reichtümern der Antike und der Alten Kirche, zu zeigen, was der Mensch von heute verloren hat, weil er nicht mehr spielen kann und dies, weil er . . . mysterienlos geworden ist und nur ein Teil aus der geordneten Masse der unterschiedslosen Termiten“ (S. 10). – Die Fülle des Dargebotenen gliedert sich in die Kapitel: Der spielende Gott; Der spielende Mensch; Die spielende Kirche; Das himmlische Tanzspiel. – Hugo Rahner bezeichnet seine Darlegungen selbst am Ende als „patristisches Glasperlenspiel“ und meint: „Wie sagte doch Leo, der Diener der Morgenlandfahrer: ‚Gerade das ist es ja, das Leben, wenn es schön und glücklich ist, ein Spiel‘“ (S. 79). – Ja – der „spielende Mensch“ von Hugo Rahner gehört zu den wertvollsten Kleinstbüchern unserer Zeit!
E. Sauser, Trier

KLEIN, Peter: Endzeiterwartung und Ritterideologie. Die englischen Bilderapokalypsen der Frühgotik und MS Douce 180. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 1983. 241 Seiten, 30 originalgetreue Faksimileseiten und 175 Schwarz-Weiß-Abbildungen. Mit Faksimile 1 160, – DM.

Der Text, der dem Kommentar zur Faksimile-Ausgabe von MS Douce 180 (Bodleian Library, Oxford, Codices Selecti LXXII, Graz 1981) entspricht, umfaßt folgende Kapitel: Einleitung; Forschungsstand zu Douce 180 und den frühen gotischen Apokalypse-Zyklen; Kodikologische Beschreibung; Geschichte der Handschrift und ihrer Entstehung; Die Maler, ihre Beziehung zur Hofschule von Westminster und zum Pariser Style Saint Louis; Die Stellung der Douce-Apokalypse in der ikonographischen Tradition und die Genese der frühen englischen Apokalypse-Zyklen; Von

religiöser Erbauung und eschatologischer Endzeiterwartung zu ritterlich-höfischer Aventure-Ideologie; Die illustrierten Apokalypsen in der englischen Gesellschaft des 13. Jahrhunderts; Bildkommentar; Literaturverzeichnis; Abbildungsverzeichnis. – Das besondere Anliegen dieses großen Kommentars ist es also, die kunst-, kultur- und ideologiegeschichtliche Stellung der Douce-Apokalypse zu bearbeiten. – Vor allem erscheint hier auch die Frage nach dem „Archetyp“ der englischen Apokalypse-Zyklen von Bedeutung zu sein. Darauf gibt Klein die Antwort: „Die wahrscheinlichste Erklärung ist demnach, daß der englische Archetyp sicher unter dem direkten Einfluß der durch Joachim und den Joachimitismus ausgelösten und in den 1240er Jahren sich verstärkenden Erwartungen der für das Jahr 1260 befürchteten Ankunft des Antichristen in Auftrag gegeben und großenteils nach einer älteren Vorlage mit entsprechenden modernen Tendenzen (Antichrist-Szenen, Berengaudus-Kommentar) kopiert wurde, jedoch ohne einen unmittelbaren Bezug zu den sich gerade erst radikalisierenden Auseinandersetzungen um den Joachimitismus franziskanisch-spiritualer Prägung. Einer der Gründe für die starke Verbreitung des englischen Zyklus in diesem und den folgenden Jahrhunderten war wohl, daß er zwar die zeitgenössischen Ängste und Erwartungen spiegelte, aber in einer so allgemeinen und offenen Form, daß er in der Folgezeit für die verschiedensten Zwecke und Absichten benutzt und abgewandelt werden konnte“ (177).
E. Sauser, Trier

MÜNSTERER, Hanns Otto: Amulettkreuze und Kreuzamulette. – Studien zur religiösen Volkskunde. Herausgegeben von Manfred Brauneck. Regensburg: Friedrich Pustet. 1983. 243 Seiten, 71 Abb., 68,- DM.

Die einzelnen Abschnitte dieses Werkes behandeln die Themen: Das Kreuz als christliches Phylakterium; Kreuzförmige Talismane; Die magischen und kabbalistischen Schutzkreuze; Das Caravackreuz und seine deutschen Nachbildungen; Die doppelbalkigen Partikelkreuze von Scheyern, Wiblingen und Donauwörth; Das Pollingerkreuz; Die süddeutschen Segens- und Heiligenkreuze; Wallfahrts- und Passionskreuze. Den Abschluß bilden Bibliographie, Register und Bildnachweis. – Während die Kapitel über die Amulettkreuze solche Kreuze darstellen, „deren wirkungsmächtige Kraft nicht in erster Linie von der Kreuzform oder aus einem Kreuzreliquienkult hergeleitet ist, sondern von den verwendeten Materialien ausgehend gedacht wird“ (9), sind die zentralen Kapitel „den magischen und kabbalistischen Schutzkreuzen gewidmet, den doppelbalkigen Kreuzamuletten, die als Nachbildungen der Partikelkreuze spanischer oder süddeutscher Wallfahrten entstanden sind, und den süddeutschen Segens- und Heiligenkreuzen“ (10). – Im Hinblick auf Spanien ist das Partikelkreuz von Caravaca zu erwähnen, das seit dem 1. Drittel des 13. Jh. in dieser Stadt verehrt wurde. In Deutschland entfaltete sich dieser Kult um 1600 unter dem Einfluß der Jesuiten (91). Die Nachbildungen dieses Kreuzes galten vorab als Wetter-Bekehrerkreuze. Besondere Bedeutung erlangte es schließlich in der Form der bayerischen „Glücklichen Hauskreuze“. (91). – In den Darlegungen zu den süddeutschen Segens- und Heiligenkreuzen sind besonders erwähnenswert: Benediktussegens- und Benediktuskreuz, Zachariassegen und Zachariaskreuz, Agathensegen, Antoniussegens, Franziscussegens, Ulrichskreuz, Valentinskreuz, Andreaskreuz, Heiligenkreuze als Ordens- und Bruderschaftszeichen. Als historischer Hintergrund für diese vielen Formen gilt: „Kreuze mit Heiligendarstellungen, Segens- und Bannformeln sind bereits aus den Anfängen des Christentums bekannt“ (201).

E. Sauser, Trier

JOSUA-ROLLE (Codex Vaticanus MS. Pal. graec. 431): Vol. LXXVII der Reihe Codices Selecti. Wissenschaftlicher Kommentar: Univ. Prof. Dr. O. Mazal, Direktor der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien. Vollfaksimile. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 1983. 1 380,- DM.

Diese vollständige farbige Faksimile-Ausgabe aller 15 Segmente der Rolle im Originalformat (durchschnittlich 80 x 32 cm, Gesamtlänge: 10,6 m) mit einer auf 700 nummerierte Exemplare limitierten Auflage führt dem Betrachter eine Handschrift vor Augen, zu der bis heute keine Parallele erhalten ist. – Früher schwankte die Datierung vom 5. bis 10. Jh., heute gilt: In diesem Werk ist uns ein prachtvolles Denkmal der Makedonischen Renaissance aus dem 10. Jh. vorgestellt, dessen Herkunft aus dem kaiserlichen Skriptorium in Konstantinopel – unter

Konstantin VII. Porphyrogenetos – als gesichert anzusehen ist. – Kennzeichnend für die Art der Ausarbeitung ist eine Verschmelzung von antiker und christlicher Tradition. Der Anlaß für die Schaffung dieser Handschrift dürfte wohl in Zusammenhang stehen mit dem Ausgreifen der Byzantiner nach dem arabischen Osten – nämlich: Die Idee des Sieges und Triumphes, die in dieser Rolle durch das Grundthema der Eroberung des verheißenen Landes durch die Israeliten zum Ausdruck gebracht wird, erscheint zugleich als Hintergrund und Symbol für den Expansionswillen des byzantinischen Reiches. Wir haben es also hier mit einem typischen Beispiel für Verquickung von biblischen Aussagen und politischer Demonstration zu tun. – Zunächst war die Rolle im Besitz der kaiserlichen Bibliothek in Konstantinopel. Im Zeitalter der Eroberung dieser Stadt gelangte sie wohl nach Italien, war dann Teil der Bibliothek von Ulrich Fugger (gest. 1584), später der Bibliotheca Palatina in Heidelberg. 1623 wurde die Vaticana ihre Heimat. – Bei aller Einzigartigkeit dieser Handschrift ist es wohl nicht auszuschließen, daß hier – wie auch bei anderen byzantinischen Handschriften – jüdischer Einfluß am Werke gewesen sein könnte. Auch läßt sich eine gewisse Ähnlichkeit in spätantiken Oktateuchen wie in Josua-Fresken, etwa in Santa Maria Maggiore in Rom, nicht verkennen. Nicht zu übersehen ist die gemachte Feststellung: Die Reinheit in der klassischen Darstellung der Personen sei so groß, daß nur wenige Zwischenstufen zwischen Antike und Josua-Rolle angenommen werden dürfen. E. Sauser, Trier

SAKRAMENTAR VON METZ (Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 1 141): Vol. XXVIII der Reihe Codices Selecti. Wissenschaftlicher Kommentar: Prof. Dr. F. Mütterich, München. Vollfaksimile. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 2. Auflage. 1983. 126, – DM.

Aus Anlaß des Jubiläums: „30 Jahre Faksimile-Ausgaben im Verlag und aus den Werkstätten der Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt“ wurde diese Handschrift in zweiter Auflage herausgegeben. – Bei diesem Fragment handelt es sich um ein für den König bestimmtes Sakramentar. Von höchstem Wert sind die Schrift, die Bilder und die ornamentale Ausstattung. Die Bilder umfassen die Themen: Krönung des Königs, der zwischen zwei Bischöfen steht, Bild des hl. Gregor, Majestas Domini, Hierarchia Caelestis, Thronender Christus zwischen den Cherubim, Te-Igitur-Kreuz. Auch die ornamentale Gestaltung ist von großer Bedeutung, sowohl zur Unterstreichung der theol. Aussage – die Kostbarkeit der Ornamente steigert sich mit dem Fortgang der Präfation und erreicht den Höhepunkt in den Bildseiten, die das dreimalige Sanctus begleiten und illustrieren – als auch, was die großen Ankanthusranken betrifft, zum Hinweis auf Metz. Die Entstehungszeit wird mit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts angegeben. E. Sauser, Trier

KRÜGER, Hanfried / LÖSER, Werner / MÜLLER-RÖMHELD, Walter (Hrsg.): Ökumene Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen. Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck – Verlag Josef Knecht 1983. 1 326 S., 125, – DM.

Aus der Fülle der ökumenisch besonders bedeutsamen Stichworte, die „von evangelischen, katholischen und oft auch orthodoxen Autoren parallel oder bisweilen gemeinsam behandelt worden“ (Vorwort) sind, seien beispielhaft die erwähnt und z. T. besonders herausgehoben, die dem Bereich der christlichen Kunst, der Urkirche, der Konzilien der Alten Kirche wie der Ostkirchen entstammen. – Im Hinblick auf christliche Kunst möchte ich bes. nennen „Bild“, „Bilderverehrung (in orth. Sicht)“, „Kirchenbau“. – Während im Stichwort „Bilderverehrung“ in Kurzform das Wesen der „Ikone“ dargestellt wird, umfaßt „Kirchenbau“ den Bau bei den Orthodoxen, den Katholiken, den Reformierten wie der luth. Kirche. P. Poscharsky, der Verf. dieses Wortes, stellt z. B. im Hinblick auf den römisch-katholischen Kirchenbau fest: „Die röm.-kath. Kirchengebäude sind in den verschiedenen Epochen . . . einem starken Wandel unterworfen, der Entwicklungen auch im Gottesdienst, in der Theologie sowie der Kirchengeschichte . . . widerspiegelt. Dies führte zu einer Vielfalt, daß man von der kath. oder luth. Kirche (als Gebäude) eigentlich kaum sprechen kann, sondern immer zeitlich differenzieren muß . . . Trotzdem gibt es Konstanten im röm.-kath. Kirchenbau“ (643). Wenn der Verf. neben Hauptaltar und Tabernakel als solchen Konstanten auch anführt: „Eine Statue der Maria mit dem Christuskind . . . findet sich in jeder Kirche“ (644), so kann dies so „absolut“ doch nicht gesagt werden. – Sehr wichtig ist die Feststellung, die dieser Verf. am Ende des Stichwortes trifft: „Die

Beschäftigung mit dem Kirchenraum und der Kunst der anderen Kirchen kann uns aber Blicke in das Gottesdienstverständnis und auch die Theologie sowie die Frömmigkeit eröffnen, die uns hier sehr viel direkter als etwa nur in der Literatur oder amtlichen Dokumenten entgegen treten, weil hier die Dinge gelebt und existentiell erlebt werden“ (645). – Im Hinblick auf das Ringen um das rechte Gottesbild in der Alten Kirche meint P. Lönning im Stichwort „Gott“: „Wenn die grundlegende Klärung des kirchlichen Gottesbegriffes sich der Nachwelt weniger spektakulär abzeichnet als die christologisch-trinitarischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jh., ist das wohl nur deswegen, da sie schon zu einer Zeit stattfand, als es noch keine Synoden und kaiserliche Kirchenpolitik gab.“ (490). – Das Stichwort „Urkirche“ enthält aus der Feder von F. Hahn abschließend die Charakterisierung: „Nur im Rückbezug auf die aus der Urkirche stammende Tradition des NT kann die Kirche ihr Spezifikum wahren und lebendig erhalten – nur im Rückbezug auf die gemeinsame Grundlage kann die Einheit der Kirche konkret verwirklicht werden“ (1211). – P. Stockmeier führt im Stichwort „Konzile, altkirchliche II, kath. Sicht, geschichtliche Entwicklung“ aus: „Entstanden aus der Notwendigkeit, theol. und disziplinäre Probleme einer Lösung zuzuführen, übte das Konzil eine grundlegende Funktion in der Kirche aus. Eine Beschränkung dieser Aktivität auf die sog. ök. K., deren Zählweise auf Robert Bellarmin zurückgeht, verkürzt das intensive synodale Geschehen in der frühen Kirche, auch wenn die Autorität der vier ersten K schon durch Papst Gregor den Großen (590 – 604) mit der Analogie zu den vier Evangelien begründet wurde (ep. 1 24). Bereits mit dieser Theorie wurde das einmalige Ansehen des K von Nicaea überschritten und zudem ein Verständnis von „ök.“ vorbereitet, das über die reichskirchl. Präsenz der Kirchen, und sei es auch nur auf dem Weg der Rezeption, hinausweist, und zugleich den Zusammenhang mit dem apostolischen Ursprung der ntl. Offenbarung sucht“ (718 f.). – Über „Maria III, orth. Sicht“ resümiert A. Kallis: „Die Marienfrömmigkeit ist zwischen den Kirchen zu einem Stein des Anstoßes geworden . . . vielleicht kann hier die orth. Tradition mit ihrer Zurückhaltung in der Dogmatisierung als Korrektiv wirken und einen ök. Dienst erweisen, indem sie deutlich herausstellt, daß in ihr als einziger dogmatischer Titel für die Mutter Gottes, die Bezeichnung ‚Theotokos‘ gilt, auf die letztlich jede Marienverehrung zurückgeht, die so als eine auf Christus weisende Verehrung verstanden wird“ (781 f.). – Schließlich erläutert A. Kallis das Stichwort „Sakramente, mysteria III, orth. Sicht“ einleitend so: „Obwohl die orth. Kirche wegen ihrer Sensibilität für Mystik und Spiritualität als ‚die Kirche der Mysterien‘ bezeichnet wird, hat sie doch, im Unterschied zum lat. Westen, nicht versucht, eine lehramtliche Sakramententheologie zu entwerfen. Ihre Sakramentenauffassung läßt sich daher eher in ihrem Mysterienkult, in den liturgischen Texten und mystagogischen Schriften der Kirchenväter . . . erfahren als in späteren Traktaten der Sakramententheologie . . . Diese Grundhaltung der Orthodoxie bzw. ost-westliche Divergenz wird bereits in der Terminologie deutlich. Vielleicht läßt sich über das Wesen der Sakramente und vor allem über gewisse formale Fragen . . . reflektieren und logisch argumentieren, schwerlich jedoch über die mysteria, die mehr ein geheimnisvolles, unfafßbares Ereignis als eine festumrissene Sache ausdrücken“ (1063).
E. Sauser, Trier

HARLFINGER, Dieter / REINSCH, Diether / RODERICH-SONDERKAMP, Joseph, A. M.: *Specimina Sinaitica*. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai, 9. – 12. Jahrhundert. In Zusammenarbeit mit Giancarlo PRATO. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1983. 228 Seiten mit 157 Tafeln, 164 Fotos, einem vierfarbigen Frontispiz und englischen Summaries. Ganzleinen mit Goldprägung. 420,- DM.

Für die internationale griechische Paläographie ist die griechische Handschriftensammlung der Bibliothek des Katharinen-Klosters auf dem Sinai ein Ort von der höchsten Bedeutsamkeit. Denn: Hier findet sich die älteste und größte geschlossene Sammlung griechischer Handschriften überhaupt. Seit dem 6. Jh. besteht diese Bibliothek. Im Jahre 1975 ereignete sich ein Neufund von über 1 000 Bruchstücken griechischer Handschriften. Nun hat der Erzbischof des Sinai und Abt des Katharinen-Klosters, Damianos, die Herausgeber dieses Buches eingeladen, die griechischen Handschriften neu zu sichten und herauszugeben. Auf zwei Expeditionen im Mai-Juni 1982 und 1983 konnte diese Aufgabe wahrgenommen werden. Das Ergebnis liegt in diesem Prachtband vor uns. Zunächst sind hier griechische Handschriften vorgestellt, die dem 9. – 12. Jh. entstammen. – In der Einleitung heißt es dazu: „Der von uns vorgelegte Tafelband beschreibt und dokumentiert 34 datierte Handschriften der Jahre 861/62 bis 1186 (Nr. 1 – 34). Wir geben von jeder datierten Hand mehrere Specimina, damit die Besonderheiten der Schrift in einem möglichst breiten Spektrum

vorgestellt werden. Es schließen sich noch acht Handschriften ohne Fotodokumentation an (Nr. 35–42), die in der Forschung teilweise fälschlich als datierte Handschriften der uns hier interessierenden Periode gegolten haben oder noch gelten“ (7 f.). – Im Hinblick auf das Schwergewicht dieser Veröffentlichung bemerken die Herausgeber: „Das Schwergewicht der Beschreibungen liegt auf paläographisch-kodikologischem Gebiet sowie auf den Eintragungen und Daten, aus denen etwas für die Geschichte der einzelnen Manuskripte hervorgeht“ (8). Von daher kommt auch der Hinweis: „Von großem Interesse sind die Schriftstile, die in den bearbeiteten Sinai-Handschriften vorliegen. Die regionale Vielfalt der Schriftstile allein bezeugt schon die mannigfaltigen kulturellen Beziehungen, die das Kloster auf dem Sinai in den verschiedensten Epochen zu den übrigen Regionen der griechischsprachigen Welt in West und Ost unterhalten hat. Hier sind natürlich die Zeitpunkte und die Umstände, unter welchen die betreffenden Manuskripte ins Kloster gelangt sind, sehr wichtig. In vielen Fällen geben Schenkungsnotizen entsprechende Auskunft: dabei erweist sich, daß Kreta als Zwischenstation eine wichtige Rolle gespielt hat“ (8 f.). – Von den in Perlschrift mehrheitlich im 11. Jh. entstandenen Codices ist zu sagen, daß sie „ausnahmslos“ (9) patristische Texte beinhalten: Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Apophthegmata Patrum, Ps.-Dionysios Areiopagites, Joannes Klimax. Als Schreiborte kommen Konstantinopel (Studion-Kloster, Pantokratoros-Kloster, Scriptorium in der Nachfolge des Kalligraphen Ephrem), Süditalien, Palästina-Zypern in Frage. – Mit Recht heißt es daher in der Einleitung: „So präsentiert sich das Sinai-Kloster auch im Paläographischen als Mündungspunkt von Kulturströmen, die hier an der Peripherie des byzantinischen Raumes zusammengefloßen sind. Zu ihrer genaueren Erforschung bietet die Bibliothek des Klosters noch reiches Material, von welchem wir einen kleinen Teil hier gesammelt vorstellen“ (9). – Die Ordnung, in der jede Handschrift beschrieben wird, ist die: Lagen, Kustoden, Beschreibstoff, Kopist, Schrift, Dekoration, Geschichte der Handschrift, Einband, Inhalt, Lit.-Angabe, Abgebildet. – Zu den Handschriften mit Kirchenvätern kommen Menaien, Praxapostoloi, Menologien, Evangeliare, Psalterien, Triodien, Evangelienlektionarien, Prophetologien, Euchologien, Pentekostarien, Sticherarien, Heiligenviten. E. Sausser, Trier

RUPPRECHT, Bernhard / MÜLBE VON DER, Wolf-Christian: Die Brüder Asam-Sinn und Sinnlichkeit im bayerischen Barock. Regensburg: Friedrich-Pustet. 1980. 256 Seiten, 100 Bildtafeln, davon 26 vierfarbig. Leinen 86,- DM.

Bauten und Bildwerke der Asam-Brüder gelten heute „als Größen erster Ordnung“ (5). – Hier sollte nicht ein vollständiges wissenschaftliches Oeuvre dieser Künstler erstellt werden – vielmehr ging es darum, „das Wichtige im Wissen und verstehenden Sehen zum eigentlichen Besitz zu machen“ (5). – Die zentralen Kapitel umfassen die Themen: Einleitung; Herkunft, Familie und Lebensgang der Brüder; Zur Ausbildung der Asam-Brüder; Zum Werk der Brüder; Das Große Bild. Daran schließen sich ausgewählte Literatur, Bilder und Erläuterungen, Register der Orte. – Von Bedeutung ist zunächst des Verf. Bemühen, die geistlich-geistigen Voraussetzungen Asamscher Kunst zu ergründen. Dazu gehören sicher weitverzweigte Beeinflussungen durch Klöster (13), durch den Sieg über die Türken vor Wien 1683, von dem Rupprecht sagt: „Der Kaiser, das Reich und die österreichischen Erblande erstrahlten doch wieder als Sieger in einer uralten, geheiligten Funktion: als Katechon, als Aufhalter des Unheils, als Bewahrer und Retter des Abendlandes . . . Noch einmal schien ein fundamentaler Gedanke bei der Gründung des alten Reiches siegreich aufzustrahlen. Nicht der Gegensatz von Machtpolitik und religiöser Weltflucht, sondern das Ineinandergreifen von Welt und Glauben, das Tun und Streiten in der Hoffnung auf jenseitige Erfüllung und letzten Frieden“ (14). – Inmitten dieser Welt bewegen sich die Asams, bemerkenswert hebt Rupprecht hervor: „Auf das Ganze gesehen waren in Altbayern nicht die fürstliche Residenz und auch nicht die weltflüchtige Abgeschiedenheit mönchischen Asketentums die typischen Formen dieses Ineinanders von geistlich-weltlicher Haltung: Vielmehr erhob sich das barocke Kloster im süddeutschen Sprachraum zum charakteristischsten Zentrum einer Kulturform, der Repräsentation und geistlich-geistige Weltbewältigung keine Gegensätze waren“ (14). – An diesen Orten steht auch die eigentliche Heimat der Asams. So kann Rupprecht feststellen: „Den Asam-Brüdern ist das süddeutsche Barockkloster zum prägenden Element, ja zum Schicksal geworden – ob man den Lebensstil oder die Kunst betrachtet. Cosmas Damian wurde in Benediktbeuren geboren. Egid Quirin in Tegernsee. Über den Benediktinerorden und seine weiten institutionellen und persönlichen Verbindungen gelangten sie auf ihre künstlerische Bahn und

schließlich zu Erfolgen und Ruhm . . . Das so eigentümlich aus geistlichen und weltlichen Elementen zusammengeschmolzene Klima dieser Orden in der späten Barockzeit ist keineswegs nur der alleinige Hintergrund für Asamsche Kunst. Diese ist vielmehr ein so wesentlicher Teil dieser Facette der barocken Welt, daß gerade die Asamräume deren wichtigstes und auch lebendigstes Zeugnis geworden sind“ (15). – Eine besondere Eigenart Asamscher Kunst ist das „Große Bild“. In ihm wird die „Spannung zwischen Licht und Dunkel, der Gegensatz von oben zu unten“ (49) ausgetragen – und: „Und wie es ein Zutrauen zu der positiven Kraft der Sinnlichkeit gibt, so herrscht auch Zuversicht über den Ausgang der Auseinandersetzung zwischen oben und unten – Zutrauen, daß die göttliche Vorsehung den glaubenden und recht handelnden Menschen vor den Mächten der Finsternis bewahren werde. Diese Hoffnung grenzt in der spätbarocken Kunst der Asams nahe an Gewißheit, ein freudiges Einfügen in den Heilsplan, der erwartungsvolle Blick nach oben hat das Thema der Himmelfahrt zu einem der wichtigsten der ganzen Epoche gemacht. Die optimistische Grundstimmung stützt sich ferner auf die Annahme der Hilfen, die dem Menschen bei seiner Entscheidung zwischen Licht und Dunkel angeboten sind. Sie sind versammelt in der Institution der römischen Kirche, die personifiziert als Ecclesia im Fresko über dem Großen Bild der Münchener Asamkirche thront – von ihr werden die Sakramente verwaltet, die das Heil verbürgen und die frommen Übungen angeboten, die den Weg zum Lichtreich absichern. Und nicht zuletzt beruht die freudige Gewißheit solcher Kunst auf den Vorbildern, den auf dem Weg schon vorausgegangenen Heiligen, deren Leben und Martyrium in den Triumph der jenseitigen Verklärung einmündete. Der Himmel des Asamschen Deckenbildes ist vor allem ein Heiligenhimmel . . . Was aber dem Barock im allgemeinen und der Asamkunst im besonderen die geradezu jubelnde Bejahung der Sinnlichkeit ermöglichte, ja sie geradezu forderte, das war der ungebrochene Glaube an die Auferstehung des Fleisches, an das Eingehen der ganzen menschlichen Existenz – auch der menschlichen Sinnlichkeit – in eine geläuterte Dauer jenseits von Zeit und Geschichte. Ein weiterer Themenkreis des Großen Bildes schließt sich unmittelbar an die Heiligen an: die Ethik. Die Tugenden und die Laster werden als eindeutige Instanzen vorgeführt. Da gibt es keine situationsbedingten oder individualistischen Differenzierungen: Gut und Böse scheinen eindeutig unterscheidbar, sind so fest umrissen, daß sie zu bildhaften Personifikationen verdichtet werden können“ (49 f.). – Auch im Streit zwischen Gut und Böse gilt: „Das Laster wird – ja ist schon gestürzt, die Tugend triumphiert“ (50).
E. Sausser, Trier

WOECKEL, P. Gerhard: Franz Ignaz Günther – der große Bildhauer des bayerischen Barock. Regensburg; Friedrich Pustet 1977. 64 Seiten, 61 Abb. 30, – DM.

Ignaz Günther, der „volkstümlichste Bildhauer des bayerischen Rokoko“ (15), gehört vor allem durch seine „einzigartigen Mariendarstellungen“ (18) in die Reihe der Bildhauer, die für die christl. Bildhauerei von der größten Bedeutung sind. – Daher der Autor schon im einleitenden Kapitel: „Niemand außer Günther war unter den deutschen Bildhauern des 18. Jahrhunderts begabungsmäßig in der Lage, eine gleichwertige Reihe solcher außerordentlicher Darstellungen, wie die der Immaculata-Figuren, der Maria vom Siege (Weyarn), der Muttergottes (bei der Gruppe der Heiligen Familie in Starnberg) und der Mater Dolorosa (Weyarn) auszuführen“ (18). – Die in Kapitel IV behandelten Marienplastiken rechtfertigen des Verf. Bemerkung: „Diese bisher noch niemals so vollständig wie hier publizierte Reihe ist faszinierend“ (18). – Die einzelnen Kapitel umfassen die Themen: Franz Ignaz Günther – der große Bildhauer des bayerischen Rokoko; Vom Frühwerk. Putten und Engel; Rosenkranz-Reliefs in Altenhohenau am Inn; Christus-Darstellungen; Marien-Darstellungen, Pieta-Gruppen. – Daran schließen sich Literaturhinweis, Abbildungsverzeichnis und Bildteil. – Es entspricht in der Tat der richtigen Interpretation des Künstlers, wenn der Verf. von seinen Werken sagt – in Anlehnung an W. Steinitz – daß hier nicht das heilsgeschichtliche Ereignis, sondern das religiöse Erlebnis im Vordergrund stehe (28). – Dieses Erleben wird möglich beim Betrachten des Rosenkranz-Reliefs in Altenhohenau am Inn, bei dessen Darstellung der Verf. zum Schluß kommt: „Wir zögern nicht, auch Ignaz Günther in die erste Reihe jener Bildhauer einzuordnen, die bei der Ausführung von Rosenkranzreliefs nach neuen und im Sinne des 18. Jahrhunderts nach zeitgemäßen Lösungen suchten“ (33). – Unter den Christus-Darstellungen ragen besonders seine Kreuzfixe hervor, die am „Ende einer langen Traditionsreihe“ (38) stehen. – Innerhalb des für Günther so kennzeichnenden Themen- und Typenkreises stehen seine vielen Marien-Darstellungen. Unter ihnen ist geradezu weltberühmt die Verkündigungsgruppe in der ehem. Klosterkirche von Weyarn. Sie ist 1764 entstanden. – Dem Verf. ist hier ein

hartnäckiger Fehler unterlaufen: Sowohl S. 27 wie auch S. 44 wird dieser Erzengel als „Raphael“ bezeichnet. Es muß natürlich „Gabriel“ heißen. – Dazu kommt das Werk der Mater Dolorosa (46). – Jedoch „zu den Skulpturen, die den Bildhauer in aller Welt berühmt gemacht haben, gehören zweifellos in erster Linie seine Immaculata-Darstellungen. – Eine letzte besondere Gruppe bilden die Pieta-Gruppen. Unter ihnen ist die in Nenningen „Günthers Abschiedswerk“ (56). Der Verf. sagt dazu: „Mit der Nenninger Pieta, die zu den ranghöchsten Werken der deutschen Plastik aller Jahrhunderte zählt, hat Günther selbst ein Maß für seine Größe gesetzt. Auf seinem ureigensten Gebiet, der Rokokoskulptur, die wir hier in überragenden Beispielen kennengelernt haben, hat der bayerische Bildhauer nicht seinesgleichen“ (57).

E. Sauser, Trier

KLEMENS VON ALEXANDRIEN: Welcher Reiche wird gerettet werden? Deutsche Übersetzung von Otto Stählin, bearbeitet von Manfred Wacht. Reihe: Schriften der Kirchenväter. Herausgegeben von Norbert Brox. Bd. 1. München: Kösel 1983. 96 Seiten. Gbd. 16,80 DM. (Subskriptionspreis b. Abn. d. Reihe 14,80 DM.)

Armut verbindet mit Gott – Reichtum trennt von ihm. Dies war die durchgehende Überzeugung der Frühkirche hinsichtlich der Bewertung des Reichtums für einen Christen. Dieser bedrängenden Problematik begegnet Klemens von Alexandrien in dieser Schrift. Sie stellt den „ersten Lösungsversuch“ (S. 73) zu dieser Frage dar. In den erläuternden Worten zum Text des Klemens geht es um einen „skizzenhaften Überblick, der das Ganze interpretierend nachzeichnen will“ (75 f.). Ganz bewußt wird darauf verwiesen, daß die „Auseinandersetzung mit dem Werk“ (76) „auf dem von Ritter vorgezeichneten Weg weitergeführt werden“ (76) muß. Die diesbezügliche Arbeit von A. M. Ritter lautet: „Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen Armenfrömmigkeit und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa“, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 86 (1974) 7. – Folgende Grundgedanken werden hier in Nachzeichnung des Buches von Klemens entfaltet: Die Gewissensnot der Reichen; Grundsätze der christlichen Lehre; Nähe und Abstand zu stoischen Denkformen; das Liebesgebot und Austausch der Dienste zwischen Reichen und Armen. – Als vortreffliche Kennzeichnung der Art und Weise, wie Klemens dem Problem begegnet, sei abschließend das Wort Wachts zitiert: „Richtig daran ist . . . , daß Klemens ebensowenig wie andere frühchristliche Autoren, die das Problem Reichtum und Eigentum berühren, ein Sozialreformer ist, der strukturelle gesellschafts- oder gar wirtschaftspolitische Veränderungen propagiert – das konnte und wollte er nicht sein. Seine Forderungen sind religiös-ethischer Art, aber deshalb nicht weniger bindend für den einzelnen. Dem Geist des Neuen Testaments ist er damit sicherlich näher als das, was hier vermißt wird“ (90). E. Sauser, Trier

DE LUBAC, Henri, Kardinal: „Du hast mich betrogen, Herr!“ – Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20, 7. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1984. 120 S., broschiert. 17,- DM.

De Lubac versucht, Aussagen des Origenes aus den Homilien 19 und 20 über Jeremia im Hinblick auf den „täuschenden Gott“ in den großen Zusammenhang der göttlichen Pädagogik zu stellen, so wie es Origenes unter anderem mit den Worten getan hat: „Ich will Tatsachen aus der Geschichte anführen, die zeigen, daß Gott, wenn er täuscht, das Heil im Blick hat, und wie er gewisse Dinge sagt, damit der Sünder aufhöre zu tun, was er weiter tun würde, wenn er diese Worte nicht gehört hätte“ (S. 14). Bedeutsam ist es, den Hinweis des Origenes zu beachten: „Wenn Gott betrügt, so geschieht es nach dem Gesagten auf eine ganz andere Weise, als wenn wir betrügen“ (S. 18). Daher des Alexandriners mutige Aussage: „Täusche mich nur, falls es nützlich ist Indem wir dies einsehen, wünschen auch wir für Gegenwart und Zukunft von Gott getäuscht zu werden, wenn uns nur die Schlange nicht täuscht!“ (S. 22–23). – Lubac bringt nun zu diesen Aussagen des Kirchenschriftstellers verschiedene interpretierende Bemerkungen. So etwa: „Gelenkt von den klassischen Exempeln des Vaters und Arztes, immer vermischt mit dem des Erziehers . . . gewinnt er einen neuen Ausgangspunkt. Er findet zu seinen gewohnten Themen zurück: Der Vater simuliert die Strenge, der Arzt die Süßigkeit, Gott tut beides mit uns, will er doch nicht, daß der Schrecken uns mutlos mache, aber ebensowenig, daß wir, auf sein unverstandenes Wohlwollen bauend, in unserer Feigheit verharren. Somit gibt es eine doppelte göttliche Täuschung, die aber zu unserem Besten gereicht“ (S. 47). – Im Hinblick auf die Annahme der Wahrheit, die allmählich geschehen

muß, die angepaßt sein muß dem entsprechenden Reifegrad, erläutert er: „Der innerste Grund der Wahrheit enthüllt sich nie anders als allmählich, und wer es nicht dulden wollte, zunächst getäuscht zu werden, der würde es schließlich wirklich . . . Nichts fördert die Täuschung mehr, als die Geduld Gottes zu verachten. Jene, die beim Ablegen der ersten Illusion sich zu solcher Verachtung entschließen, können wohl meinen, dem Betrug entflohen zu sein, aber das ist bloßer Schein: sofern sie nicht gelernt haben, getäuscht zu werden. In Wirklichkeit sind sie es, die dem Irrtum verfallen sind. Ohne es zu merken, sammeln sie sich Schätze auf den Tag des Zornes hin an, während sie das Heil hätten erlangen können, wenn sie sich weiterhin hätten täuschen lassen . . . Mit den Strafandrohungen wird es nicht anders gehen, als es mit den messianischen Weissagungen erging: in dem Maße, wie man sich von ihrem fleischlichen zu ihrem geistlichen Sinn erhebt, wird man sich davon eine bessere Vorstellung machen. Somit wird man den göttlichen Betrug – das Wort ist nicht zu umgehen, da es so in der Schrift steht – immer besser verstehen: nicht nur als eine Täuschung ‚zum Guten hin‘, eine ‚bekehrende‘, ‚das Heil anstrebende‘ Täuschung, sondern als eine solche, die nicht durchaus täuschend war. Die Art Irrtum, die sie erzeugte, war ein ‚gemischter‘ Irrtum. Sie gab dem Geist bereits eine Wahrheit zu verstehen, wie das Beispiel von Ninive deutlich erkennen läßt. Man muß sogar mehr sagen: im Grunde war es überhaupt keine Täuschung, es bestand kein Irrtum – vielmehr ging es in voller Wirklichkeit um eine Einführung in die Wahrheit . . . Wie die Wahrhaftigkeit der Schlange immer betrügerisch ist, so ist der Betrug des Herrn immer wahrhaftig . . . Und so ist auch sein Betrug . . . nicht gleich andern Betrügen. Der Mensch wird es schließlich doch einsehen müssen: der Stimme Gottes folgen, auf welcher Etappe seines Weges er sich auch befinden mag, heißt für ihn immer: der Stimme der Wahrheit folgen, die zum Heil führt. Gott trägt. Aber Gott trägt auch nicht“ (S. 59 – 61). Mit Recht hat man hier von einem gewissen Wahrheits-Relativismus gesprochen – aber es gilt wohl zu beachten: „Nur betont Origenes mit Recht, daß das Wort, die persönliche, absolute und einzige Wahrheit durch seine Anpassung an verschiedene Reifestufen nicht zum Lügner wird. Sonst wären Kindheit und Knabenalter als solche Lüge, weil sie nicht Mannestum sind. Sonst wäre ‚Milch‘ darum giftig, weil sie nicht ‚feste Speise‘ ist. Oder, wie Origenes einmal paradox und hegelisch sagt: ‚Weil etwas nicht wahr ist, braucht es darum nicht schon falsch zu sein. Denn es gibt ein Drittes: ein Hinweis, eine Analogie zur Wahrheit hin zu sein“ (S. 68).

E. Sauser, Trier

BASILIIUS VON CÁSAREA: Mahnreden – Mahnwort an die Jugend und drei Predigten. Deutsche Übersetzung von Anton Stegmann. Bearbeitet von Thielko Wolbergs. Reihe: Schriften der Kirchenväter (herausgegeben von Norbert Brox). Band 4. München: Kösel-Verlag. 1984. 117 S. Pappband 19,80 DM. Subskriptionspreis bei Abnahme der gesamten Reihe: 17,80 DM.

Es gibt verschiedene Gründe, warum aus dem Schrifttum des hl. Basilius gerade diese hier ausgewählt worden sind. Thielko Wolbergs sagt im Vorwort im Hinblick auf das „Mahnwort an die Jugend“: „Die Schrift ist im Rahmen der patristischen Literatur ein in seiner Kompetenz und Ausführlichkeit ganz einzigartiges Zeugnis für die Auseinandersetzung mit der immer wieder bewegenden Frage nach dem Verhältnis von Christentum und heidnischer Bildung“ (S. 6). – Die drei Predigten befassen sich mit dem Thema der „Habsucht“, sie sind gehalten „An die Reichen“ und „Zur Zeit einer Hungersnot und Dürre“. – Auffallend an der „Mahnrede an die Jugend“ ist die positive Einstellung zur Lektüre auch heidnischer Schriftsteller. So weist Basilius etwa darauf hin: „Wie die Färber erst sorgfältig vorbereiten, was sie einmal färben wollen, z. B. die Farbe beschaffen, die sie brauchen, sei es Purpur, sei es eine andere Farbe, so müssen auch wir, soll uns der Ruhm der Tugend unauslöschlich verbleiben, zuvor dieser Profanliteratur uns widmen – erst dann können wir den heiligen und geheimnisvollen Lehren aufhorchen. Erst müssen wir uns daran gewöhnen, die Sonne im Wasser zu sehen, ehe wir unseren Blick auf das Licht selbst heften“ (S. 16). Besonders originell wird hier ein bildhafter Vergleich vor Augen geführt: „Wie könnte man denn wohl die heidnische und christliche Lehre in ihrem Verhältnis zueinander bildlich darstellen? Etwa mit einem Baume, dessen eigentlicher Wert darin liegt, daß er zu seiner Zeit Früchte trägt, der aber doch auch seinen Schmuck hat und Blätter treibt, die die Zweige umrauschen. So verlangt auch die Seele vornehmlich eine Frucht in der Wahrheit – aber es steht ihr auch das Gewand fremder Weisheit nicht übel an, wie denn auch die Blätter der Frucht Schatten und ein liebliches Aussehen verschaffen“ (S. 16). – Allerdings: Bei dieser Sicht geht es dem Kirchenvater immer um das eine: „Was kann die Beschäftigung mit heidnischer Literatur, was kann der traditionelle schulische Unterricht zur sittlichen Vervollkommnung junger Christen beitragen, inwieweit kann er ihrer

Erziehung zur Tugend förderlich sein? In dieser praktisch-ethischen Orientierung steht das Mahnwort in gewissem Umfang deutlich eher in der Tradition platonischer Überlegungen, als es an christliche Vorläufer anschließt“ (S. 94–95). Hier wiederum stellt sich die Frage, warum diese Schrift – sie „hat von allen Schriften des Basilius bei der Nachwelt wohl die beständigste und breiteste Resonanz gefunden“ (S. 86) – so sehr an Platon oder an philosophisch-pädagogische Schriften in der Nachfolge Platons angelehnt ist. Wolbergs stellt dazu in seinen „Erläuterungen zum Text“ fest: „Nicht zuletzt . . . wird ihn das Bedürfnis bewogen haben, dem literarischen Geschmack der Adressaten seiner Mahnrede – sie besuchten ja immerhin die Grammatikerschule – entgegenzukommen“ (S. 100). – Schließlich: Die Predigten „Über die Habsucht“, „An die Reichen“ und „Zur Hungersnot“ scheinen nach Gregor von Nazianz „die Scheunen der Reichen geöffnet“ zu haben (S. 106), so daß Wolbergs mit Recht seinen Kommentar mit den Worten beenden kann: „Daß sie jedenfalls bei den Zuhörern, an die sie gerichtet waren, wegen ihres Stils Eindruck gemacht, wegen ihrer Lebendigkeit und Rigorosität Betroffenheit ausgelöst haben mögen, kann man sich gut vorstellen“ (S. 106).
E. Sauser, Trier

CYRILL VON ALEXANDRIEN: Über den rechten Glauben – Memorandum an den Kaiser; Drei Briefe; Erklärung des Glaubensbekenntnisses. Deutsche Übersetzung von Otto Bardenhewer. Bearbeitet von Bernd M. Weischer. Reihe: Schriften der Kirchenväter (Herausgegeben von Norbert Brox). Band 8. München: Kösel-Verlag. 1984. 165 S., Pappband 22,80 DM. Subskriptionspreis bei Abnahme der gesamten Reihe: 20,50 DM.

Dieser Band dient in hervorragender Weise der Darlegung von Erklärung und Formulierung des christlichen Glaubensgutes, wie es um das Geheimnis der Inkarnation kreist. Weischer sagt dazu im Vorwort: „Das Problem von Glaubenseinheit und Glaubensformulierung ist nicht nur ein Problem zeitgenössischer Theologie, sondern bestand schon im hellenisierten Orient, wo sich erste Schwierigkeiten bei der Übersetzung griechischer theologischer Termini in andere, vor allem semitische Sprachen ergaben. Auch in der alten Kirche standen sich eine rationalistische Glaubensformulierung und eine rein fideistische Erfassung des Glaubensinhaltes gegenüber, wobei aber festzustellen ist, daß in der östlichen Theologie, die viele Sackgassen abendländischer Theologie vermieden hat, ein fideistischer Grundzug vorherrschend ist, ein Grundzug, den man früher nur dem Mönchtum oder den sog. monophysitischen Kirchen zuschreiben wollte. Dieser Grundzug ist nicht nur bei Athanasius oder Cyrill von Alexandrien greifbar, sondern ebenso bei berühmten antiochenischen und nestorianischen Theologen. Im Osten stand immer die sakramentale Erfahrung, die Initiation in die Heilsmysterien, Spiritualität und Mystik im weitesten Sinne mehr im Vordergrund als eine übertrieben-rationalistische Theologie. Die oft zu Unrecht als rein traditionalistisch bezeichnete Theologie eines Cyrill von Alexandrien muß auf dem Hintergrund des fideistischen Grundzugs östlicher Theologie gesehen werden. Eine ganzheitliche, fideistische Theologie ist bis in die Anfänge des Christentums zurückzuverfolgen und scheint sich auch heute im Westen erneut anzukündigen“ (S. 5–6). – Von der Eigenart der Schriften Cyrills bemerkt dann Weischer in seinen „Erläuterungen zum Autor“: „Der durch diese Schriften begründete Erfolg als dogmatischer Theologe ist aber nicht nur darin zu suchen, daß er sich bewußt auf den Boden der kirchlichen Tradition stellte und sich in Verbindung mit den vor ihm aufgetretenen Vätern sah – in erster Linie mit Athanasius, aber auch mit den drei großen Kappadoziern –, sondern auch, daß er ohne eine Berufung auf eine philosophische Autorität die dogmatische Spekulation weiter vorantrieb und in der Auseinandersetzung mit anderen Theologen zu seiner ureigenen Leistung auf dem Gebiet der Dogmenentwicklung fand“ (S. 138). – Mit Recht zitiert Weischer dazu ein Wort aus A. Adams Lehrbuch der Dogmengeschichte; „Die Gesamtanschauung Cyrills kam vom Apollinarismus her, hat ihn aber mit dem Ernstnehmen der trinitarischen Schlußentscheidung am wichtigsten Punkte weitergeführt und daher ohne Bruch die begriffliche Vollständigkeit und schöpfungsgemäße Ganzheit der Menschennatur anerkennen lassen, so daß sie eine tiefere und stärker begründete Einheit gewonnen hat. Dieses Urteil über den Rang der cyrillischen Theologie bleibt unabhängig von der Bewertung seiner berechnenden und rücksichtslosen Kirchenpolitik bestehen“ (S. 138).
E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Beda MÜLLER / M. de la Trinité Kervingant: Einheit wächst im Herzen. Der Beitrag des Mönchtums zur Ökumene. Mit einer Biographie der Trappistin Maria-Gabriella Sagheddu und einem Nachwort von Landesbischof D. Eduard Lohse. München-Zürich-Wien: Verlag Neue Stadt. 1986. 160 Seiten, kart. 18,- DM.
- DIE BISCHOFSKIRCHE SANKT MARTIN ZU MAINZ. Mit Beiträgen zur Geschichte des Domes und einer bibliographischen Handreichung. Festgabe für Domdekan Dr. Hermann Berg, Apostolischer Protonotar. Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte Band 1. Hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1986. 320 Seiten, geb. 75,- DM.
- DIE ÜBERSETZUNG DER BIBEL – Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposium 1984. Herausgegeben von Joachim Gnllka und Hans Peter Rüger. Bielefeld: Luther-Verlag. 1985. 320 Seiten, geb. 54,- DM.
- DIE WELT FÜR MORGEN. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Hrsg. von Gerfried W. Hunold und Wilhelm Korff. München: Kösel Verlag. 1986. 440 Seiten, 39,80 DM.
- HENTSCHEL, Werner J.: Pastoralreferenten – Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Extemporalia Band 4, Eichstätt-Wien: Franz-Sales-Verlag. 1986. 118 Seiten, br. 12,40 DM.
- HINDORF, Heinz: Die Waage. Gedichtband. Michelstadt: Verlag Stadt Michelstadt. 1986. 96 Seiten, br. 22,- DM, Ln. 27,- DM.
- KNOBLOCH, Stefan: Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. Schriften der Universität Passau Reihe Katholische Theologie Band 6. Passau: Universitätsverlag. 1986. 278 Seiten, br. 36,- DM.
- LEHMANN, Karl: Die Gnade, ein anderer zu werden. Schuld – Umkehr – Versöhnung. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1986. 11 Seiten.
- LEIDEN, STERBEN UND TOD. Hrsg. von Johanna Geyer-Kordesch, Peter Kröner und Horst Seithe. Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Münster: Aschendorff Verlag. 1986. 156 Seiten, kart. 24,- DM.
- MENNEKES, Friedhelm: Psalmen deuten die Wege des Lebens. Eine Predigtreihe zur österlichen Bußzeit. Mit einem Vorwort von Ludwig Bertsch und Zeichnungen von Herbert Falken. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 1986. 220 Seiten, kart. 24,80 DM.
- MINISTERIUM IUSTITIAE. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. von André Gabriels – Heinrich J. F. Reinhardt. Essen: Verlag Ludgerus. 1985. 428 Seiten, geb. 68,- DM.
- Rivista di studi sulla persona e la famiglia ANTHROPOS. Città Nuova Editrice.
- STERBENDE BRAUCHEN SOLIDARITÄT. Hrsg. von Torsten Kruse und Harald Wagner. Überlegungen aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht. Beck'sche Schwarze Reihe Band 306. München: Verlag C. H. Beck. 1986. 159 Seiten, Pp. 16,80 DM.

- WÖRTERBUCH DER ÖKÖLOGISCHEN ETHIK. Hrsg. von Bernhard Stoeckle. Herderbücherei Band 1262. Freiburg: Herder Verlag. 1986. 160 Seiten, 8,90 DM.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. Hermann Böhlau Verlag. 1985. 312 Seiten, 60,- DM.
- ZIMMER, Erik: Schöpfung: mit oder ohne Schöpfer? Wie entstand die Welt? Fürth: Ursprung-Verlag. 1986. 64 Seiten, kart. 8,80 DM.
- ZMIJEWSKI, Josef: Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH. 1986. 390 Seiten, geb. 39,- DM.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“. Vollständiger Text. Einführung und Kurzkomentar von Walter Kirschläger. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1985. 60 Seiten, kart. 16,20 DM.

Herausgegeben von Andreas Heinz anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Balthasar Fischer am 3. September 1982

Balthasar Fischer

Die Psalmen als Stimme der Kirche

Gesammelte Studien zur christlichen
Psalmenfrömmigkeit

248 Seiten, kartoniert, 52 DM

Die Kirche schöpft die Texte ihrer Liturgie, vor allem des Stundengebetes, mit Vorliebe aus dem inspirierten Gebetbuch der Bibel, dem Psalter. Die Psalmen aber sind ihrem Ursprung nach Gebet des alttestamentlichen Gottesvolkes. Jeder, der als Christ Psalmen betet, der sie im Gottesdienst hört und mitsingt, stößt auf die Frage: Wie können wir als Christen, als Gottesvolk des Neuen Bundes, noch immer mit den Worten des Alten Testaments beten? Wo kommt Christus im Psalter vor? Ein Psalmengebet an Christus vorbei kann es für den Christen nicht geben. Die im Zeitalter muttersprachlichen Psalmenbetens doppelt dringende Frage, wie der Psalter zur „Stimme der Kirche“ werden konnte, hat Balthasar Fischer seit seiner Antrittsvorlesung über „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ (1946) nicht mehr losgelassen. Dieser Band vereinigt seine wichtigsten Studien zur Psalmenfrömmigkeit der Väterzeit und bietet dazu – als Teildruck seiner bisher unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift – spezielle Untersuchungen zur frühen patristischen Deutung der Psalmen 3, 8, 16 (15), 17 (16) und 19 (18). In einer immer noch gültigen Weise legt Fischer die schon von den Vätern gewiesenen Wege zu einem spezifisch christlichen Psalmenbeten frei und bietet damit neue Hilfen zu einer sich aus biblischen Quellen nährenden Christusfrömmigkeit.

Balthasar Fischer

geboren 1912 in Bitburg/Eifel. Studium der Theologie in Trier und Innsbruck. 1936 Priesterweihe. 1937 Promotion in Innsbruck (Schüler von J. A. Jungmann), bis 1939 Seelsorger in Tirol und an der Saar, bis 1945 Studium in Maria Laach und Bonn. 1946 Habilitation in Bonn, ab 1947 Professor in Trier. Gastprofessuren in Notre Dame, USA, und am Institut „Lumen Vitae“ in Brüssel. Mitarbeit in den vor- und nachkonziliaren römischen Gremien für Liturgie. 1961 – 1975 Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst. 1977 Ehrendoktor der Theologie der Universität Mainz. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Liturgiegeschichte und der Pastoralliturgik.

Andreas Heinz

geboren am 3. Oktober 1941 in Auw a.d. Kyll/Eifel, studierte Philosophie und Theologie in Trier und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. 1969 Abschluß der römischen Studien mit dem Erwerb der Grade Lic. phil. und Lic. theol. Nach zweijähriger Seelsorgetätigkeit Assistent am Liturgischen Institut Trier. Promotion zum Dr. theol. in Trier 1975. 1976 Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät Trier. Von 1979 bis 1981 Professor für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 1981 als Nachfolger von Balthasar Fischer Ordinarius an der Theologischen Fakultät Trier. Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier



Ernst Käsemann
**Exegetische
Versuche und
Besinnungen**

Auswahl. Mit einem Geleit-
wort von Wolfgang Schrage.
1986. 194 Seiten, kart. DM 28,-

Im Rahmen der Studienaus-
gaben klassischer Autoren des
Verlages erscheinen diese
zehn berühmten exegetischen
Aufsätze des Verfassers zu
neutestamentlichen Kern-
themen.

Inhalt: Anliegen und Eigenart
der paulinischen Abend-
mahlslehre / Amt und Ge-
meinde im Neuen Testament /
Das Problem des historischen
Jesus / Begründet der neu-
testamentliche Kanon die
Einheit der Kirche? / Sätze
heiligen Rechtes im Neuen
Testament / Die Anfänge
christlicher Theologie / Zum
Thema der urchristlichen
Apokalyptik / Gottes-
gerechtigkeit bei Paulus /
Gottesdienst im Alltag der
Welt / Paulus und der Früh-
katholizismus.

**Reinhard
Wonneberger
Hans Peter Hecht**
**Verheißung
und Versprechen**

Eine theologische und sprach-
analytische Klärung. 1986.
XIV, 273 Seiten, kart.
DM 39,80

Verheißung holt Zukunft in
unsere Gegenwart herein. Sie
ist deshalb ein zentrales
Thema christlicher Theologie
und Predigt. Indem die Ver-
fasser die biblische Kategorie
der Verheißung konstruktiv
mit dem profanen Ver-
sprechen verbinden, gelingt es
ihnen, die Dimension
alltäglicher Vorgänge in den
Horizont theologischen
Verstehens einzubeziehen.
Dabei dient ihnen als
Schlüssel die Sprechakt-
theorie, die in der gegen-
wärtigen philosophischen und
theologischen Diskussion
eine zunehmend wichtige
Rolle spielt und eine Art
Brücke im Gespräch zwischen
Exegese, Ethik und Homiletik
bildet. Es macht den Reiz und
Reichtum dieses Buches aus,
daß es dem Leser neben einem
exegetischen Querschnitt zum
Thema Verheißung und Ver-
sprechen auch zentrale Ein-
blicke in sprachanalytische
und ethische Fragen vermittelt
und in der Fülle hier ange-
führter Alltagssituationen
ebenso wie in homiletischen
Übungen den Praxisbezug
herstellt.

V&R
**Vandenhoeck
& Ruprecht**

Wilhelm Nyssen – vier seiner großen Werke:

In der Reihe Occidens – Horizonte des Westens erschienen:

Band 5

Romanik – hohe Welt des Menschen

113 Seiten, 56 Farbtafeln, 14 Textzeichnungen, 24 × 27 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 68,- DM.

Der Band 5 dieser Reihe, der sich mit einer der interessantesten und zugleich komplexesten Epochen der europäischen Geschichte des Geistes befaßt, ist klar und streng in sieben Kapitel gegliedert, deren Stufenbau und Zahl unwillkürlich an das Instrumentarium der „Sieben freien Künste“ denken läßt, mit dessen Hilfe das Mittelalter das Rätsel von Welt und Mensch zu umkreisen, anschaulich zu machen und zu lösen suchte. Jedes dieser Kapitel interpretiert jeweils acht hervorragende und besonders beredete künstlerische Zeugnisse der romanischen Welt, die auf sorgfältig und paradigmatisch ausgewählten Farbtafeln dargeboten werden.

Band 6

Irdisch hab' ich dich gewollt

Beiträge zur vorgotischen Denk- und Bildform

296 Seiten, 34 farbige und 31 schwarz-weiße Bildtafeln, 13,5 × 22 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 49,80 DM.

An den vorliegenden Themen wird deutlich, wie stark und geschichtstragend auch heute noch die Denkweise der Väter wirkt, wenn man bereit ist, sich ihr mit allen Kräften der Sinne auszuliefern.

In der Reihe SOPHIA, Quellen östlicher Theologie erschienen:

Band 2

Frühchristliches Byzanz

166 Seiten, 16 farbige und 4 schwarz-weiße Bildtafeln, 21,2 × 24,2 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 39,80 DM.

Ein Bildband von höchster Qualität. Da im östlichen Christentum das Bild so eng mit den Geheimnissen des Glaubens verbunden ist, daß man es „das andere Wort“ nennen kann, wird hier anhand der großen Themen des Heils jeweils der Ursprung dieses Bilddenkens aus den frühen griechischen und syrischen Vätertexten entfaltet.

Band 16

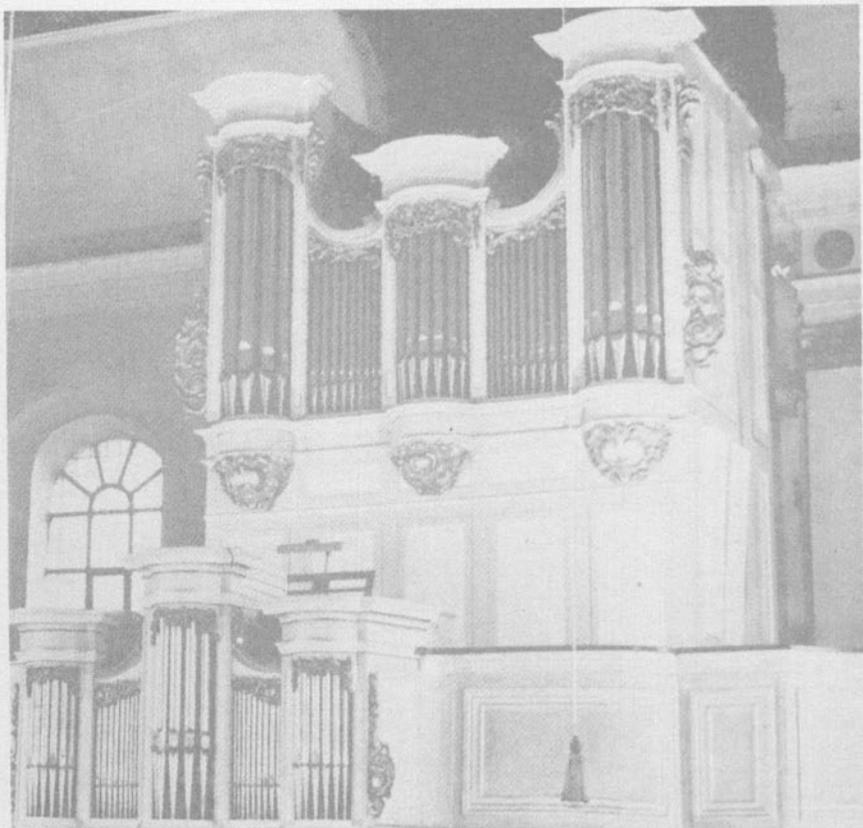
Bildgesang der Erde

Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien

184 Seiten, 24 farbige Bildtafeln und 8 Textzeichnungen, 17,5 × 19,5 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 34,80 DM.

In der Landschaft der Moldau in Rumänien stehen im Schutz ihrer Umgebung Klosterkirchen, die außen über und über mit Bildern des Glaubens bemalt sind. Sie entstanden zur Zeit des moldauischen Königs Stephan des Großen (1457–1504). In den Außenfresken der Moldauklöster Voronet, Humor, Sucevita und Moldovita lebt eine Bildtheologie, reich gemacht und gesättigt aus den Farben der verwandelten Erde.

**Spee-Verlag
Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier**



Matthias Thömmes

Orgeln in Rheinland-Pfalz und im Saarland

296 Seiten, 121 z. T. vierfarbige Abbildungen, 86,- DM

Das Werk ist die erste umfassende Geschichte des Orgelbaues der beiden Länder Rheinland-Pfalz und Saarland unter besonderer Berücksichtigung des orgelbaukundlich noch kaum erfaßten linksrheinischen Gebietes bis zur luxemburgisch-französischen Grenze.

Die Darstellung erfolgt zunächst in einem umfangreichen chronologischen Abriß, dann aber in einer ausgesuchten Werksfolge von über 500 typischen Orgelwerken.



**Ein repräsentatives Geschenk,
in jeder Buchhandlung erhältlich.**

Paulinus-Verlag, Trier

LS
22. Aug. 1986



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Werner Wolbert, Paderborn
Die Goldene Regel

Karl Josef Lesch, Vechta
Ehe ohne Trauschein

Werner Schüssler, Trier
Paul Tillich

Herbert Frohnhofen, München
„Forma“ und „forma Petri“

Helmut Weber, Trier
In-Vitro-Befruchtung

Andreas Heinz, Trier
Odo Casel

Heft 3
Juli, August, September 1986
95. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Werner Wolbert: Die Goldene Regel und das <i>ius talionis</i>	169 – 181
Karl Josef Lesch: „Ehe ohne Trauschein“ – eine Herausforderung für die christliche Ehe	182 – 191
Werner Schüssler: Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung	192 – 207
Herbert Frohnhofen: „Forma“ und „forma Petri“. Anmerkungen zu ihrer Bedeutungsgeschichte bis zu Papst Leo dem Großen	208 – 217
Kleinere Beiträge:	
Helmut Weber: Zum Urteil über die In-Vitro-Befruchtung. Wie in dieser Frage angemessen argumentieren?	218 – 226
Andreas Heinz: Odo Casel als Mitarbeiter am „Pastor bonus“	227 – 229
Besprechungen	230 – 248

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

- Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn
Dr. Karl Josef Lesch, Driverstraße 26, 2848 Vechta
Dr. Werner Schüssler, Trierer Straße 10, 5501 Korlingen
Dr. Herbert Frohnhofen, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22
Domkapitular Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbach 17/18, 5500 Trier
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll

Beilagenhinweis: Diesem Heft ist eine Beilage des Spee-Verlages, 5500 Trier, beige-fügt.

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsendedung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Goldene Regel und das *ius talionis**

In der Bergpredigt findet sich die Mahnung (Mt 7, 1 f.):

„Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet;
denn mit dem Gericht, mit dem ihr richtet,
werdet ihr gerichtet werden,
und mit dem Maß, mit dem ihr meßt,
wird euch gemessen werden.“

Ein Kommentator bemerkt dazu¹: „Strenggenommen widersprechen sich der erste und der zweite Satz. Hat Jesus radikal alles Richten verboten (V 1), die Gemeinde aber, in der die Zurechtweisung des Bruders notwendig wurde, für ein möglichst mildes und vorsichtiges Richten plädiert (V 2)?“

Was heißt hier „strenggenommen“? Sachlich kann das nur bedeuten: Falls das Verbum „richten“ in beiden Sätzen dieselbe Bedeutung hat, widersprechen sich die beiden Sätze. Aber ist das eine Voraussetzung, die man „strenggenommen“ machen müßte? Der besagte Kommentator scheint der Meinung zu sein, normalerweise gelte: „Unum nomen, unum nominatum.“ Aber diese Voraussetzung dürfte auch für die Interpretation der Bibel falsch sein. Allerdings schenkt man im allgemeinen sprachlichen Homonymien, also der Tatsache, daß ein- und dasselbe Wort mehrere Bedeutungen hat, zu wenig Aufmerksamkeit. Als Beispiel sei auf die These verwiesen, Mitleid und Demut seien für das NT Tugenden, für die Stoa dagegen Laster. Es läßt sich m. E. eindeutig zeigen, daß die Worte *eleos* und *tapeinophrosyne* in der profanen Graezität eine andere Bedeutung haben; *eleos* bezeichnet einen Affekt (etwa Jammer), *tapeinophrosyne* bedeutet etwa Servilität, Kriecherei². Und was für Substantive gilt, kann auch für Verben wie „richten“ gelten.

Ist die homonyme Verwendung von Wörtern noch meist verhältnismäßig leicht zu durchschauen, bedarf es dagegen oft schon genauer Prüfung und spezifischen Sachverständes, um homonyme Sätze als solche zu erkennen. Ein Beispiel für eine solche Homonymie wäre etwa der Satz „Der Zweck heiligt die Mittel“. Im allgemeinen versteht man ihn als Formulierung einer unmoralischen Maxime, etwa in dem Sinne: „Zur Erreichung der von mir gesetzten

* Antrittsvorlesung aus Anlaß der Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 13. November 1985.

¹ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1973, 107.

² Vgl. etwa R. BULTMANN, *ἐλεος*, in: *ThWNT* II, 474–483; W. SCHADEWALDT, *Furcht und Mitleid?*: *Hermes* 83 (1955) 129–171; ST. REHRL, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur*, Münster 1961.

Zwecke ist mir jedes Mittel recht.“ Jedes Mittel wird hier als solches, also sofern es nur dem Zweck dient, von vornherein akzeptiert. Liest man den Satz aber in der Bedeutung „Nur ein entsprechender guter Zweck heiligt ein schlechtes Mittel“, fordert er gerade zur Prüfung der angewandten Mittel auf, ist also eine moralische Maxime.

Ähnlich mehrdeutig ist die Aussage des Kajaphas (Jo 11, 50; 18, 14): „Es ist besser, daß ein Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zugrunde geht.“ Im Kontext erscheint diese Aussage zunächst als Äußerung politischer Willkür, als zynisch. Man kann sie aber auch, wie der 4. Evangelist selbst bemerkt (11, 51), als unfreiwillige Prophetie auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu verstehen. Eine ähnlich klingende Äußerung findet sich im Buch Jona (1, 14). Die Seeleute werfen Jona ins Meer, weil sie meinen, es könne nicht Gottes Wille sein, daß alle wegen des einen (Jona) untergehen. Man kann den Satz also auch so lesen: *Ceteris paribus* ist es besser, daß einer stirbt, als daß ein ganzes Volk, eine ganze Mannschaft zugrunde geht. So gelesen dürfte der Satz im Prinzip unanstößig sein. Problematisch wird er, sobald man damit eine Tötung rechtfertigt; aber das ist in der Problematik des Tötungsverbots begründet, das diesen Satz in gewisser Weise einschränkt.

Ein weiteres Beispiel: Jeremy Bentham hat seinen hedonistischen Utilitarismus zusammengefaßt in der Formel „the greatest happiness of the greatest number“. Ersetzt man dann noch „happiness“ durch „pleasure“, erhält diese Formel nach L. S. Stebbing³ „eine Aura von Frivolität“, die gar nicht zu den ernstesten sozialreformerischen Anliegen Benthams passe. Die Formel stammt aber gar nicht von Bentham, sondern von F. Hutcheson. Wenn man bei Hutcheson⁴ liest, die Güte Gottes bestehe darin, daß sie „the universal happiness of his creatures“ wolle, hat die Formel einen ganz anderen Klang.

Auch eine Formulierung der Goldenen Regel wie in Mt 7, 17 „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tut auch ihr ihnen“ läßt mehrere Deutungen zu. Bultmann formuliert⁵: „Ob positiv oder negativ enthält das Wort, als Einzelwort genommen, die Moral eines naiven Egoismus.“ Man beachte die einschränkende Klausel „als Einzelwort genommen“. Bultmann scheint damit zu implizieren, man könne das Wort im Kontext auch ganz anders lesen. Das gilt besonders, wenn man das Wort im Kontext der lukanischen Feldrede liest (vgl. Lk 6, 27–36, hier bes. 31–34): „Wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tut auch ihr ihnen. Wenn ihr nur die liebt,

³ L. S. STEBBING, *Ideals and Illusions*, London 1941, 51.

⁴ F. HUTCHESON, *An Inquiry concerning Moral Good and Evil*, zitiert nach D. D. Raphael (Ed.), *British Moralists I*, Oxford 1969, 296.

⁵ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970, 107.

die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen.“

A. Dihle empfindet die Goldene Regel in diesem Zusammenhang wie einen Fremdkörper. Er rechnet offenbar nicht damit, daß ein solcher Satz mehrere Deutungen zuläßt, stellt vielmehr fest⁶: „In dieser Umgebung nimmt sich die Goldene Regel recht seltsam aus, und noch seltsamer ist es, wenn in den V. 32 – 34 ein Verhalten, das der Goldenen Regel in V 31 durchaus entspricht, umständlich beschrieben und als Handlungsweise der Sünder klassifiziert wird. Es heißt dort (32 – 34), daß nichts Besonderes daran sei, wenn man seinem Wohltäter wohl tue, seinen Freund liebe etc., denn das täten auch die Sünder.“ Entspricht das Verhalten tatsächlich der Goldenen Regel, wie sie hier gemeint ist? Dihle hält es offenbar nicht für möglich, der Formulierung in Lk 6, 31 eine Bedeutung zu geben, die die Feindesliebe nicht aus-, sondern einschließt. Er schlägt deshalb sogar eine andere Übersetzung vor. Er will nicht imperativisch, sondern indikativisch lesen, also: „Wie ihr wollt, das euch die Menschen tun, so tut ihr auch ihnen.“ (Das Verbum *poieite* läßt beide Übersetzungen zu.)

Mit der Goldenen Regel würde nach diesem Verständnis hier nicht zu einem entsprechenden Verhalten aufgefordert, sie diene nicht dazu, ein Verhalten vorzuschreiben, sondern zu *beschreiben*, das von Jesus abgelehnt wird als typisch für die Sünder: „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben . . .“ Zu diesem Verständnis der Goldenen Regel läßt sich Dihle verleiten durch die Tatsache, daß manche Formulierungen der Goldenen Regel im Wortlaut an das *ius talionis* erinnern. Dihle handelt in seiner Arbeit „Die Goldene Regel“ weithin über das *ius talionis*. Er setzt beide zwar nicht einfach gleich, meint aber, beide seien desselben Geistes Kind. Die „in der Goldenen Regel zum Ausdruck kommende sittliche Urteilsweise“ gehöre „einer sehr altertümlichen Schicht des sittlichen Bewußtseins an“⁷, wie sie zunächst im *ius talionis* zum Ausdruck komme. Er stellt folgende Typenreihe auf⁸:

„Wer einen Menschen tötet, der soll wieder getötet werden.

Vergilt empfangene Wohltat mit Wohltat und Kränkung mit Kränkung.

Füge dem andern nichts zu, was du selbst nicht angetan haben willst, verhalte dich zu ihm vielmehr so, wie du es von ihm dir gegenüber erwartest.“

⁶ A. DIHLE, Die Goldene Regel, Göttingen 1962, 113.

⁷ Ebd. 80.

⁸ Ebd.

Vom ersten zum dritten Typ werde die Forderung umfassender. Im ersten gehe es nur um Reaktion auf eine Übeltat, im zweiten auch auf Wohltaten. Der dritte formuliere prospektiv und beleuchte zudem die Forderung aus dem Blickwinkel des anderen. Der Maßstab sei jedoch aus dem Vergeltungsprinzip hergeleitet⁹: Die Goldene Regel fordere zwar nicht zur Vergeltung auf, bewerte vielmehr jedes Handeln vom Grundsatz der Vergeltung her. In jedem Fall scheint es um eine Art Gleichgewicht, um eine Form von Gegenseitigkeit zu gehen, die wir etwa ganz kurz in der Formel „Wie du mir, so ich dir“ anzudeuten pflegen. Eine nähere Betrachtung aber wird zeigen, daß es sich um zwei ganz verschiedene Prinzipien handelt und daß bei beiden Prinzipien zu unterscheiden ist die Formulierung von ihrer jeweiligen Bedeutung.

1. *Das ius talionis*

Es ist nicht falsch, aber etwas undifferenziert, wenn man äußert, es gehe beim *ius talionis* um Vergeltung. Das *ius talionis* ist ein Strafzumessungsprinzip, enthält aber in sich noch keine Straftheorie. Es gibt schließlich auch eine Vergeltung anderer Art, nämlich die des Lamech (Gen 4, 23 f.): „Ja einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach.“ Diese Art von Vergeltung ist übrigens nicht nur für Übeltaten denkbar. Xenophon berichtet in seiner „Anabasis“ (I 9, 11 f.) über Kyros, immer wenn jemand ihm etwas Gutes oder etwas Böses zugefügt habe, habe er ihn darin zu übertreffen gesucht; er habe darum gebetet, so lange zu leben, daß er seinen Wohltätern und Übeltätern entsprechend vergelten könne. So habe er eine größere Gefolgschaft von Freunden als jeder andere Mensch gehabt, „die eifrig darauf bedacht waren, ihm Schätze, Städte, ja ihre Leiber anzuvertrauen“. Vergeltung und ihr Maßstab scheinen also doch verschiedene Dinge zu sein. Vermutlich ist zwar ursprünglich das *ius talionis* mit einer absoluten Straftheorie verbunden, die Strafe als Vergeltung für ein begangenes Unrecht auffaßt. Das *ius talionis* erscheint dann als das einer solchen Straftheorie entsprechende Zumessungsprinzip, aber nur solange man auf die Tat selbst, das angerichtete Übel sieht und nicht auf Absicht bzw. Gesinnung des Täters. Sobald man diese einbezieht, muß man in ganz anderer Weise vergelten. Das wird an folgender von Herodot berichteten Episode deutlich (VI 86): Ein Spartaner namens Glaukos steht im Ruf, der redlichste Mann seiner Zeit zu sein. Ein Mann aus Milet übergibt ihm Geld zur Aufbewahrung. Nach langer Zeit kommen die Söhne dieses Mannes, um das Geld zu holen. Glaukos behauptet, von der Sache nichts zu wissen. Er reist nach Delphi, um das Orakel zu befragen, ob er das Geld durch einen Eid in seinen Besitz bringen solle. Die Pythia schilt ihn wegen dieser Frage. Dann heißt

⁹ Ebd. 81. Vgl. zum *ius talionis* detaillierter H. W. JÜNGLING, „Auge für Auge, Zahn für Zahn“. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln: ThPh 59 (1984) 1 – 38.

es bei Herodot: „Als Glaukos das hörte, bat er den Gott, ihm seine Frage zu verzeihen. Die Pythia antwortet, Gott versuchen und handeln bedeute gleich viel. Glaukos ließ daraufhin die Fremdlinge von Milet zu sich kommen und gab ihnen das Geld zurück . . . Es kam von Glaukos nichts zur Nachwelt; weder Haus noch Herd ist bekannt; von der Wurzel ab ausgerottet ist er in Sparta.“

Hier handelt es sich zwar nicht um von Menschen vollstreckte Strafe. Aber auch für die Strafe durch Menschen gilt: wo die Verschuldenshaftung die Erfolgshaftung ablöst, verliert die Strafzumessung nach dem *ius talionis* viel von ihrer Plausibilität, erscheint die *talio* nicht von vornherein als das gerechte Maß. Man kann die *talio* aber auch mit einer relativen Straftheorie verbinden. Nach Platon (leg 934 ab) erleidet man die Strafe „nicht wegen der Übeltat . . . – läßt sich doch das Geschehene niemals ungeschehen machen –, sondern damit für die Folgezeit er selbst (sc. der Täter) und diejenigen, die ihn bestraft sehen, entweder die Ungerechtigkeit gänzlich verabscheuen oder doch zu einem großen Teil vor solch einem Schaden bewahrt bleiben“. Hier erscheint die *talio* als wirksame Form der Abschreckung. Auch Kyros wollte durch seine Art der Vergeltung, wie sie Xenophon beschreibt, offenbar seine Freunde ermuntern und seine Feinde abschrecken.

Nach diesen Überlegungen wird man doch wohl Bedenken haben, den Satz „Mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird auch euch gemessen werden“ als „eschatologisches *ius talionis*“ zu bezeichnen¹⁰. Gilt nicht gerade von Gott, daß er nicht auf die äußere Tat, sondern ins Herz schaut, nicht auf das angerichtete Übel, sondern auf die Gesinnung des Menschen? Das *ius talionis* dagegen beruht darauf, daß dem Straftäter ein Übel zugefügt wird entsprechend dem, das er selber angerichtet hat. Diese Entsprechung ist außerdem nur bei irdischen Strafen möglich, nicht bei jenseitigen. Von der Sache her also verbietet sich ein Verständnis des genannten Satzes im Sinne des *ius talionis* in diesem Kontext. Würde man ihn dagegen auf irdische Strafzumessung anwenden, hätte man ihn vermutlich im Sinne des *ius talionis* zu verstehen. Auch dieser Satz ist also mehrdeutig. Ein Indiz für solche Homonymie ist etwa jener Theologenwitz, in dem zwei Theologen wechselseitig ihre Bibelkenntnisse überprüfen bzw. demonstrieren. Der eine gibt dem andern eine Ohrfeige und sagt: Matthäus 5, 39; der andere schlägt zurück mit dem Verweis auf Lukas 6, 38. Von was für einem Maß hier die Rede ist, von welcher Art das Messen der Menschen bzw. Gottes hier ist, das ergibt sich erst aus dem Kontext. Die Bedeutung des Satzes läßt sich nur ablesen aus den Verhaltensweisen, auf die er Anwendung findet. Dabei zeigt sich, daß es sich im Evangelium um eine Formulierung der Goldenen Regel handelt.

¹⁰ So E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1968, 69–82.

2. Die Goldene Regel

Wo man von der Goldenen Regel spricht, bezieht man sich meist spontan auf deren Formulierung im Evangelium. Wie schon gesagt, läßt sich diese „als Einzelwort genommen“ im egoistischen Sinne als Klugheitsregel verstehen: Du willst, daß die anderen dir Gutes tun; das erreichst du am besten dadurch, daß du anderen Gutes tust. In diesem Verständnis scheint sie nicht dem Geist der sittlichen Botschaft Jesu zu entsprechen. Andere meinen, die Goldene Regel fordere nur eine Liebe auf Gegenseitigkeit, die „einseitige“ Feindesliebe werde durch sie nicht gefordert. Zur Überprüfung dieser Annahme empfiehlt es sich, andere Formulierungen der Goldenen Regel zu vergleichen. Isokrates mahnt den Tyrannen Nikokles von Zypern (24), er solle sich gegenüber den schwächeren Städten so verhalten wie die stärkeren sich ihm gegenüber verhalten sollten. Und derselbe Nikokles mahnt in der von Isokrates für ihn verfaßten Rede seine Zyprier (49): „Verhaltet euch gegenüber den anderen so, wie ich mich euch gegenüber verhalten soll.“ Das ist keine Klugheitsregel im egoistischen Sinne mehr. (Ebensowenig ist hier ein Verhalten auf Gegenseitigkeit gefordert.) Das eigene Wohl fordert nur, sich mit den Mächtigeren gut zu stellen bzw. mit dem Herrscher. Nikokles mahnt hier dagegen, nicht mit zweierlei Maß zu messen, sich in seinem Handeln nicht nach dem Gesichtspunkt von Über- oder Unterlegenheit leiten zu lassen, nicht die Macht des Stärkeren auszuspielen, sondern Unparteilichkeit zu praktizieren.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich folgende Konsequenz. Es gibt verschiedene Formulierungen der Goldenen Regel. Um ihren Sinn zu erfassen, muß man die verschiedenen Formulierungen vergleichen. Hatten wir es beim Vergleich der Goldenen Regel mit dem *ius talionis* mit homonymen Sätzen zu tun, so geht es hier um synonyme Sätze. Diese Synonymie ist nicht so leicht zu erkennen, da, wie schon angedeutet, nicht alle Formulierungen der Goldenen Regel das Gemeinte unzweideutig zur Sprache bringen. Einzelne Formulierungen können also wiederum homonym verstanden werden.

Ich habe bis jetzt konsequent unterschieden die Goldene Regel von ihrer Formulierung, beziehe mich also mit dem Ausdruck „Goldene Regel“ auf die Bedeutung bestimmter Sätze, nicht auf den Satz selbst. Wo man sich mit diesem Ausdruck dagegen auf die Formulierung im Evangelium bezieht, ist damit zu rechnen, daß die betreffende Äußerung auch nur für diese Formulierung zutrifft.

Die Synonymie bestimmter Formulierungen der Goldenen Regel wird allerdings bestritten. Theologen haben bisweilen einen sachlichen Unterschied gesehen zwischen der positiven Fassung der Goldenen Regel im Evangelium und der bei uns populären negativen Form: „Was du nicht willst, daß man dir

tu, das füg auch keinem andern zu“¹¹ (vgl. Tob 4, 15). Daß diese positive Fassung eine Neuschöpfung Jesu sei, ist wohl eine historisch falsche These¹². Entscheidend ist die Frage, ob darin tatsächlich ein sachlicher Unterschied liegt. Man wird wohl nicht sagen können, einmal gehe es nur um Unterlassung von Übeltaten, das andere Mal sei darüber hinaus gefordert, Gutes zu tun. Letzteres dürfte auch in der negativen Fassung impliziert sein. Sachlich ist natürlich wichtig, daß man positiv Gutes zu tun hat. Dennoch bietet sich die negative Formel aus zwei Gründen an.

1. Darüber, was sie verabscheuen, was sie sich nicht angetan wissen wollen, sind sich die Menschen weithin einig. Über das, was ihnen gut tut, welche Wohltaten sie sich wünschen, gibt es jedoch sehr unterschiedliche Vorstellungen, mindestens sobald die elementaren Bedürfnisse des Menschen gestillt sind. B. Shaw hat darauf in seiner boshaften Antithese zur positiven Fassung der Goldenen Regel aufmerksam gemacht: „Behandle andere nicht so, wie du von ihnen behandelt werden möchtest; denn ihre Ideale, Interessen und Vorlieben könnten andere sein.“¹³

2. In der negativen Fassung ist vielleicht noch eindeutiger als in der positiven die Feindesliebe einbegriffen, mindestens sofern sie beinhaltet, dem Feinde kein Übel zuzufügen¹⁴. Was man selbst nicht erleiden will, das fügt man ja vor allem dem Feind, nicht dem Freunde zu. Gerade die negative Fassung widerspricht einer Vergeltung eines erlittenen durch Zufügung eines entsprechenden Übels. Die positive Fassung könnte dagegen im Prinzip so verstanden werden, als beziehe sie sich nur auf das Verhalten unter Freunden. Das gilt etwa für folgende Äußerung des Aristoteles, die uns Diogenes Laertios (V 21) überliefert: „Gefragt, wie wir uns zu den Freunden verhalten sollten, sagte er: ‚Wie wir wünschen, daß sie sich zu uns verhalten.‘“ Dies Mißverständnis kann sich vor allem da ergeben, wo man äußert, die Goldene Regel ziele auf ein Handeln in „Gegenseitigkeit“ im Gegensatz zur „Einseitigkeit“ der Feindesliebe. Natürlich ist das Ziel von Moralität, daß alle Menschen den andern lieben, wie sich selbst, daß jeder um das Wohl des andern genauso besorgt ist wie um sein eigenes, daß in diesem Sinn jeder der „Freund“ des andern ist. Gegenseitigkeit in diesem Sinn ist angezielt. Die Goldene Regel fordert aber vom je einzelnen, eine solche Haltung gegenüber dem Mitmenschen einzunehmen, auch wenn der andere sie nicht teilt. Die in der Goldenen Regel enthaltene Forderung ist insofern durchaus „einseitig“, als ihre Gültigkeit nicht davon

¹¹ Etwa E. SCHWEIZER, a. a. O. 111 f.

¹² Vgl. A. DIHLE, a. a. O. 112 f.

¹³ Zitiert nach R. Ginters, Werte und Normen, Göttingen/Düsseldorf 1982, 164.

¹⁴ Vgl. dazu W. WOLBERT, Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder: ThGl 74 (1984) 262 – 282.

abhängig ist, ob der andere dem Anspruch auf Gegenseitigkeit genügt. Auch bei der Rede von der „Gegenseitigkeit“ oder „Einseitigkeit“ ist also die Homonymie dieser Ausdrücke in Rechnung zu stellen¹⁵. Im übrigen läßt sich die Goldene Regel auch noch deutlicher so formulieren, daß die Feinde ausdrücklich eingeschlossen sind. Bei Mark Aurel¹⁶ heißt es: „Sieh zu, daß du gegen die Unmenschen nicht ebenso gesinnt bist, wie die Unmenschen gegen die Menschen gesinnt zu sein pflegen.“ Und Pythagoras fordert¹⁷, miteinander so umzugehen, daß man die Freunde nicht zu Feinden macht, die Feinde aber zu Freunden.

Die beiden zuletzt genannten Formulierungen dürften auch ein Mißverständnis der Goldenen Regel ausschließen, das einem Einwand Kants gegen diese zugrunde liegt. Kant wendet ein¹⁸, sie enthalte „nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohl tun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeigen)“. Nach diesem Verständnis würde die Goldene Regel zu einem wohltätigen Verhalten nur auffordern, falls der Mensch faktisch den Wunsch hat, daß andere ihm wohl tun bzw. nicht übeltun. Wem es egal ist, wie sich seine Mitmenschen zu ihm verhalten, der wäre auch nicht zu einem bestimmten Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen verpflichtet. Dieser kantische Einwand wäre berechtigt, falls die Goldene Regel tatsächlich das faktische Verhalten bzw. die faktischen Wünsche des Menschen zur Norm seines Verhaltens gegenüber den Mitmenschen erklärte. Wo allerdings das Verhalten eines Menschen, nicht eines Unmenschen gefordert ist, geht es eindeutig um die Entsprechung eines gesollten, eines „menschlichen“ Verhaltens.

Das ist auch deutlich in anderen Formulierungen der Goldenen Regel, etwa in der folgenden Äußerung des Maiandrios, des Nachfolgers des Polykrates von Samos. Wie Herodot (III 142) berichtet, sagt er den Bürgern nach dem Tod des Polykrates: „Wie ihr alle wißt, hat Polykrates mir sein Amt und seine Würde übergeben. Ich könnte also jetzt euer König sein. Ich will aber nicht tun, was ich am Nächsten tadle: Mir hat es nicht gefallen, daß sich Polykrates als Herr aufspielte über Männer, die doch seinesgleichen waren.“ Hier geht es nicht mehr um ein den eigenen Wünschen entsprechendes Verhalten, sondern um die Anwendung des Maßstabs, den man an andere anlegt, auf sich selbst. In diesem Sinne mahnt schon Pittakos¹⁹: „Was du am Nächsten tadelst, das tue selbst

¹⁵ Vgl. dazu K. E. LÖGSTRUP, Ist die ethische Forderung durch ihre Radikalität destruktiv?: ZThK 52 (1955) 104 – 123.

¹⁶ MARK AUREL, Selbstbetrachtungen VII 65.

¹⁷ Berichtet von DIOGENES LAERTIOS VIII 23.

¹⁸ I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 69 Anm.

¹⁹ Vgl. H. DIELS, Fragmente der Vorsokratiker I, Zürich 1964, S. 64.

nicht!“ Und auf Lobreden bezogen fordert Nikokles die Zyprier auf (61): „Lobt die Guten nicht nur, sondern ahmt sie auch nach!“ Damit entpuppen sich auch andere Sätze des Neuen Testaments als Formulierungen der Goldenen Regel. So etwa Mt 7, 3 (par Lk 6, 41): „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?“ Oder Röm 2, 1 b: „Worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selber, da du der Richtende dasselbe tust.“²⁰ Wenn Paulus die Korinther auffordert (1 Kor 11, 1): „Werdet meine Nachahmer, wie auch ich Christus nachahme!“ macht er deutlich, daß er sich selbst dem Maßstab unterwirft, nach dem die Christen von Korinth leben sollen. Die Forderung, nicht mit zweierlei Maß zu messen, gilt aber nicht nur bezüglich *meines* Verhältnisses zu den Mitmenschen, wenngleich der Mensch natürlich besonders versucht ist, für sich selbst ein eigenes Maß anzulegen. Die Forderung, mit gleichem Maß zu messen, schließt nicht nur Egoismus in diesem Sinne aus. Sie beinhaltet auch, die Mitmenschen, die anderen, mit gleichem Maß messen. Der Sinn der Goldenen Regel dürfte somit vielleicht am besten zusammengefaßt sein in der biblischen Mahnung, kein Ansehen der Person zu kennen. Nicht nur die Bevorzugung seiner selbst, auch die Bevorzugung etwa der Reichen vor den Armen widerspricht der Goldenen Regel, wie der Jakobusbrief (2, 1 – 7) deutlich macht.

3. *Eschatologisches ius talionis?*

Bezieht man die Goldene Regel nicht mehr nur auf ein gegenseitiges Verhalten, läßt sie sich unschwer auch auf das Verhältnis des Menschen zu Gott anwenden. Schließlich heißt es ja auch von Gott, er kenne kein Ansehen der Person (Apg 10, 34; Röm 2, 11; Gal 2, 6; Eph 6, 9). Er mißt nicht mit zweierlei Maß. Der Mensch ist aber immer wieder in Versuchung, ihm das zuzumuten, etwa nach dem bekannten Motto: „O lieber heiliger Florian, verschon mein Haus, zünd andere an.“ Menschen erbitten etwas von Gott, was sie anderen nicht gönnen, was sie ihrerseits nicht zu geben bereit sind, etwa Vergebung. Darum versichert der Beter des Vater Unsers bei der Bitte um Vergebung, daß er selbst seinerseits seinen Schuldigern vergeben hat, daß er selbst an andere das Maß anlegt, mit dem er von Gott gemessen werden möchte, den Maßstab der Barmherzigkeit. So heißt es im slavischen Henoch (61, 1): „Was ein Mensch für sich selbst vom Herrn erfleht, das soll er auch jedem Lebewesen tun.“

Aber was ist, wenn der Mensch keine Barmherzigkeit übt? Nach der Bibel findet er dann vor Gott kein Erbarmen. Vergilt also Gott Unbarmherzigkeit mit Unbarmherzigkeit? Formulierungen, die E. Käsemann als Ausdruck eines eschatologischen *ius talionis* versteht, klingen tatsächlich so. „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7, 1). „Wer mich vor den Menschen

²⁰ Vgl. MENANDER, fr. 710 (Koch) bei Dihle, a. a. O. 53.

verleugnet, den werde auch ich vor meinem himmlischen Vater verleugnen“ (Mt 10, 33). „Wenn jemand den Tempel Gottes vernichtet, den wird auch Gott vernichten“ (1 Kor 3, 17). „Wer spärlich sät, wird auch spärlich ernten“ (2 Kor 9, 6). Käsemann beobachtet richtig: „Das gleiche Verbum umschreibt in dem Chiasmus des Vorder- und Nachsatzes menschliche Schuld und göttliches Gericht.“²¹ In den Formulierungen des *ius talionis* wird das Verbum allerdings univok gebraucht. „Wer das Blut eines Menschen vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden“ (Gen 9, 6). „Blutvergießen“ meint hier beide Male dasselbe physische Übel: „*malum physicum pro malo physico*“, könnte man sagen. Das *ius talionis* als Strafzumessungsprinzip fordert diese Bedeutungsgleichheit. Wie in der traditionellen Strafdefinition „*malum physicum pro malo morali*“ geht es aber bei den erwähnten Aussagen um die göttliche Stellungnahme zur Sünde des Menschen, zu seinem Messen mit zweierlei Maß. Diese göttliche Stellungnahme ist aber selbst nicht von der Art eines *malum morale*. Bei dieser Art von „*ius talionis*“ werden die Verben also *homonym* gebraucht. Gott vergilt nicht Bosheit mit Bosheit. Solange die Menschen leben, läßt er seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45). Aber im Gericht mißt er nicht Sünder und Gerechte, Menschen und Unmenschen mit dem gleichen Maß; das würde nämlich bedeuten, Ungleiches gleich zu behandeln.

Die Goldene Regel fordert, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Sie sagt aber nichts darüber aus, wo relevante Gleich- bzw. Ungleichheiten vorliegen. So begründet die Goldene Regel selbst auch nicht den Kanon der Vergeltung nach Werken²². Aber man kann diese Idee in die sprachliche Form der Goldenen Regel bringen: Du willst von Gott nicht gerichtet werden; also richte auch du deinen Bruder nicht. Wenn du aber deinen Bruder richtest, wirst auch du von Gott gerichtet. Solch prägnante Formulierung ist aber nur möglich mit dem Mittel sprachlicher Homonymie, das gerechtes und ungerechtes Richten mit dem gleichen Wort bezeichnet²³. Erkennt man diese Homonymie, wird der Unterschied zum *ius talionis* sofort deutlich. An einer Stelle im NT wird eine derartige Homonymie, nach dem sie erst eingeführt ist, sofort wieder aufgelöst, was bei den Auslegern leicht zu Irritationen führt; ich meine 2 Tim 2, 12 b – 13: „Wenn wir ihn verleugnen,

²¹ E. KÄSEMANN, a. a. O. 69.

²² Vgl. B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 89 – 106, bes. 102.

²³ Solche Homonymie gilt übrigens auch für das Wort ἄδικεῖν. Sofern man darunter mit ARISTOTELES (Rhet 1386 b 6) versteht τὸ βλάπτειν ἐκόντα παρὰ τὸν νόμον, gilt, daß ἰδικεῖσθαι besser ist als ἄδικεῖν. Ἄδικεῖν bezeichnet an anderer Stelle aber auch einfach die Zufügung eines physischen Übels, etwa Offb. 7, 2; 9, 4. In dieser Bedeutung gilt die sokratische Aussage dann nicht unbedingt.

wird auch er uns verleugnen. Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu; denn er kann sich selbst nicht verleugnen.“

Wo man sich nicht genau vergewissert, an welcher Stelle in diesem Satz homonym geredet wird und an welcher Stelle nicht, wird man wohl den 2. Satz etwa mit N. Brox²⁴ interpretieren: „Der letzte Satz des Liedes bringt nicht mehr eine Entsprechung, sondern einen Kontrast: Der etwaigen Untreue des Menschen steht nicht eine labile, sondern die bleibende Treue des Herrn gegenüber . . . Der Sinn ist, daß Christus seine Verheißungen aufrechterhält über menschliches Versagen hinweg.“ Ähnlich H. Strathmann²⁵: „Er bleibt seinen Verheißungen treu. Auch wenn wir so oft versagen und ihm untreu werden – er kann vergeben. Die Logik zerbricht an der Liebe des Heilandes.“

Anders J. Freundorfer²⁶. „Treue für Untreue. Er will das ‚untreu‘ auf Christus nicht anwenden.“ Damit dürfte Freundorfer den Nagel auf den Kopf getroffen haben. Während das Wort „verleugnen“ zweimal ein sittlich verwerfliches und einmal ein gerechtfertigtes Verhalten bezeichnet, widerstrebt es dem Verfasser der Pastoralbriefe offenbar, das Lasterwort „untreu“ im Stil provokatorischer Paränese²⁷ (wie „Erziehung zum Ungehorsam“) zum Tugendwort umzufunktionieren, also zu formulieren: „Wenn wir untreu sind, ist auch er untreu.“ Freundorfer weiter: „Wer Christus seine Treue kündigt, den straft Christus damit, daß er in seiner Treue verbleibt. Er kann gar nicht anders, weil er sich nicht selbst aufgeben, von seinem Wort und Wesen nicht abfallen kann.“ Die beiden Aussagen in 2 Tim 2, 12 b–13 sind also entgegen dem ersten Anschein synonym, eine Synonymie, die dadurch verdeckt wird, daß im ersten Satz homonym gesprochen wird, im zweiten nicht.

Nach dem Gesagten könnte man den Eindruck haben, sprachliche Homonymie solle hier als ein Übel hingestellt werden, insofern sie schließlich zu gedanklichen Konfusionen führe. Aber dieser Nachteil ist gar nicht so groß, sobald man nur etwa bei der Auslegung der Bibel auf solche Homonymien gefaßt ist, dafür ein Gespür entwickelt. Homonyme Formulierungen haben den Reiz sprachlicher Prägnanz. Nicht in jedem Fall verstellen sie das Gemeinte, sondern bringen es häufig unter einem bestimmten Aspekt zur Geltung. So kommt in den Formulierungen, die Käsemann als „eschatologisches ius talionis“ bezeichnet, das Gebührensverhältnis prägnant zum Ausdruck, das zwischen dem Handeln des Menschen und dem Gerichtshandeln bzw. der Barmherzigkeit Gottes besteht. Der Mensch, der keine Barmherzigkeit übt,

²⁴ N. BROX, Die Pastoralbriefe, Regensburg 1969, 244 f.

²⁵ H. STRATHMANN, Die Briefe an Timotheus und Titus, Göttingen ³1937, 43.

²⁶ J. FREUNDORFER, Die Pastoralbriefe, Regensburg ³1959, 271.

²⁷ Vgl. B. SCHÜLLER, a. a. O. 30 f.

verdient auch nicht das Erbarmen Gottes. Der Mensch, der richtet, verdient, selber dem Gericht zu verfallen. Gerade aus diesem Verhältnis des Gebührens aber ergibt sich, daß es sich auf seiten des Menschen um ein falsches, auf seiten Gottes um ein gerechtes Richten handelt. Dieser Gedanke des Gebührens steckt freilich auch im *ius talionis*: Wer das Blut eines Menschen vergießt, der verdient, daß auch sein Blut vergossen wird. Insofern besteht eine gewisse Verwandtschaft. Nur ist das jeweilige Gebührensverhältnis von so unterschiedlicher Art, daß man beide streng unterscheiden muß. Dieser Unterschied zeigt sich schon darin, daß wir im Fall des *ius talionis* dies Gebührensverhältnis heute anders beurteilen.

Die angesprochenen Beispiele von Homonymie sind also von anderer Art als die, die uns im Alltag auffallen, wo etwa das Wort „Bank“ ein Sitzmöbel und ein Geldinstitut bezeichnet. Ähnlich kann, um ein Beispiel von Aristoteles aufzugreifen (EN 1129 a 24), das griechische *kleis* „Schlüssel“ und „Schlüsselbein“ bedeuten. Aristoteles bemerkt, wo der Unterschied in der Bedeutung groß sei, wo er die Gestalt betreffe, sei er leicht zu erkennen: wo aber „die Bedeutungen nahe beisammenliegen, merkt man es nicht so, wie wenn sie weit voneinander abständen“. Unsere Überlegungen über Goldene Regel und *ius talionis* dürften diese Feststellung des Aristoteles illustrieren.

4. Ein Beispiel für die Anwendung der Goldenen Regel

Der Unterschied zwischen Goldener Regel und *ius talionis* sei zum Schluß an einem Beispiel illustriert, das sich in einem vor einiger Zeit erschienenen Bestseller findet. Der amerikanische Journalist Nicholas Gage, ein gebürtiger Grieche mit Namen Gatzoyiannis, hat in seinem Buch „Eleni“ die Geschichte des Todes seiner Mutter nachgezeichnet, die ein Stück seiner eigenen Lebensgeschichte darstellt. Seine Mutter hatte ihn mit seinen Geschwistern vor dem „pedomasoma“ bewahrt, der Verschleppung griechischer Kinder nach Albanien durch die kommunistischen Partisanen gegen Ende des griechischen Bürgerkrieges. Die Mutter hatte ihnen zur Flucht verholfen zu ihrem Vater, der in Amerika lebte. Sie selbst war dafür in einem Scheinprozeß zum Tode verurteilt und anschließend erschossen worden.

Gage gelingt es nun durch seine Recherchen, den Mörder seiner Mutter ausfindig zu machen, den ehemaligen Partisanenrichter, der ihm nur unter dem albanischen Pseudonym „Katis“ bekannt ist. Zweimal hat er es in der Hand, ihn zu töten, was dem *ius talionis* entsprechen würde. Aber er tut es nicht, und er gibt am Schluß seines Buches Auskunft darüber, warum er es nicht getan hat. Seine Überlegungen sind eine eindrucksvolle Illustration der Forderung „Was du am Nächsten tadelst, das tue selbst nicht!“ bzw. „Lobt die Guten nicht nur,

sondern ahmt sie auch nach!"; sie machen die Bedeutung der zunächst recht prosaisch und abstrakt erscheinenden Goldenen Regel anschaulich²⁸:

„Seit meiner Abreise aus Igumenitsa habe ich nicht mehr aufgehört, mich zu fragen, warum ich ihn nicht getötet habe. Ich weiß, daß es Angst war, die mich zurückhielt: zum Teil die Angst, von meinen Kindern getrennt zu werden und Ereignisse in Gang zu setzen, durch die das Töten und Leiden bis in zukünftige Generationen fortgesetzt werden würde. Aber es war auch etwas anderes: das Verständnis für meine Mutter, das ich bei der Suche nach ihrem Leben gewonnen hatte. Im Rahmen meiner Ermittlungen hatte man mir einige ihrer letzten Worte weitergegeben, Hinweise auf ihre Gedanken bei der Vorbereitung auf den Tod . . . ihr letzter Schrei, bevor sie von den Kugeln des Exekutionskommandos getroffen wurde, war nicht ein Fluch für ihre Mörder, sondern ein Ruf an jene, für die sie sterben mußte, eine Liebeserklärung: ‚Meine Kinder!‘

Anders als Hekuba verschwendete meine Mutter ihre letzte Kraft nicht darauf, ihre Peiniger zu verfluchen, sondern fand wie Antigone den Mut, dem Tod ins Auge zu sehen, weil sie jenen gegenüber, die sie über alles liebte, ihre Pflicht erfüllt hatte. Die Antigone des Sophokles sagt zu dem Mann, der sie zum Tode verurteilt hat, zu ihrem Onkel und König: ‚Mitlieben, nicht mithassen ist mein Teil.‘

Das war auch Eleni Gatzoyiannis' Teil, und Katis war es nicht gelungen, es zu vernichten, indem er sie tötete. Genau wie der Maulbeerbaum in unserm Garten, der noch steht, obwohl das Haus in Trümmer gefallen ist, hat diese Liebe in uns, ihren Kindern, Wurzeln geschlagen und sich auf ihre Enkel übertragen.

Hätte ich Katis umgebracht, hätte ich diese Liebe aus meinem Herzen gerissen und wäre geworden wie er, hätte ich, genau wie er, jeglicher Menschlichkeit, jeglichem Mitgefühl zuwidergehandelt . . .

Katis zu töten, wäre für mich die Befreiung von dem Schmerz, der mich seit vielen Jahren quält. Doch so sehr ich mich nach dieser Genugtuung sehne – ich habe erfahren, daß ich es nicht tun kann. Die Liebe meiner Mutter, der Hauptantrieb ihres Lebens, bindet uns immer noch aneinander, umgibt mich oft wie eine greifbare Gegenwart. Wollte ich den Haß aufbringen, der notwendig wäre, um Katis zu töten, würde jenes Band zerrissen, das uns verbindet, und der Teil von mir vernichtet, der Eleni am ähnlichsten ist.“

²⁸ N. GAGE, Eleni, Bern 1984, 510 f. (Hervorhebung von mir).

„Ehe ohne Trauschein“ – eine Herausforderung für die christliche Ehe

1. Zur Situation

Nach einer Repräsentativerhebung des Emnid-Instituts im Auftrag des Bundesfamilienministeriums leben derzeit in der Bundesrepublik 1,9 Millionen Partner in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft.¹ Davon leben 58 % der Paare ständig in einem gemeinsamen Haushalt (= 1,1 Millionen Partner). Damit hat die Zahl der nichtehelichen Gemeinschaften seit 1972 um 277 % zugenommen.² Auffallend ist, daß dieses Phänomen nicht mehr vorwiegend in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen (z. B. studentischen Kreisen) vorzufinden ist, sondern sich inzwischen in allen sozialen Schichten verbreitet hat. Bemerkenswert ist auch, daß nichteheliche Lebensgemeinschaften in städtischen und großstädtischen Gegenden wesentlich häufiger anzutreffen sind als in ländlichen Gebieten. Hinsichtlich der Altersstruktur lassen sich deutliche Unterschiede zwischen Ehe und nichtehelicher Lebensgemeinschaft erkennen. Die Partner aus nichtehelichen Lebensgemeinschaften gehören überwiegend der jungen Generation an. Etwa zwei Drittel sind jünger als 30 Jahre. 49 % der Partnerinnen sind unter 25. Ab dem Alter von 40 Jahren nimmt die Zahl der Partner in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft deutlich ab. Die Zahl der Ehepaare steigt in diesem Alter entsprechend.

Bei jungen Paaren ist das Zusammenleben ohne Trauschein oft nur ein Übergangsstadium auf dem Weg zur Legalisierung ihrer Beziehung durch die standesamtliche bzw. kirchliche Eheschließung. Von den Partnern, die ohne Trauschein zusammenleben, beabsichtigen 33 % ihren derzeitigen Partner zu heiraten. 38 % sind sich noch nicht im klaren, ob sie ihren gegenwärtigen Partner heiraten möchten. Hier kann man von einer sogenannten „Ehe auf Probe“ sprechen. Das Zusammenleben wird als eine Art Probezeit im Hinblick auf eine endgültige Entscheidung für oder gegen einen Bund fürs Leben gesehen. 28 % möchten ihren derzeitigen Partner nicht heiraten, was nicht in jedem Fall bedeutet, daß sie eine Heirat grundsätzlich ausschließen. Lediglich 9 % schließen eine Heirat grundsätzlich aus. Bei den Partnern mit fester oder

¹ Vgl. Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Bd. 170), Stuttgart-Berlin-Köln 1985, S. 25 ff.

² Vgl. ebd., S. 169.

unklarer Heiratsabsicht handelt es sich überwiegend um junge Menschen zwischen 18 und 24 Jahren. Die Partner ohne Heiratsabsicht sind älter; 30 % von ihnen sind geschieden und 43 % haben ein Kind aus einer früheren Partnerschaft.

Die Absicht der Eheschließung und der Wunsch nach einem Kind stehen in einem engen Zusammenhang. Für 53 % der Befragten gehören „Kinder und ein richtiges Familienleben“ zur Ehe.³ 30 % sehen in der Ehe einen Stabilisierungsfaktor für die partnerschaftliche Beziehung.

Auch ökonomische und materielle Gründe stehen in vielen Fällen einer Eheschließung entgegen. 27 % der Befragten nennen einen Berufsabschluß, 18 % einen sicheren Arbeitsplatz, 16 % die nötigen Anschaffungen und 12 % eine geeignete Wohnung als Voraussetzung für eine Eheschließung.

Schließlich ist angesichts der hohen Scheidungsanfälligkeit heutiger Ehen eine gewisse Scheu vor einer dauerhaften Bindung festzustellen. Im Jahre 1982 standen beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland 118 609 Ehescheidungen 361 966 Eheschließungen gegenüber.⁴

Die Öffentlichkeit zeigt immer mehr Toleranz gegenüber partnerschaftlichen Beziehungen ohne Trauschein. 1978 nahmen 75 % der Männer und 78 % der Frauen im Alter von 16 bis 29 Jahren keinen Anstoß an einem Zusammenleben Unverheirateter.⁵ Entsprechend skeptisch ist auch die Einstellung junger Bundesbürger zur Institution Ehe. Im Jahre 1963 hielten noch 87 % der jungen Männer im Alter von 14 bis 29 Jahren die Einrichtung der Ehe für notwendig. 1978 waren es nur noch 40 %. Ähnlich sind auch die Zahlen bei den Frauen gleichen Alters: 1963: 90 %; 1978: 42 %.⁶

2. Moraltheologische Stellungnahmen

Selbst wenn man davon ausgeht, daß unter Katholiken das statistische Bild möglicherweise noch etwas günstiger aussieht, so besteht dennoch genügend Anlaß, über das Phänomen der sogenannten „Ehen ohne Trauschein“ und das Selbstverständnis der christlichen Ehe nachzudenken. Hans Kramer stellt in einem statistisch reichhaltig belegten moraltheologischen Beitrag über nicht-eheliche Lebensgemeinschaften die Frage, ob diese Beziehungen nicht „Anfahr-

³ Vgl. ebd., S. 37.

⁴ Vgl. Statistisches Jahrbuch 1984 für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. vom Statistischen Bundesamt, Wiesbaden 1984, S. 70 und 79.

⁵ Vgl. HANS KRAMER, Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften? In: *StdZ* 202 (1984) 579 – 590; hier S. 580.

⁶ Vgl. RENATE KÖCHER, Sind Ehe und Familie noch zeitgemäß? In: *Lebendige Seelsorge* 30 (1979) 87 – 96; hier S. 87.

wege sein können, die zu einer höher kultivierten Eheform führen, als sie der neuen Generation generell bisher vorgelegt und vermittelt werden konnte“.⁷ Und er fordert dazu auf, darüber „mit christlichem Ernst, Respekt und Verantwortungswillen zu debattieren“, statt „die Debatte unter der Decke zu halten, wie man es wohl da und dort versucht“.⁸

Zunächst einmal ist zu unterscheiden zwischen ständig wechselnden Partnerbeziehungen und solchen Verbindungen, in denen sich die Partner in Liebe und Treue einander verbunden wissen. Eine weitere Differenzierung im Hinblick auf das christliche Eheverständnis ist vorzunehmen zwischen Partnerbeziehungen, die grundsätzlich offen sind für eine Eheschließung, und solchen, die diese prinzipiell ablehnen. Der weitaus größte Teil der sogenannten „Ehen ohne Trauschein“ besteht aus jungen Paaren, die ihr Zusammenleben als Vorstufe für eine spätere Ehe betrachten. Diese Form der Partnerschaft ist bei vielen jungen Christen zu finden. Hier stellt sich für die Kirche die Frage, wie diese Beziehungen zu werten sind und welche pastoralen Akzente im Hinblick auf diese Verbindungen zu setzen sind.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat in ihrem Beschluß über Ehe und Familie eindeutig formuliert: „Der Ort für die volle sexuelle Gemeinschaft für Mann und Frau ist . . . die Ehe. Dies ergibt sich aus ihrer Eigenart als engster Lebens- und Liebesgemeinschaft. In der Ehe sind die Beziehungen der Partner auf Dauer und Ausschließlichkeit gerichtet. Hier können die Partner einander Geborgenheit schenken und damit auch gemeinsam die notwendigen Voraussetzungen für die Annahme eines Kindes schaffen.“⁹

Was die vorehelichen sexuellen Beziehungen angeht, so sollen diese „Ausdruck der Vorläufigkeit (sein) und nicht intensiver gestaltet werden, als es dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung und der daraus resultierenden Vertrautheit entspricht“.¹⁰ Die Synode lehnt einerseits volle sexuelle Beziehungen vor der Ehe ab, wendet sich aber andererseits gegen eine undifferenzierte Verurteilung bestehender vorehelicher Beziehungen. Wahlloser Geschlechtsverkehr mit wechselnden Partnern sei anders zu bewerten als „intime Beziehungen zwischen Verlobten oder fest Versprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen“.¹¹

⁷ HANS KRAMER, Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften? S. 589.

⁸ Ebd.

⁹ Nr. 2.2.1.

¹⁰ Nr. 3.1.3.3.

¹¹ Nr. 3.1.3.4.

3. „Ehen ohne Trauschein“ als Anfrage an das christliche Eheverständnis

3.1. Kirchliche Eheschließungsform

Die christliche Ehe versteht sich als eine personale Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau, wie das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution hervorgehoben hat.¹² Wie sind nun Beziehungen von Christen zu werten, die einer öffentlich-rechtlichen Legitimierung (vor Staat und Kirche) entbehren, aber sich selbst als personale Lebens- und Liebesgemeinschaften verstehen? Nach Auffassung der katholischen Kirche kommt die Ehe durch den Konsens der beiden Partner zustande. Und gerade hier ist zu fragen: Ist nicht in manchen Fällen der notwendige Konsens vorhanden? Was dann fehlt, ist die öffentliche *Konsenserklärung*.

Seit dem Trienter Konzil ist die Konsenserklärung vor dem Priester und wenigstens zwei Zeugen für das gültige Zustandekommen einer Ehe erforderlich. Das Tametsi-Dekret des Tridentinums erklärt ausdrücklich diejenigen, die versuchen, eine Ehe zu schließen, ohne die kirchliche Formpflicht einzuhalten, für eheunfähig (*inhabiles*). Und derartige (geheime) Eheverträge werden als ungültig und nichtig bezeichnet.¹³ Die Konzilsväter wollten mit dieser Bestimmung Mißstände, die aus den im Spätmittelalter verbreiteten Geheimehen (*Klandestinehen*) resultierten, beseitigen. Versuche früherer Konzilien, die Geheimehen zu verbieten, zeigten nicht den gewünschten Erfolg.¹⁴ Deswegen entschlossen sich die Konzilsväter zu dem Schritt, diese Geheimehen nicht nur zu verbieten, sondern ganz und gar für ungültig zu erklären. Ausdrücklich betont das Dekret zu Anfang, daß solche Geheimehen, wenn eine freie Konsenserklärung der Partner vorliegt, gültige und wirkliche Ehen sind, solange die Kirche diese nicht für ungültig erklärt¹⁵, was das Konzil schließlich in demselben Dekret getan hat. Einerseits betont das Konzil, daß die Ehe durch den freien Konsens der Partner zustandekommt, andererseits aber macht es das gültige Zustandekommen der Ehe von der kirchlichen Formpflicht abhängig. Hier zeigt sich eine Spannung, die auch schon in der Konzilsaula in den Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern der kirchlichen Formpflicht ihren Ausdruck gefunden hat.¹⁶ Befürworter wie Gegner der Formpflicht waren sich darin einig, daß die Ehe durch die Konsenserklärung der Partner zustandekommt. „Einzigste Wirkursache der Ehe ist die Ehewillenserklärung der Partner. Ist der Ehewille gegeben, so fehlt nichts Wesentliches

¹² Vgl. Vaticanum II: GS 48

¹³ Vgl. DS 1816.

¹⁴ Vgl. das Verbot der Klandestinehen durch das 4. Laterankonzil (1215): DS 817.

¹⁵ Vgl. DS 1813.

¹⁶ Vgl. REINHARD LETTMANN, Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient (Münstersche Beiträge zur Theologie, Heft 31), Münster 1967, S. 166 ff.

zum Zustandekommen der Ehe.¹⁷ Wie aber läßt sich dann noch die vom Konzil gebotene Formpflicht rechtfertigen? Auf dem Konzil wurden verschiedene Versuche zur Lösung dieses Problems gemacht. Insbesondere wurde darauf verwiesen, daß der Kirche als Gemeinschaft das Recht zustehe, eine bestimmte Form für die Kundgabe des Ehekonsenses zu verordnen. „Der Einfluß der Kirche auf die Gültigkeit der Ehe ist (somit) organisatorischer Natur. Sie kann das Wesentliche der Ehe, das durch den Ehemillen der Partner hervorgebracht ist, nicht berühren, aber sie kann die Rechtswirksamkeit einer Ehe an die Einhaltung einer gewissen Form binden, so daß ohne diese Form die Ehe ihre Gültigkeit, das heißt Rechtswirksamkeit, nicht erlangt.“¹⁸

Viele junge Menschen erkennen zwar den Wert und die Bedeutung des Konsenses für das Zustandekommen ihrer Lebensgemeinschaft. Eine Eheschließung sehen sie jedoch als überflüssig an. Die Liebe zwischen Mann und Frau wird als etwas Privates angesehen, das nur die betroffenen Partner angeht. Das Leben zu zweit wird als ein Refugium gesucht, wohin man sich zurückziehen kann, um vor den Zwängen unserer Leistungsgesellschaft zu fliehen. Junge Menschen fühlen sich in ihrer personalen Liebe zueinander durch die institutionelle Form der Eheschließung eingeengt. Sie vertrauen mehr der Kraft ihrer Liebe als der juristischen Absicherung. Es lassen sich sicher eine Reihe von Gründen finden, die diese skeptische und kritische Haltung gegenüber der öffentlich-rechtlichen Eheschließung zu erklären vermögen. Unter Katholiken trägt möglicherweise die zu starke Betonung der rechtlichen Sicht der Ehe ihren Anteil dazu bei. Wenn in dem bis 1983 gültigen Codex Iuris Canonici im Zusammenhang mit der ehelichen Liebe vom „*ius in corpus*“¹⁹ die Rede ist, so wirkt das befremdend auf den heutigen Menschen. Die eheliche Liebe als personaler Ausdruck des Sich-Schenkens und Annehmens läßt sich nur schwer in rechtliche Kategorien fassen. Aus diesem Grund vermeidet das Zweite Vatikanische Konzil es, vom Ehevertrag zu sprechen, und verwendet statt dessen den biblischen Ausdruck *Ehebund*.²⁰

Ebenso problematisch wie eine einseitige Betonung des rechtlichen Charakters der Ehe ist eine Einschätzung der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau als reine Privatangelegenheit. Hier ist vor allem auf die soziale Bedeutung hinzuweisen, die Ehe und Familie in der Gesellschaft haben. Die Ehe ist Keimzelle neuen Lebens und trägt entscheidend zur Vermittlung von Werten an Kinder und Jugendliche bei. Dies wird grundsätzlich auch von Partnern in nichtehelichen Lebensgemeinschaften anerkannt, wenn sie Ehe und Kinder-

¹⁷ Ebd. S. 184.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. CIC (1917), Can. 1081, § 2.

²⁰ Vgl. Vaticanum II: GS 48

wunsch miteinander in Verbindung bringen. Die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zielt nicht nur auf das Wohl der beiden Partner, sondern hat dort, wo sie verantwortlich gelebt wird, immer zugleich auch das Gemeinwohl im Blick. Umgekehrt werden Ehe und Familie von der größeren Gemeinschaft des Staates getragen und unterstützt.

3.2 Das theologische Verständnis der Ehe²¹

Das christliche Eheverständnis ist mit einer rein privaten Sicht der Ehe nicht vereinbar. Zweifellos betrifft die Liebe zwischen Mann und Frau in erster Linie die beiden Partner. Sie schenken sich gegenseitig ihre Liebe. Sie verschenken sich selbst gegenseitig. Sie bringen ihr ganzes Menschsein mit ein in diesen Prozeß des Gebens und Nehmens, des Schenkens und Annehmens, des Liebens und Geliebtwerdens. In dieser intimen Gemeinschaft suchen junge Menschen die Geborgenheit, die sie in unserer vielfach anonymen Gesellschaft vermissen. Als Ausgleich zu einer weitgehend rational bestimmten Berufswelt suchen sie einen Freiraum, in dem sie auch ihre Gefühle zum Ausdruck bringen können und sich ganz angenommen fühlen. Diesen Freiraum der Liebe möchten junge Menschen durch keine äußeren Zwänge angetastet wissen. Ja, es liegt im Wesen der Liebe selbst, daß sie sich nicht dirigieren oder einschränken läßt. In der Liebe leuchtet ein Funke von Ewigkeit auf. Für die Liebenden bleibt die Zeit stehen. Ihre Liebe entrückt sie scheinbar den Zwängen dieser Welt und dieser Zeit gemäß dem Spruch:

„Die Zeit ist

zu langsam	für die Wartenden
zu rasch	für die Furchtsamen
zu lang	für die Trauernden
zu kurz	für die Fröhlichen.

Für die Liebenden gibt es keine Zeit.“

Die Kirche knüpft bei der Erfahrung der ehelichen Liebe an, wenn sie die Ehe als Ort der personalen Liebe zwischen Mann und Frau zu einem Sakrament erklärt. Die eheliche Liebe weist über das Zeitliche und Irdische hinaus. Darin liegt ihre Zeichenhaftigkeit, ihre sakramentale Struktur begründet.

²¹ Vgl. WALTER KASPER, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977. – KARL LEHMANN, Die christliche Ehe als Sakrament, in: Int. Kath. Ztschr. 8 (1979) 385 – 392. – KARL RAHNER, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, 519 – 540. – JOSEPH RATZINGER, Zur Theologie der Ehe, in: ThQ 149 (1969) 53 – 74. – THEODOR SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ³1982, 278 – 292.

Verständlich ist die Sakramentalität der Ehe nur, wenn man sie auf ihre eigentliche Wurzel, auf Christus und die Kirche zurückführt.²² Ausgangspunkt für alle sakramentaltheologischen Überlegungen ist Jesus Christus. Er weist nicht nur auf Gott hin, sondern in ihm begegnet Gott dem Menschen leibhaftig und geschichtlich erfahrbar. Er ist „die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreich gewordenen Erbarmens Gottes“.²³ Er ist das Sakrament der Gottesbegegnung schlechthin. In seinem Leben und Werk manifestieren sich Gottes Liebe und Barmherzigkeit. Er heilt Kranke und versöhnt Ausgestoßene mit der Gemeinschaft. Seine Predigt offenbart das Erbarmen des Vaters, das jedes menschliche Fassungsvermögen übersteigt. (Vgl. Gleichnis vom barmherzigen Vater: Lk 15, 11 – 32; Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg: Mt 20, 1 – 16.)

Die Kirche versteht sich als Tradentin der Botschaft von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Sie legt Zeugnis ab von der Mensch gewordenen Liebe Gottes in Jesus Christus und lebt aus der Hoffnung auf das von Jesus verheißene und mit ihm angebrochene Reich Gottes. In Wort und Tat bemüht sie sich, Zeichen des Glaubens und der Hoffnung zu setzen. Ja, sie selbst ist durch ihre Existenz dieses Zeugnis. Sie ist wirksames Zeichen, Sakrament für die Welt. So hat das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche selbst als Sakrament bezeichnet.²⁴ Zur Unterscheidung von den Einzelsakramenten wird sie oft als Wurzel- oder Grundsakrament bezeichnet.

Auch die im christlichen Glauben gelebte Ehe legt Zeugnis ab von der Heilsbotschaft Jesu Christi, von der menschengewordenen Liebe Gottes. Das versprochene und gelebte Ja der Ehepartner zueinander ist Abbild, konkret erfahrbarer Ausdruck und Zeichen des in Jesus Christus geschichtlich greifbaren Ja-Wortes Gottes zum Menschen. Schon im Alten Testament wird die eheliche Liebe als Bild für die Beschreibung der Liebe Gottes zu seinem Volk gebraucht: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; deshalb habe ich dir meine Huld bewahrt“ (Jer 31, 3). Im Neuen Testament wird dieses Bild wieder aufgegriffen und auf das Verhältnis Christus – Kirche gedeutet (vgl. Eph 5, 21 – 33). Die Verwendung dieses Bildes ist schon ein Beweis für die Wertschätzung der Ehe aus der Sicht des Glaubens. Aber es geht bei der Ehe um mehr als ein Bild. In der ehelichen Liebe wird Gottes unendliche Liebe für den Menschen geschichtlich erfahrbar. Das tagtägliche Bemühen der Ehepartner um eine gegenseitige Annahme, die Bezeugungen der Liebe, der Zuneigung und

²² Vgl. EDUARD CHRISTEN, Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, in: Theologische Berichte, Bd. 1, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 11 – 68, hier S. 39 ff. – W. KASPER, Zur Theologie der christlichen Ehe, S. 44 ff.

²³ KARL RAHNER, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg-Basel-Wien 1960, S. 13.

²⁴ Vgl. Vaticanum II: LG 1.

Hochachtung, das Treubleiben in Freud und Leid ist ein „Widerschein der hingebenden, aufopferungsvollen Liebe des Erlösers und vertieft das Gnadenerleben der Partner“.²⁵

3.3 Der Öffentlichkeitscharakter der Ehe

Wenn eheliche Liebe aus christlicher Sicht einen solchen Zeichen- und Zeugnischarakter hat, dann kann sie nicht als eine reine Privatangelegenheit angesehen werden. Wenn ein Zeugnis abgelegt wird, so muß dies vor einem Zeugen geschehen. Wenn Zeichen gesetzt werden, dann muß jemand da sein, der sie wahrnimmt.

Das (öffentliche) Bekenntnis gehört zum Wesen der Liebe selbst. Menschen, die sich einander lieben, gestehen sich dies nicht nur gegenseitig ein, sondern dokumentieren dies auch nach außen. So bekennt im Hohenlied die Braut freimütig: „Das ist mein Geliebter, ja, das ist mein Freund, ihr Töchter Jerusalems“ (HL 5, 16). Hier ist ein möglicher Ansatzpunkt für das Gespräch mit jungen Paaren, die einer öffentlich-rechtlichen Legitimierung ihrer Beziehung zögernd gegenüberstehen.

Umgekehrt stellt sich aber die Frage, welcher Stellenwert den nichtehelichen Lebensgemeinschaften von Mann und Frau zuerkannt wird. Sind sie einfach ungültig und nichtig, wie das Tridentinum über die Klandestinehen ausgeführt hat? Laut Kirchenrecht sind sie zweifellos ungültig. Aber es bleibt zu fragen, ob die Verfasser des neuen Kirchenrechts nicht auch dieses Problem vor Augen hatten, als sie in Can. 1071 § 1 n. 3 ausführten: „Abgesehen vom Fall der Notwendigkeit darf niemand ohne Erlaubnis des Ortsordinarius assistieren . . . bei der Eheschließung einer Person, die natürliche Verpflichtungen gegenüber einem anderen Partner oder gegenüber Kindern aus einer früheren Verbindung hat.“ Klaus Lüdicke führt kommentierend dazu aus: „Die Verpflichtungen brauchen nicht rechtlicher oder gar rechtskräftiger Art zu sein, vielmehr reichen Pflichten kraft natürlicher Gerechtigkeit und Billigkeit aus.“²⁶ Demnach gibt es auch Verpflichtungen, wenn auch nicht immer rechtlicher Art, die aus nichtehelichen Beziehungen resultieren.

Die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit weckte der jüngst von dem Kirchenrat des Kantons Zürich vorgelegte Bericht über das Verhältnis von Ehe und *Konkubinat*.²⁷ Demzufolge werden Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaft weitgehend gleichgestellt. Nach einer Aufzählung ethischer Werte der

²⁵ DENIS O'CALLAGHAN, Die Sakramentalität der Ehe, in: Concilium 6 (1970) 348 – 352; hier S. 351.

²⁶ KLAUS LÜDICKE, Ehe recht (Codex Iuris Canonici: Canones 1055 – 1165), Essen 1983, S. 40.

²⁷ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. 7. 1985, S. 6.

Ehe kommt der Bericht zu dem Schluß: „Aus der Sicht evangelischer Ethik können, was die Beziehungen zwischen Mann und Frau betrifft, sowohl in der Ehe wie im Konkubinat die hier dargestellten ethischen Werte gesucht und gelebt werden. Insofern kann nach der Auffassung des Kirchenrates eine christliche Lebensgemeinschaft auch im Konkubinat gestaltet werden.“²⁸ Wenn auch der Züricher Kirchenrat den Wert und die Bedeutung der Ehe in seinem Bericht hervorhebt, so bleibt dennoch die Gleichstellung von Ehe und Konkubinat sehr bedenklich. Wird hier nicht die helfende und schützende Funktion der Institution Ehe verkannt? Beugt man sich hier nicht vorschnell einem gesellschaftlichen Trend, ohne dabei die Konsequenzen für die Ehe zu bedenken?

4. Leitlinien für eine Pastoral mit nichtehelichen Lebensgemeinschaften

Die angeführten grundsätzlichen Überlegungen können nicht über die zahlreichen de facto auch unter Christen bestehenden nichtehelichen Beziehungen hinwegtäuschen. Vielmehr muß die Kirche sich in ihrer Ehepastoral diesem Phänomen in verstärktem Maße zuwenden. Thesenhaft seien hier einige Anregungen für eine solche Pastoral angeführt²⁹:

1. Entscheidend für jegliche Ehepastoral ist das Zeugnis der gelebten Ehe unter Christen. Ein solches Zeugnis belegt am eindrucksvollsten, daß die personale Liebe zwischen Mann und Frau und die Institution Ehe sich nicht ausschließen, sondern daß gerade in der Ehe diese Liebe zu ihrer vollen Entfaltung gelangen kann. Deswegen ist nicht nur der Ehevorbereitung, sondern auch der lebenslangen Ehepastoral (vgl. dazu auch CIC [1983] Can. 1063, 4^o) ein Höchstmaß an Aufmerksamkeit zuzuwenden. Eine solche Ehepastoral muß allerdings von den Eheleuten selbst (mit-)getragen werden.
2. Ehevorbereitung darf nicht nur die Paare berücksichtigen, die schon den Entschluß zur kirchlichen Eheschließung gefaßt haben. Sie soll sich auch an die wenden, die ihr noch zögernd oder ablehnend gegenüberstehen. Ihnen soll der Wert und die Bedeutung der christlichen Ehe vor Augen geführt werden. Aber auch eine eventuell faktisch bestehende nichteheliche Beziehung sollte zur Sprache gebracht werden. Dabei sollten folgende Fragen und Probleme erörtert werden:

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ANDREAS HELLER, „Ehen ohne Trauschein“ – Beziehungen ohne Gott? In: ThPQ 131 (1983) 46 – 55; hier S. 54 f. – PETER NEYSTERS, Partnerschaft lernen, in: LebKat 3 (1981) 106 – 111; hier S. 109 – 111. – Nichteheleiche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe. Der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz, in: HK 38 (1984) 171 – 175.

- Übernehmen nicht auch im Falle nichtehelicher Lebensgemeinschaften die Partner Verantwortung füreinander, wenn sie zusammenziehen (ähnlich wie bei der Eheschließung)? Betrachten die Partner ihre eheähnliche Beziehung als eine wirklich dauerhafte Bindung? Oder lassen sie sich – wenn auch nur als letzte Möglichkeit – noch ein Schlupfloch offen, um der eingegangenen Verpflichtung zu entfliehen? Die Ernsthaftigkeit der Bindung ist entscheidend für das dauerhafte Gelingen der Beziehung zwischen Mann und Frau.
 - Verlangt nicht auch eine „Ehe ohne Trauschein“ die ständige Treue der beiden Partner? Wenn ein Partner diese Treue nicht hält, wird dann nicht der andere (der schwächere) mißbraucht?³⁰
 - Hinterläßt nicht eine gescheiterte „Ehe ohne Trauschein“ ebenso tiefe menschliche Wunden wie eine zerbrochene Ehe?
 - Junge Menschen sollten erst dann eine feste, dauerhafte Bindung eingehen, wenn sie den reifen Entschluß gegenseitiger Verantwortung füreinander gefaßt haben. Eine solche Beziehung ist keine „Ehe auf Probe“.
 - Unterstehen Christen, die eine solche Beziehung eingehen, nicht auch dem Grundsatz Jesu: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10, 9)?
3. Die genannten Fragen und Probleme in bezug auf sogenannte „Ehen ohne Trauschein“ führen ins Zentrum eines christlichen Eheverständnisses. So gesehen kann das ernst geführte pastorale Gespräch über nichteheliche Beziehungen möglicherweise Anknüpfungspunkt für eine Hinführung zu einem christlichen Eheverständnis sein. Papst Johannes Paul II. ermahnt in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris Consortio“ (1981) die Seelsorger und die kirchliche Gemeinschaft, mit den betroffenen Personen „diskret und taktvoll . . . Kontakt aufzunehmen, mit geduldiger Aufklärung, liebevoller Ermahnung und dem Zeugnis christlich gelebter Familie darauf hinzuwirken, daß ihnen der Weg gebahnt werde, ihre Situation zu ordnen“.³¹
4. Die oft zitierte Krise der Ehe sollte nicht so sehr Anlaß zum Bedauern und Wehklagen sein, sondern als Chance genutzt werden, unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen über das christliche Ehe- und Familienverständnis neu nachzudenken. Dies ist nicht nur Aufgabe der kirchlichen Amtsträger und Theologen, sondern vor allem auch der christlichen Eheleute selbst.

³⁰ Der Wunsch nach sexueller Treue ist bei unverheiratet Zusammenlebenden ähnlich groß wie bei Verheirateten. – Vgl. Nichteheliche Lebensgemeinschaften, S. 57.

³¹ JOHANNES PAUL II., Familiaris Consortio, Nr. 81.

Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung

Vorbemerkung: Am 20. August dieses Jahres jährt sich zum hundertsten Male der Geburtstag des großen protestantischen Theologen und Philosophen Paul Tillich. Aus diesem Grunde wollen wir uns in diesem Beitrag einem Hauptaspekt seiner philosophischen und theologischen Bemühungen zuwenden: dem Problem der Säkularisierung.

Einleitung:

Paul Tillich hat sich zeitlebens mit der Frage nach der Religion beschäftigt. Die Frage nach der Religion bildet sozusagen die Mitte seines Denkens¹. Hier hat er originelle Lösungen gegeben². Sicherlich ist auch sein Gottesgedanke – sein „Gott über Gott“ – ein fruchtbarer Beitrag zur Religionsphilosophie. Doch klingt hier ein Thema an, das schon eine sehr lange Tradition hat und das wir zurückverfolgen können bis zum Neuplatonismus eines Plotin³.

Tillichs Interesse an der Religion ist ein zweifaches: Erstens will er mit dem säkularen Menschen ins Gespräch kommen; zweitens sucht er das ernsthafte Gespräch mit dem Andersgläubigen, den anderen Religionen. Das sind die beiden entscheidenden Aspekte, unter denen man Tillichs Religionsverständnis und damit dem Denken Tillichs näher kommen kann. Beide Aspekte haben ihn sein Leben lang beschäftigt⁴. Es ist darum nicht ganz richtig, wenn man – wie Mircea Eliade⁵ – meint, Tillich habe sich erst in seiner letzten Schaffensperiode mit der Religionsgeschichte beschäftigt und dem Gespräch mit den anderen Religionen zugewandt. Es ist sicherlich richtig, daß Tillich sich hier intensiver mit diesem Problem beschäftigte, aber schon seine erste Schrift, die philosophische Doktordissertation von 1910, ist diesem Thema gewidmet⁶. Und auch

¹ Vgl. E.-B. BENKTSON, Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich, Stuttgart 1967, 96; E. FEIL, Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs, in: Stimmen der Zeit 192 (1974) 672–688, 681; W. SCHÜSSLER, Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, maschinschr., 319 S., 208. Diese Arbeit wird demnächst erscheinen.

² Vgl. SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 1), 208.

³ Vgl. W. SCHÜSSLER, Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen, Würzburg 1986, 156 f. u. ö.

⁴ SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 1), 209 f.

⁵ M. ELIADE, Paul Tillich and the history of religion, in: The future of religions, hg. J. C. BRAUER, New York 1966, 31–36, 32.

⁶ Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, Breslau 1910.

in dem Hauptwerk des frühen Tillich, der „Religionsphilosophie“ von 1925, finden sich Überlegungen, die sachlich schon das vorwegnehmen⁷, was Tillich in seinem letzten Vortrag zur Religionsgeschichte⁸ ausdrücklich thematisiert. Und auch die Schriften zum „protestantischen Prinzip“⁹ kann man als einen Beitrag zum Verständnis der Religion(sgeschichte) verstehen.

Das ist der eine Aspekt der Religion, den wir hier nur der Vollständigkeit halber erwähnen, aber nicht weiter entfalten möchten. Der zweite Aspekt von Tillichs Religionsbegriff betrifft das Verhältnis von Religion und Kultur. Oder anders formuliert – und das leitet über zu unserem Thema: Er ist Tillichs Antwort zum Problem der Säkularisierung, die die moderne Gesellschaft entscheidend kennzeichnet: „Ihr Pathos geht auf das Diesseits um des Diesseits willen“¹⁰.

Wir haben hier den Begriff „Säkularisierung“ verwendet. Wir könnten auch den Begriff „Profanisierung“ benutzen, doch ist der erstere im deutschen Sprachraum geläufiger und allgemein verständlicher¹¹.

Im dritten Band der „Systematischen Theologie“ schreibt Tillich: „Die kirchenpolitische Situation, aus der mein System hervorgegangen ist, ist durch Ereignisse charakterisiert, die die religiöse Bedeutung alles nur traditionell Theologischen weit überschreiten. Am wichtigsten ist die Begegnung der geschichtlichen Religionen mit dem Säkularismus und den ‚Quasi-Religionen‘, die dem Säkularismus entstammen. *Eine Theologie, die sich nicht ernsthaft mit der Kritik an der Religion durch das säkulare Denken . . . beschäftigt, würde a-kairos sein*“¹². Die vorliegende Abhandlung wird zeigen, daß Tillichs theologische und philosophische Gedanken wesentlich aus der Begegnung mit dem säkularen Denken zu begreifen sind.

Der dritte Band der „Systematischen Theologie“ faßt nun auch die entscheidenden Gedanken Tillichs zum Problem der Säkularisierung zusam-

⁷ I 342 ff. – Wir zitieren die Werke Tillichs wie folgt: (1) Gesammelte Werke, hg. R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959 ff.: allein durch Band- und Seitenangabe; (2) Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, 6 Bde., Stuttgart 1971 ff.: E (mit Band- und Seitenangabe); (3) Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955 ff.: S (mit Band- und Seitenangabe); (4) Religiöse Reden, 3. Bde., Stuttgart 1952 ff.: R (mit Band- und Seitenangabe).

⁸ Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, in: E IV 144–156.

⁹ Vgl. VII 11–104.

¹⁰ X 102.

¹¹ Tillich selbst gebraucht häufiger das Wort „profan“, da es seiner Meinung nach ausdrucksvoller ist als das Wort „säkular“. „Das Profane oder Säkulare ist die Welt dessen, was uns nur bedingt angeht. Es ist die Sphäre, in der das, was uns unbedingt angeht, nicht erscheint. Dem Profanen fehlt die Dimension des Heiligen“ (S I 254).

¹² S III 16. – Hervorhebungen von mir!

men¹³. Wir wollen aber nicht diese Gedanken darlegen¹⁴, sondern einen anderen Weg beschreiten. Das hat seine Gründe: Tillichs Überlegungen in der „Systematischen Theologie“ – und auch in den frühen Schriften zum Verhältnis von Religion und Kultur – sind äußerst abstrakt, nur sehr schwer zugänglich. Es müßten vorab verschiedene andere Begriffe – wie „Selbst-Transzendierung“ u. a. m. – geklärt werden; und trotzdem würde einer solchen Darlegung das fehlen, was man „Wirklichkeitsbezug“ nennt. Aus diesem Grunde wollen wir einen anderen Zugang zu dem finden, wie Tillich auf das Problem der Säkularisierung reagiert. Es bietet sich nämlich ein erfahrungsmäßiger, biographisch-existentieller Zugang an. Das ist bei Tillich nicht ungewöhnlich, sondern eher typisch. Denn Tillich ist kein reiner Intellektualist. Er entwickelt seine Gedanken nicht am Schreibtisch über dem Studium von Büchern, sondern in der persönlichen Begegnung, in der eigenen Erfahrung mit Menschen, mit Wirklichkeiten.

Darum ist es nötig, daß wir uns in einem ersten Schritt zurückversetzen in das Berlin des Jahres 1913, in Tillichs Hilfspredigerzeit. Hier fand nämlich Tillichs erste Begegnung mit dem säkularen Menschen statt; und er reagierte darauf. In einem zweiten Schritt wollen wir uns einer wichtigen, allgemeinverständlichen Schrift zuwenden, der „Religiösen Lage der Gegenwart“ von 1926, in der Tillich seine Antwort auf das Problem der Säkularisierung expressis verbis formuliert. In einem dritten Schritt – nachdem wir Tillichs erste Begegnung mit dem säkularen Menschen und seine Reaktion darauf kennengelernt haben – werden wir danach fragen, was für ein Religionsbegriff hinter einer solchen Auffassung der religiösen Lage der Gegenwart stehen muß. In einem abschließenden vierten Schritt wollen wir uns fragen, welches Verständnis der Theologie ein solcher neuer Religionsbegriff konsequenterweise mit sich bringt.

Wir beabsichtigen somit nicht nur eine Antwort auf das im Titel der Abhandlung gestellte Problem zu finden, sondern wir wollen zugleich einen leichteren Zugang zu einem der Hauptgedanken Tillichscher Theologie und Philosophie bieten. In dieser Weise verstehen sich die vorliegenden Überlegungen auch als ein „Einstieg“ in das Denken Paul Tillichs.

¹³ Bes. S III 120 – 124; 279 f., 431 f. u. ö.

¹⁴ Wir werden also nicht über die institutionelle und reduktive Profanisierung sprechen, auch nicht über das sich aus der Säkularisierung ergebende Problem der Quasi-Religionen. Vgl. dazu: G. HAMMER, Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs, Innsbruck 1973, bes. 60 – 109; ders., Profanisierung. Zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs, in: Zeitschrift für katholische Theologie 96 (1974) 217 – 246; H. RÖER, Heilige, profane Wirklichkeit bei Paul Tillich. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung, Paderborn 1975, bes. 91 – 143 u. 232 – 247; SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 1) 86 – 115.

Im Frühjahr 1912 legte Tillich sein zweites theologisches Examen ab, und im August wurde er ordiniert. Darauf begann seine Tätigkeit als Hilfsprediger in Berlin-Moabit¹⁵. Hier in Berlin erfolgte Tillichs Begegnung mit den außerkirchlichen, gebildeten Schichten¹⁶. Er wollte auch diesen Kreis erreichen. „Tillich fühlte sich früh zum Apologeten berufen“, schreibt Maria Rhine, „aber nicht zu einem, der nur das Christentum verteidigte, sondern gemäß Kol. 4, 5: ‚Wandelt weise gegen die, die ‚draußen‘ sind, und kauft die Zeit aus . . .‘ empfand er gerade die direkten und indirekten Ankläger des Christentums – also die ‚draußen‘ – als verteidigungswert“¹⁷. Tillich suchte geradezu das Gespräch mit den Menschen „draußen“. „Er gewährte den gemeinsamen Boden mit ihnen: die von beiden Seiten anerkannte menschliche Vernunft“¹⁸. Diese allein konnte die gemeinsame Basis bilden für ein fruchtbares Gespräch.

So begann Tillich im Herbst 1912 damit, Vortrags- und Diskussionsabende in geschlossenen Kreisen einzurichten¹⁹. Vier Berliner Familien stellten ihren Salon und Bekanntenkreis zur Verfügung. Vor Künstlern und Künstlerinnen, Kaufleuten, Damen aus der großen Gesellschaft, Studentinnen, Philosophen, Juristen, Katholiken, Juden, Monisten, Theosophen und Offizieren²⁰ sprachen Tillich und seine beiden Mitarbeiter, der Jugendpastor und Freund Richard Wegener und der Pastor Eduard Le Seur, über Themen wie: „Die gegenwärtige Lage des Denkens und ihre geschichtlichen Voraussetzungen“, „Der Mut zur Wahrheit“, „Die Einwände des Zweifels“, „Kunstmystik und religiöse Mystik“, „Mystik und Schuldbewußtsein“, „Erlösung“, „Kultur und Religion“, „Das Dogma“, „Monismus und Dualismus“²¹.

Da die Grundlage der Gespräche die menschliche Vernunft sein sollte, nannten Tillich und Richard Wegener ihre apologetischen Veranstaltungen scherzhaft „Vernunft-Abende“²². Auch sollte das Wort „Vernunft-Abende“ „die Verneinung jeglicher Werbung für irgendeine Idee ausdrücken“²³, die das Publikum hätte fernhalten können.

¹⁵ XIII 20. – Vgl. auch W. SCHÜSSLER, Einleitung, in: P. TILLICH, Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hg. W. SCHÜSSLER, Düsseldorf 1986, 11 – 19, 13.

¹⁶ XII 38.

¹⁷ XIII 543.

¹⁸ XIII 34.

¹⁹ XIII 59.

²⁰ Ebd.

²¹ XIII 60.

²² XIII 34.

²³ XIII 544.

Tillich schien schon damals auf seine Zuhörerschaft eine ungewöhnliche Ausstrahlung auszuüben. In einem Brief vom 5. 3. 1913 schreibt Frida Winkelmann: „Ich hätte heut, nein gestern, auch manche Fragen und Zweifel dem Redner entgegenhalten wollen; aber schließlich verschwand jeder einzelne Einwand gegenüber dem Eindruck lebendigen religiösen Lebens und Gestaltens. Und schließlich ist dieses Lebendige ja das Einzige, das überzeugt und die Skepsis niederschlägt“²⁴. Eine Studentin aus Tillichs Berliner Zeit wird diese Wirkung auf seine Zuhörer später noch treffender ausdrücken, wenn sie von dem „Charisma des Dozenten“ spricht²⁵.

Die auf den „Vernunft-Abenden“ gesammelte Erfahrung verarbeitete Tillich in einem Memorandum, einer 62 Seiten langen „Kirchlichen Apologetik“²⁶, die der Kirchenbehörde zugeht und später zur Gründung der „Apologetischen Zentrale der Inneren Mission“ führte²⁷. In diesem Beitrag versucht Tillich, „eine Theorie der praktischen Apologetik“ zu entwickeln²⁸. Wissenschaftliche Apologetik, die die Aufgabe hat, „das wissenschaftliche Recht der Theologie zu begründen“²⁹, ist so alt wie die Theologie überhaupt³⁰. „Ebenso hat es allezeit eine praktische Apologetik gegeben. Die kirchliche Verkündigung hat niemals ohne sie sein können. Aber diese Apologetik trägt den Charakter des Gelegentlichen, Zufälligen, Individuellen. Sie ist nie eine eigentliche kirchliche Apologetik geworden und hat es darum auch noch zu keiner eigentlichen Theorie gebracht“³¹. Das liegt daran, daß jeder Widerspruch gegen die christliche Wahrheit als Ketzerei empfunden wurde. Tillich sieht aber im Widerspruch keine Ketzerei, keinen Unglauben, sondern zuerst einmal den Irrtum. So sagt er mit Recht: „Voraussetzung für eine organisierte kirchliche Apologetik ist die Anerkennung, daß der ernste Gegner der christlichen Lehre nicht sowohl als Ungläubiger, der zu bekehren ist, sondern zuerst einmal als Irrender, der nicht ohne Wahrheitsbesitz ist, behandelt werden muß“³². Dem heutigen Christentum steht nicht das Heidentum, sondern eine christianisierte Kultur gegenüber³³. Die modernen, seit der Aufklärung siegreichen Strömungen sind trotz ihrer Kritik am kirchlichen Christentum ihrer Substanz nach christlich und gerade nicht, wie oft von ihnen

²⁴ E V 63.

²⁵ XIII 552.

²⁶ XIII 34–63.

²⁷ XII 39.

²⁸ XIII 35.

²⁹ XIII 34.

³⁰ XIII 35.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ XIII 37.

gesagt wird, heidnisch³⁴. Diese christianisierte Kultur wird aber von der ordnungsmäßigen Predigt nicht mehr erreicht³⁵.

Aus dieser Erkenntnis heraus fordert Tillich eine „kirchliche Apologetik“. „Die Kirche darf nicht warten, bis Vereine für Apologetik das Werk in die Hand nehmen“³⁶. Wie aber soll nun diese Apologetik vorgehen? „Das Gespenst des engherzigen, beschränkten, fanatischen Christen muß aus der Vorstellung vieler vertrieben werden. Es muß deutlich gemacht werden, daß der gebildete Christ auf demselben Kulturboden steht, mit denselben Problemen ringt und dieselben Antworten kennt – verwirft oder annimmt, wie jeder geistig lebendige Gebildete“³⁷. Der Apologet soll nach Tillich zeigen, „wie sämtliche Positionen eine innere Beziehung zur Wahrheit selbst haben, wie alle geistigen Strömungen zuletzt ihr Ziel im Christentum finden müssen“³⁸. Hier klingt schon das an, was Tillich später „Theologie der Kultur“ nennen wird.

„Verständnis erwecken – überzeugen – Gemeinschaft stiften: das ist das dreifache Ziel der Apologetik. Praktisch-persönlich beginnt sie: Föhlung nehmen, Vertrauen gewinnen, gegenseitig achten und verstehen lernen. Theoretisch-objektiv nimmt sie ihren Fortgang: Meinungen zerstörend, Überzeugung schaffend, zur Wahrheit föhrend: ihre Hauptaufgabe. Wieder praktisch-persönlich endet sie: Hineinföhren in die kirchliche Gemeinschaft, ihre Aufgaben und Bedürfnisse, ihre Organisationen und Institutionen“³⁹. Auf diese Weise will Apologetik die Gebildeten zuröckföhren zur Gemeinde⁴⁰. Tillich will so die Kluft zwischen den Gebildeten und der Kirche überbrücken⁴¹.

„Die Apologetik will nicht bekehren. Sie will Hindernisse aus dem Wege räumen, sie will Denken beeinflussen, sie will Überzeugungen schaffen, sie will die praktischen Konsequenzen dieser Überzeugungen zeigen“⁴².

Für den Stoff der Apologetik gibt es prinzipiell keine Grenze, da jede Sphäre der Wirklichkeit in Beziehung steht mit dem Religiösen⁴³. „Philosophie, Pädagogik, Soziologie, Politik, sie alle – die gesamte Geisteskultur ist der apologetische Stoff“⁴⁴. So muß der Apologet nach Tillich Psychologe, Pädago-

34 XII 38.

35 XIII 37.

36 Ebd.

37 XIII 38.

38 XIII 41.

39 XIII 42.

40 Ebd.

41 XIII 44.

42 XIII 45.

43 Vgl. XIII 47.

44 XIII 49.

ge, Ethiker, Kirchen-, Sozial-, Kulturpolitiker, Organisator, Gemeindehelfer, Evangelist, Seelsorger, Ästhetiker, Theologe und Philosoph sein⁴⁵, denn er muß in der Lage sein, eine Antwort geben zu können auf die Frage, „wie man sich als Christ zu stellen habe zu den kulturellen, sozialen, politischen, kirchlichen Problemen, die die Gegenwart uns aufgibt“⁴⁶.

II

Eine detaillierte Stellungnahme zu den kulturellen, sozialen, politischen und kirchlichen Problemen bietet Tillich 13 Jahre später in der kleinen Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart“, die von Ullstein angeregt wurde und in der Reihe „Wege zum Wissen“ erschien. Dieses Werk stellt eine Analyse sämtlicher Kulturschöpfungen dar unter dem Gesichtspunkt des in ihnen realisierten religiösen Gehaltes. Zwar beherrscht die Säkularisierung die damalige Geisteslage; sie wirkt sich aus in allen Lebensformen, in Wirtschaft und Technik, in Politik und Recht, in Wissenschaft und Kunst⁴⁷. Doch Tillich will tiefer eindringen in die Dinge, er will durchstoßen zu der Schicht, die das Unbedingte durch das Bedingte hindurch offenbart. Tillich will hier dem säkularen Menschen aufweisen, daß er in seiner eigenen Tiefe nicht säkular, sondern „religiös“ ist.

Das, was Tillich in seinen bedeutenden frühen Schriften⁴⁸ erarbeitet hat, wird nun an die Wirklichkeit herangetragen. Während Tillichs andere Schriften nur sehr schwer zugänglich sind, ist dieses Ullstein-Buch eine allgemeinverständliche Darstellung; Tillich war hier gezwungen, sich in der Terminologie unwissenschaftlich auszudrücken.

In seinem frühen Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ von 1919 sieht Tillich die Aufgabe der Kulturtheologie darin, „die konkreten religiösen Erlebnisse, die in allen großen Kulturerscheinungen eingebettet liegen“, herauszustellen und zur Darstellung zu bringen, „eine allgemeine religiöse Analyse sämtlicher Kulturschöpfungen“ zu geben⁴⁹. Dieser Forderung der Kulturtheologie, der er schon in einem gewissen Rahmen innerhalb dieses frühen Vortrages von 1919 nachgeht, widmet er 1926 ein ganzes Buch.

⁴⁵ XIII 58.

⁴⁶ XIII 50.

⁴⁷ Vgl. VIII 38 f.

⁴⁸ Vgl. „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ von 1919 (IX 13 – 31); „Kirche und Kultur“ von 1924 (IX 32 – 46) und „Religionsphilosophie“ von 1925 (I 295 – 366).

⁴⁹ IX 19 f.

Der sonst sehr abstrakt wirkende Denker Tillich wird hier sehr konkret und treibt Zeitanalyse. Es ist nicht ein Zufall, daß diese Analyse der Kultur in die Dresdener Zeit fällt, denn das Dresden der zwanziger Jahre ist reich an geistigen Schöpfungen. Hier war in der „Galerie“ eine gesonderte Abteilung für Expressionismus eingerichtet⁵⁰. Besonders Kokoschka und die Brücke-Maler spielten eine bedeutende Rolle⁵¹. Neben der Malerei war es vor allem der Tanz, der sich Tillich in Dresden erschloß. Dresden beherbergte damals eine Reihe berühmter Tanzschulen, führend war die von Mary Wigman⁵².

In diesem Werk von 1926 befreit Tillich die Theologie vom Barthschen Biblizismus und bringt sie wieder in den Dialog mit der Philosophie und den Humanwissenschaften und somit letztlich auch in den Dialog mit dem säkularen Menschen. Tillichs Denken ermöglichte somit ein neues Fundament, das der Eingleichigkeit der damaligen theologischen Meinung begegnete. Viele Menschen haben bekannt, daß sie der Kirche den Rücken gekehrt hätten, wenn sie Tillich nicht rechtzeitig begegnet wären⁵³. Das Überraschende, Faszinierende und Überwältigende an Tillich war, daß hier nicht Religiöses und Weltliches auseinanderklafften, sondern zu einer Einheit zusammengehörten, hier war religiöser Ernst gepaart mit säkularer Ausdrucksweise.

Das 19. Jahrhundert war nach Tillich beherrscht von dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der der Geist der in sich ruhenden Endlichkeit ist. Dieser Geist ist bestimmt durch die mathematische Naturwissenschaft, die Technik und die Wirtschaft. Die Wissenschaft dient der Technik und diese der Wirtschaft. Alles andere wurde diesem Dreifachen dienstbar gemacht⁵⁴. Die Geisteslage der bürgerlichen Gesellschaft ist nach Tillich „ein äußerster Fall des sich selbst behauptenden, in seiner eigenen Form ruhenden Daseins“⁵⁵. Es ist eine Zeit „des auf sich selbst gerichteten Daseins, der in sich selbst ruhenden und dem Ewigen gegenüber sich absperrenden Lebensformen“⁵⁶. „Von einem Hinausgehen über sich, von einer Heiligung des Daseins ist in alledem nichts zu spüren. Die Formen des Lebensprozesses sind völlig selbständig gegenüber der Lebenstiefe geworden. Sie ruhen in sich und schaffen eine in sich ruhende Gegenwart. Und alle Seiten des Lebens, die dem Geist der rationalen Wissenschaft, Technik und Wirtschaft unterworfen sind, zeugen von der in sich bleibenden, sich selbst und ihre Endlichkeit bejahenden Zeit“⁵⁷. Diese Zeit

⁵⁰ E V 177.

⁵¹ Interview mit RENATE ALBRECHT, Privatbesitz von R. ALBRECHT, Düren.

⁵² E V 178.

⁵³ Vgl. E V 162.

⁵⁴ X 15; vgl. VI 36 f. 39.

⁵⁵ X 17.

⁵⁶ X 19.

⁵⁷ X 18.

hatte keine Symbole mehr, „in denen die Zeit über sich selbst hinauswies“⁵⁸. Die bürgerliche Gesellschaft ruhte unerschüttert in ihrer endlichen Form. In dem Aufsatz „Das Christentum und die Moderne“ von 1928, also zwei Jahre später, charakterisiert Tillich diese Geisteslage sehr treffend, wenn es dort heißt: „Der eigentliche Charakter der bürgerlichen Gesellschaft ist nach der sozialen Seite hin bestimmt durch wirtschaftlichen Liberalismus und politische Demokratie. Er ist nach der geistigen Seite hin bestimmt durch empirisch-rationale Weltbetrachtung und technisch-rationale Weltgestaltung; er ist nach der religiösen Seite hin bestimmt durch Immanenz-Bewußtsein und Autonomie“⁵⁹.

Diesen Zustand nun sieht Tillich im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts „zerbrochen“: „Die Zeit hat Erschütterungen erfahren, die sie nicht überwinden, deren Wirkungen sie nicht abstoßen oder entheiligen konnte“⁶⁰. Diese Erschütterungen und „Umgestaltungen“⁶¹, diese „Hinwendung des europäischen Geistes zu einer neuen Erfassung des Geistes und des Ewigen“⁶², sieht Tillich in allen Bereichen der Kultur. „Impulse zur Wendung“ werden sichtbar, Impulse zu einer „religiösen Wendung“⁶³. Eine „Abwendung von dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft“⁶⁴, der in einer „Abwendung vom Ewigen und Geistigen“⁶⁵ bestand, wird deutlich. Ein „Durchbruch durch die in sich ruhende Form des Daseins“, „ein inneres Hinausgehen der Dinge über sich selbst ins Jenseitige“, ein „Durchbruch zum Ewigen“⁶⁶, die „Zerbrechung“ der „in sich ruhenden Endlichkeit“⁶⁷ zeigt sich an. Die „metaphysischen Tiefen“ werden offenbar⁶⁸, „die transzendente Sphäre rückt in das Geschehen hinein. Die Gestalten werden symbolisch und durchscheinend“⁶⁹. Tillich spricht von dem „Mythischwerden“ der in der bürgerlichen Periode rein rational und herrschaftlich gedeuteten Funktionen⁷⁰. „So regt sich an vielen Stellen die Opposition des priesterlichen Geistes gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft“, schreibt Tillich in dem Aufsatz „Kairos“ von 1926⁷¹.

⁵⁸ X 19.

⁵⁹ XIII 114; vgl. VI 37.

⁶⁰ X 19.

⁶¹ Ebd.

⁶² X 30.

⁶³ X 38.

⁶⁴ X 33; vgl. X 34.

⁶⁵ X 30.

⁶⁶ X 34.

⁶⁷ X 35.

⁶⁸ X 36.

⁶⁹ X 38.

⁷⁰ X 36.

⁷¹ VI 39.

Gegenüber der autonomen Geisteshaltung fordert Tillich einen „gläubigen Realismus“, „ein unbedingtes Ernstnehmen der konkreten Lage unserer Zeit und der Zeit vor der Ewigkeit überhaupt“⁷². „Das Ganze . . . soll sich erfüllen lassen von einem aus dem Ewigen stammenden und ins Ewige reichenden Gehalt“⁷³. Ziel ist eine Geisteslage, die „in all ihren Formen und Symbolen dem Ewigen zugewandt“ ist. In einer solchen Geisteslage gibt es grundsätzlich „keine in sich ruhende Endlichkeit, auch nicht in Wissenschaft und Wirtschaft, auch nicht in Recht und Politik“, denn die Offenbarung ist von nichts Bedingtem ausgeschlossen⁷⁴.

Die „Sehnsucht“ nach einer solchen Geisteslage sieht Tillich in allen kulturellen Bereichen durchdringen⁷⁵. Es sieht so aus, als käme eine Bewegung in Gange, die die „bürgerliche Autonomie“ zu überwinden, aber auch einen Rückfall in „kirchliche Heteronomie“ zu vermeiden sucht, sondern die „Theonomie“ verlangt, „freie Hinwendung der zeitlichen Formen zum Ewigen ist das Ziel“⁷⁶.

An den Beispielen von „Expressionismus“ und „Tanz“ wollen wir uns klarmachen, was Tillich meinte. Schon in der Berliner Zeit machte er Bekanntschaft mit dem Expressionismus. So besuchte Tillich im April 1922 gemeinsam mit Eckhart von Sydow die große Franz-Marc-Ausstellung. Dieses Erlebnis griff er dann im Kolleg auf und „erläuterte am ‚Turm der blauen Pferde‘ das Zerbrechen der Form, das neue Farbenerlebnis des Malers, den ‚Gehalt‘ der Bilder“⁷⁷.

In der Dresdener Galerie fand er erneut Gelegenheit, diesen Kunststil genauer zu studieren. Am Expressionismus ging Tillich „die formzersprengende Kraft des Gehalts“ auf⁷⁸. Hier wurde für ihn die „Tiefendimension“ sichtbar. Vorbereitet wurde diese seine Sicht sicher nicht zuletzt durch Georg Simmels „Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch“ aus dem Jahre 1917. Dieses Werk hat Tillichs religionsphilosophische Überlegungen und Termini nachhaltig beeinflusst. Worte wie „Tiefendimension“ und „Schicht“, die entscheidend für Tillichs ganzes späteres Denken sind, fand er hier vor⁷⁹.

Neben der Malerei war es vor allem der Tanz, der sich Tillich in Dresden erschloß. Tillich hatte persönliche Kontakte zu einer Tanzschule, die sich aus

⁷² X 46.

⁷³ X 47.

⁷⁴ X 75.

⁷⁵ X 54.

⁷⁶ X 92.

⁷⁷ E V 150.

⁷⁸ E V 177.

⁷⁹ 166. 172.

der Wigman-Schule herausgelöst hatte, zur Steinweg-Schule⁸⁰. „Aus solchen persönlichen Begegnungen ist Tillichs Abschnitt über Tanzkunst in seinem Buch ‚Die religiöse Lage der Gegenwart‘ erwachsen“⁸¹. Mit Heinrich Goesch, einem befreundeten Professor von der Kunstgewerbeakademie Dresdens, hat Tillich des öfteren bei Proben der „Steinweg-Schule“ zugeschaut⁸². Aus dieser persönlichen Begegnung heraus ist Tillichs „Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinweg“ von 1926 entstanden, wo es heißt: „Für unsere geistige und gesellschaftliche Lage ist trotz aller Gegenbewegungen noch immer charakteristisch der Zerfall aller lebendigen Gestalten und Gemeinschaften in einzelne Atome, die Zusammenballung der qualitätslos gewordenen einzelnen zur Masse und die Erhebung weniger starker Persönlichkeiten, von denen die Masse der übrigen zum Gegenstand ihrer Herrschaftlichkeit gemacht wird. Die Wirtschaft bietet das großartigste und furchtbarste Bild dieser Sachlage. Das gleiche aber drücken Wissenschaft und Technik in ihrem Verhältnis zur Natur aus: Herrschaftlichkeit durch Zerstörung der Lebenszusammenhänge, durch Atomisierung und konstruierende Zusammensetzung. Es ist klar, daß die tänzerische Darstellung dieser Situation, wenn sie mit großen Mitteln geleistet wird, überaus eindrucksvoll als dämonisches Bild unserer Lage sein muß. Ebenso klar aber ist, daß etwas Befreiendes und Beglückendes von einer Gruppe von Menschen ausgehen muß, in der die ursprüngliche Lebenseinheit ohne den Gegensatz von Herrschaftlichkeit und Masse sich durchsetzt“⁸³. Noch in einem Aufsatz von 1957 mit dem Titel „Was mir der Tanz bedeutet“ schreibt Tillich: „Das Wort Tanz weckt in mir Erinnerungen an die zwanziger Jahre in Dresden . . . Ich war damals Professor für Religionswissenschaften an der dortigen Technischen Hochschule und fand Kontakt zur Wigman-Schule“. Weiter unten heißt es dann: „Die Ausdruckskraft des sich bewegenden menschlichen Körpers, die Raumgestaltung durch die Tänzer – gleichviel ob Einzeltänzer oder Gruppen – der Rhythmus in sichtbare Bewegung umgesetzt, die begleitende Musik als Ausdruck der Idee des jeweiligen Tanzes und die stets spürbare Leidenschaft im Hintergrund – all das gewann für mich philosophisch und religiös größte Bedeutung. Es war eine neue Begegnung mit der Wirklichkeit in ihren tieferen Schichten. In Übereinstimmung mit den großen Werken der expressionistischen Malerei, deren Schöpfern ich in jener Zeit in Dresden begegnete, war es der Tanz, der mein Verständnis von Religion tief beeinflusste – Religion als die geistige Substanz der Kultur und Kultur als die Ausdrucksform der Religion“⁸⁴.

⁸⁰ E V 178; vgl. XIII 135.

⁸¹ E V 178; vgl. 58 f.

⁸² Tonband-Interview mit GERTRUD STEINWEG, Privatbesitz von R. ALBRECHT, Düren. Vgl. XIII 135.

⁸³ XIII 136.

⁸⁴ XIII 134.

Diese beiden Beispiele zeigen, wie Tillich die religiöse Dimension innerhalb der säkularen Welt aufzudecken sucht. Tillich will dem säkularen Menschen damit deutlich machen, daß er in seiner eigenen Tiefe letztlich nicht a-theistisch ist, sondern eine Beziehung zum Absoluten, Unbedingten hat.

III

Hinter einer solchen Auffassung der „religiösen Lage der Gegenwart“ steht ein bestimmtes Verständnis von Religion. Religion – wie man sie normalerweise versteht – als der Inbegriff bestimmter Symbole und Handlungen, konnte von dem säkularen Menschen sicherlich nur abgelehnt werden. Eine Religion aber, wie Tillich sie versteht, holt den säkularen Menschen sozusagen wieder hinein in den heiligen Bereich, vor dessen Toren er gestanden hat. Religion meint also bei Tillich etwas anderes! Aber was?

Tillichs Religionsbegriff, der einer solchen Analyse der Kulturererscheinungen zugrunde liegt, transzendiert die Religion im traditionellen Sinne des Wortes, die eine partikulare Begegnung mit dem Heiligen darstellt⁸⁵. Die Begegnung mit dem Heiligen ist nicht auf unsere Erfahrung innerhalb dessen, was wir gewöhnlich unter „Religion“ verstehen, beschränkt⁸⁶. Denn Gott ist nicht an eine besondere Sprache gebunden⁸⁷. „Alle menschlichen Worte sind grundsätzlich für die Möglichkeit offen, ‚Wort Gottes‘ zu werden“⁸⁸. Die Hinwendung des Bedingten zum Unbedingten kann sowohl in religiösen als auch in profanen Symbolen Ausdruck gewinnen⁸⁹.

Hinter diesen Überlegungen steht ein doppelseitiger Religionsbegriff: Tillich unterscheidet zwischen der Religion im engeren und der Religion im weiteren Sinne⁹⁰. „Religion im weiteren Sinne erscheint als Dimension des Unbedingten in den verschiedenen Funktionen des menschlichen Geistes. Sie ist – metaphorisch gesprochen – die Dimension der Tiefe, der unausschöpflichen Tiefe des Seins, die in diesen Funktionen indirekt erscheint. Direkt begegnen wir in diesen Bereichen etwas anderem, etwa der Wahrheit, dem moralischen Imperativ, der Gerechtigkeit oder der ästhetischen Ausdruckskraft. In diesen allen ist das Heilige gegenwärtig, aber indirekt, es ist im Profanen verborgen und wird durch die Strukturen des Profanen als heilig

⁸⁵ E IV 61.

⁸⁶ E IV 63.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ S III 149.

⁸⁹ VI 20.

⁹⁰ E IV 63; vgl. III 27; V 52.

erfahren. Religion auf dieser Grundlage und in ihrem universalen Sinn kann bezeichnet werden als das Ergriffensein von einem Unbedingten, das sich in verschiedenen Formen manifestiert⁹¹.

Die Definition der Religion als „Ergriffensein von dem Unbedingten“⁹² trifft aber auch auf den „engeren Begriff der Religion“⁹³ zu. Hier ist jedoch die Erfahrung des Heiligen eine direkte⁹⁴. Es handelt sich um die Erfahrung des Heiligen in einer besonderen Verkörperung seiner selbst, „wie einem heiligen Ort oder einer heiligen Zeit, einer heiligen Person oder einem heiligen Buch, Bild oder Sakrament“⁹⁵. „Diese direkte Begegnung mit dem Heiligen findet meist innerhalb einer heiligen Gemeinschaft statt, die im Abendland durch die Kirche, einen Orden oder eine religiöse Bewegung vertreten ist“⁹⁶. Solch eine heilige Gemeinschaft drückt den besonderen Charakter ihrer Erfahrung des Heiligen „in gewissen Symbolen aus, in Bildern, im Kult und in Regeln für das moralische und soziale Leben der Gruppe“⁹⁷. Dies kann man mit Tillich als „Religion im engeren und traditionellen Sinn“ bezeichnen⁹⁸.

Religion im weiteren Sinne dagegen richtet sich auf das Absolute jenseits aller Unterschiede von Religion und Nicht-Religion⁹⁹. Religion im engeren

⁹¹ E IV 63. – Religion im weiteren Sinne darf nicht verwechselt werden mit dem Essentialbild der Religion (vgl. S III 116 ff.), der idealen Theonomie. Religion im weiteren Sinne ist identisch mit einer fragmentarisch verwirklichten und auch nur fragmentarisch zu verwirklichenden Theonomie!

⁹² Eigentlich ist dies die Definition des Glaubens. Wird hier von Religion gesprochen, so meint Tillich auch den Ausdruck dessen, was im Glauben erfahren wird.

⁹³ Wenn Tillich in IX 94 schreibt: „Wie kann man sagen, daß Kultur und Religion wesensmäßig ineinanderliegen? Man kann es nur sagen, wenn man zwei Begriffe von Religion unterscheidet. Zunächst der eine, der weitere Begriff von Religion: Religion in diesem weitesten und grundsätzlichen Sinn ist das Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht. Man hat dafür in der gewöhnlichen Sprache das Wort ‚Glaube‘ gebraucht“, so widerspricht dies der Auffassung in E IV 63, und auch an anderen Stellen wird Religion im weiteren Sinne nicht mit Glauben gleichgesetzt. Die Aussage zum Verhältnis von Glaube, Religion im engeren und Religion im weiteren Sinne in E IV 63 ist einfach plausibler. Darum dürfen wir annehmen, daß Tillich hier in IX 94 eine ungenaue Verhältnisbestimmung gibt.

⁹⁴ Das darf nicht mißverstanden werden in dem Sinne, als ob Gott hier unmittelbar gegeben wäre. Außer in der „Grundoffenbarung“ ist uns Gott immer nur mittelbar, in Symbolen gegeben. Direkt meint hier also nicht „unsymbolisch“, sondern vielmehr: Die Ausdrucksformen der Religion im engeren Sinne haben nur den einen Zweck, das Unbedingte auszudrücken, darüber hinaus haben sie keinen profanen Zweck. Zum Problem der „Grundoffenbarung“ vgl. SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 1), 15–33; SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 3), 120–124.

⁹⁵ E IV 63.

⁹⁶ Ebd.; vgl. III 27. 37. 56.

⁹⁷ E IV 64; vgl. IX 65.

⁹⁸ E IV 64; vgl. IX 95.

⁹⁹ Vgl. V 25; R III 109.

Sinne dagegen repräsentiert das Absolute „vermittels direkter konkreter Symbole“. Das Heilige aber transzendiert jede konkrete Religion. „Das Unbedingte in Sein und Sinn kann letztlich nicht an einem heiligen Ort oder in einer heiligen Handlung, das heißt in einer besonderen Religion, eingefangen werden“¹⁰⁰.

IV

Ein solches Verständnis der Religion wirkt sich natürlich auch auf das Verständnis der Theologie aus. Denn der Frage nach der Stellung der Theologie entspricht die Frage nach der Stellung der Religion in der Geisteskultur und damit letztlich die Frage nach der Stellung Gottes zur Welt.

Wie die Religion für Tillich eigentlich keine Geistesfunktion ist, sondern die „Wurzelfunktion“ des menschlichen Geistes¹⁰¹, die sich in den anderen Geistesfunktionen aktualisiert, so kann auch die Theologie nicht eine besondere Wissenschaft neben den anderen Wissenschaften sein. Weil Gott nicht „ein Objekt neben anderen sein kann“, darum kann es auch nicht eine Wissenschaft von Gott „neben anderen Wissenschaften“ geben¹⁰².

Die Theologie beschränkt sich somit nicht auf einen abgegrenzten Einzelausschnitt aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften, vielmehr arbeitet sie an allen Gegenständen der Geisteswissenschaften mit und leistet dadurch einen Beitrag für die Geisteswissenschaften in all ihren Teilen. Religion umfaßt nach Tillich das gesamte Geistesleben. Folglich muß auch Theologie alle Fragen des Geisteslebens umfassen.

Somit führt Tillich letztlich zum Thema „Theologie“ das systematisch aus, was er in bezug auf die Religion festgestellt hat: daß die Manifestation des Unbedingten nicht auf das beschränkt ist, was er als die „Religion im engeren Sinne“ bezeichnet hat.

Diese Überlegungen zur Ortsbestimmung der Theologie machen deutlich, daß man mit einigem Recht behaupten kann, daß Tillich wesentlich als Apologet in dem von ihm selbst verstandenen Sinne zu verstehen ist. Tillich hat sich zu allen möglichen Themenbereichen geäußert. Tillichs Denken kann man in diesem Sinne als eine „apologetische Theologie“ charakterisieren. Tillich selbst bestätigt dieses Urteil, wenn er in einer „Personal introduction to my Systematic Theology“ später seine Haltung als die eines „apologetic theologian“ bezeichnet¹⁰³.

¹⁰⁰ E IV 64.

¹⁰¹ I 380.

¹⁰² I 275.

¹⁰³ In: *Modern Theology* 1:2 (1985) 83 – 89, 85.

„Bilder, Gedichte und Musik können Gegenstand der Theologie werden, nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer ästhetischen Form, sondern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, durch ihre ästhetische Form gewisse Aspekte dessen auszudrücken, was uns unbedingt angeht. Physikalische, historische oder psychologische Einsichten können Gegenstand der Theologie werden, nicht wegen ihres Charakters als Formen der Erkenntnis, sondern wegen ihrer Fähigkeit, etwas von letzter Bedeutung zu enthüllen. Soziale Ideen und Handlungen, Gesetzesvorschläge und Verfahren, politische Programme und Entscheidungen können Gegenstand der Theologie werden, aber nicht hinsichtlich ihrer sozialen, gesetzlichen oder politischen Form, sondern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, etwas uns unbedingt Angehendes durch ihre soziale, gesetzliche und politische Form zu verwirklichen. Persönlichkeitsprobleme und -entwicklungen, Erziehungsziele und -methoden, körperliche und geistige Heilungen können Gegenstand der Theologie werden, aber nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer autonomen Form, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Fähigkeit, durch ihre autonome Form etwas von letztem und unbedingtem Gewicht zu vermitteln“¹⁰⁴. Schaut man sich das Gesamtwerk Tillichs an, so muß man zugestehen: Alles das ist bei Tillich Gegenstand der Theologie geworden!

Machen wir uns am Beispiel der Kunst deutlich, was Tillich meint. Gerade die moderne Kunst, die nicht religiös im engeren Sinn des Wortes ist, wirft die religiöse Frage radikaler und dringlicher auf, als dies in der religiösen Kunst geschieht¹⁰⁵. In einem Vortrag über „Angst“, den er am 15. Februar 1956 in der Harvard Medical School gehalten hat¹⁰⁶, weist Tillich dies auf, wenn er hier

¹⁰⁴ S I 21. – In VIII 78 heißt es sehr schön: „Kein Wort über den Menschen und seine Welt kann ‚Wort Gottes‘ sein. Aussagen, die die Natur als solche, ihre Gesetze und ihre Struktur betreffen, Aussagen über die Geschichte als solche, ihre Tatsachen und Bewegungen, über den Menschen als solchen, seine biologische und psychologische Natur, können nicht ‚Wort Gottes‘ sein. Aber Aussagen über Natur, Geschichte, Mensch können ‚Wort Gottes‘ sein, wenn sie diese Wirklichkeiten in Beziehung zur letzten Wirklichkeit setzen. Natur, geschaffen von Gott, Geschichte, gelenkt von Gott, der Mensch, gerichtet und erlöst von Gott – das alles sind Aussagen, die als ‚Wort Gottes‘ auftreten können.“

¹⁰⁵ V 48.

¹⁰⁶ Lecture on „Angst“, 45 Seiten, unveröffentlicht, Privatbesitz von R. ALBRECHT, Düren, S. 29 („My friend Reinhold Niebuhr has just attacked me in a magazine . . . where I said that the guernica picture of Picasso . . . is the ‚most Protestant picture which has been painted today‘. And why? Because in it, the disruptedness of reality – it is a picture in which there are only peaces, peaces and horror, peaces and anxiety. Now this is to face that – to see this, and to see this is our reality – that is, today, genuine Protestant piety (although Picasso is neither Protestant nor pious, probably). But what he saw was the truth, and when the truth is seen, than Protestantism is seen . . . Now you see, this is only one example which shows in which direction we tried to go, and this is absolutely different from innumerable symbols which have almost no meaning any more for anybody today. Now if they have it – if people are primitive – don’t awaken them unnecessarily. If they are awake, don’t try to bring them back to a . . . sleep from which they have been awakened, but make them face reality.“) –

meint, daß das „Guernica“-Gemälde Picassos das protestantische Prinzip am deutlichsten zum Ausdruck bringe, da hier die Zerissenheit der Realität dargestellt sei. Zwar war Picasso weder ein Protestant noch ein frommer Mensch, aber – so Tillich – er sah die Wahrheit. „Und wenn man die Wahrheit sieht, sieht man den Protestantismus.“ Tillich führt dazu weiter aus: „Sie sehen, dies ist nur ein Beispiel, das anzeigt, in welche Richtung wir gehen sollten, und dieses [Unternehmen] ist völlig verschieden von den unzähligen Symbolen, die fast keine Bedeutung mehr für irgend jemanden heute besitzen. Nun, wenn sie [noch] eine [Bedeutung] haben – falls Menschen einen naiven Glauben haben –, wecken Sie sie nicht unnötigerweise auf. Aber wenn sie [bereits] wach sind, versuchen Sie nicht, Sie zu einem Schlaf zurückzuführen, von dem sie aufgeweckt worden sind, sondern stellen Sie ihnen die Wirklichkeit vor Augen“. Denn jede Wirklichkeit – so Tillich – „offenbart“ in einer tieferen Schicht den sie tragenden Grund. „Gläubiger Realismus“ nennt Tillich eine solche Einstellung zur Wirklichkeit¹⁰⁷.

Schluß:

Fassen wir zusammen: Aus der konkreten Erfahrung des Hilfspredigers Paul Tillich, aus der persönlichen Begegnung mit dem säkularen Menschen, erwächst bei Tillich ein neues Verständnis der Religion und hiermit konsequent ein neues Verständnis der Theologie. Dieses Verständnis von Religion und Theologie, was aus der Begegnung mit der Säkularisierung erwachsen ist, gleichzeitig aber auch Tillichs Antwort auf das Problem der Säkularisierung darstellt, ist zugleich ein Schlüssel zum Werk dieses bedeutenden Denkers unseres Jahrhunderts.

Die Darlegungen haben deutlich gemacht: Tillich läßt dem säkularen Menschen keinen Raum, keinen Ort, an dem er „unreligiös“ leben könnte. Tillich nimmt ihn sozusagen in die religiöse Sphäre hinein, indem er ihm die Tore zum Heiligen, zum Tempel öffnet, und gibt ihm so die Möglichkeit, Religion wieder ernst zu nehmen, eine Religion, deren Verzerrung der Säkularismus meist zurecht kritisierte und ablehnte. Was der säkulare Mensch aus diesem Angebot Tillichs macht, ist allein in seine eigene Freiheit und Ernsthaftigkeit dem Leben, speziell dem Sinn des Lebens gegenüber gestellt. Wir betonen hier ausdrücklich die „Ernsthaftigkeit“, denn nach Tillich hat sich ein Mensch, den die Frage nach der religiösen Dimension gleichgültig läßt, obwohl er weiß, daß sie zugleich die Frage nach dem Sinn seines Lebens ist, seiner eigentlichen Menschlichkeit begeben¹⁰⁸.

Diesbzgl. hat auch GEORG SIMMELS Werk: Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig 1917, auf Tillich Einfluß ausgeübt (vgl. dazu: Tillichs Brief an Emmanuel Hirsch vom Dezember 1917, in: E VI 97; vgl. E VI 99; IX 22; SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 1), 121 – 130).

¹⁰⁷ Vgl. z. B. IV 77 ff. u. ö.; SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 3), 144 ff.

¹⁰⁸ R III 97.

„Forma“ und „forma Petri“

Anmerkungen zu ihrer Bedeutungsgeschichte bis zu Papst Leo dem Großen

In einer früheren Arbeit des Verfassers wurde abschließend darauf aufmerksam gemacht, daß die Bedeutung des Ausdrucks „forma Petri“, welche von Papst Leo dem Großen in den bis heute das römische Primatsverständnis beeinflussenden sogenannten Petrus-Predigten verwendet wird, noch so wenig geklärt ist, daß seine Verwendung zu den verschiedensten Übersetzungen Anlaß gibt¹. An dieser Stelle soll deshalb versucht werden, sowohl dem Gebrauch des Ausdrucks „forma“ selbst als auch der genannten Wortverknüpfung in ihrer Bedeutungsgeschichte ein wenig nachzugeben, um so zu einer möglichst adäquaten Wiedergabe ihres Inhalts in den leonischen Petrus-Predigten beizutragen. Nach einer Zusammenstellung und Erläuterung der verschiedenen Denotationen des Ausdrucks „forma“ in der Antike überhaupt (1.) betrachten wir deshalb in einem zweiten Abschnitt die Besonderheiten dieser Verwendung bei Papst Leo dem Großen (2.); hieran anschließend suchen wir Verwendungen der Zusammenstellung „forma Petri“ vor Leo auf (3.), um abschließend den Gebrauch dieser Wortkombination bei dem römischen Bischof vor diesem Hintergrund zu bedenken (4.).

1. Zur Verwendung des Ausdrucks „forma“ überhaupt

Die Verwendung des Ausdrucks „forma“ ist in den uns erhaltenen Schriften der nichtchristlichen, ebenso wie in denjenigen der christlichen, Antike ausgesprochen häufig². Etymologisch offensichtlich in Bezug zu *μορφη* (gr. Gestalt, Form) sowie möglicherweise auch *ferire* (lt. schlagen, stoßen) und *forceps* (lt. Zange) stehend³ und hierbei ursprünglich das Produkt des Schlagens und Stoßens und damit der Bildhauerei bzw. des Handwerks bezeichnend, meint das Wort in seiner Grundbedeutung in aller Regel soviel wie *äußere*

¹ Vgl. H. FROHNHOFEN, Der Erstapostel Petrus in den Sermones II – V Papst Leos I., in: TThZ 94 (1985) 212 – 222.

² Vgl. vor allem J. KAPP, Art. forma, in: ThLL VI 1065 – 1087; darüber hinaus finden sich einige Hinweise bei L. FALLETTI, Note sur l'emploi du terme *forma* dans les textes juridiques, in: Mélanges PAUL FOURNIER, Paris 1929, 219 – 232.

³ Siehe dazu A. WALDE/J. B. HOFMANN, Lateinisches etymologisches Wörterbuch Bd. I., Heidelberg 3. Aufl. 1938, 530 f. und E. MÜLLER-GRAUPA, Zum altlat. *formus*, in: Glotta 31 (1951) 129 – 152, bes. 129 f.

Gestalt, Form, Figur oder ähnliches und wird deshalb sowohl (z. B. in der Trinitätslehre) der Substanz gegenübergestellt⁴ als auch pleonastisch mit den Termini „*figura*“⁵ und „*corpus*“⁶ sowie synonym mit „*facies*“⁷ verwendet. Diese äußere Gestalt einer Sache oder eines Lebewesens (gr. μορφή, εἶδος⁸, τύπος⁹ oder σχῆμα¹⁰), welche nach antikem Verständnis ebenso den Göttern und den Menschen wie dem Himmel und der Seele und vielem anderen (auch Abstraktem) zukommen kann¹¹, tritt dabei nicht allein als das im konkreten Gegenstand zur Form gewordene Abbild der platonischen Ideen als deren Urbild auf¹², sondern wird in selteneren Fällen auch als ein von seinem jeweiligen Objekt Verselbständigtes gedacht¹³ und erlangt damit schließlich die Bedeutung der platonischen Idee selbst¹⁴.

In einer nicht selten verwendeten Einschränkung der Grundbedeutung in *bonam partem* meint „*forma*“ auch die *gute* oder *schöne äußere Gestalt*¹⁵.

⁴ TERTULLIAN, Adv. Prax. 2, 4: „Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma“ (CCL 2, 1161, 32 ff.).

⁵ Vgl. etwa CICERO, orat. II 23, 98; nat. deor. I 54 u. II 117; Tusc. I 37; off. 1, 126 u. v. a. – S. auch J. DOIGNON, La trilogie FORMA, FIGURA, EXEMPLUM, transposition du grec ΤΥΠΟΣ, dans la tradition ancienne du texte latin de s. Paul, in: Latomus. Revue d'études latines 17 (1958) 329 – 349, 337: „FIGURA est à ce point proche de FORMA que maintes fois les deux mots sont redoublés dans des locutions binaires où le second terme fait une tautologie avec le premier.“

⁶ S. CICERO, orat II 87, 358 (formis atque corporis).

⁷ Z. B. SENECA, Ep. 65, 5; vgl. auch HILARIUS, Tract. in Psalm. 68, 25: „forma et uultus et facies . . . non differunt“ (CSEL 22, 335, 2 f.).

⁸ Vgl. bes. CICERO, Top. 7, 30: „formae, quas Graeci εἶδη vocant“; SENECA, Ep. 65, 4: „Nam hanc (sc. formam) Aristoteles ‚idos‘ vocat“ (Reynolds I 176, 13) und TERTULLIAN, idol. 3, 4: „Εἶδος Graece formam sonat“ (CCL 2, 1103, 30 f.).

⁹ S. dazu E. MÜLLER-GRAUPA, Zum altlat. formus (Anm. 3) 131 f.

¹⁰ Vgl. CICERO, Or. 54, 181: „formae . . . quae . . . Graeci vocant σχήματα“ und VITRUV, arch. I 6, 12: „formas sive, uti Graeci dicunt, σχήματα explicare“ (Fensterbusch 66).

¹¹ Viele entsprechende Nachweise bei J. KAPP, Art. forma (Anm. 2), bes. 1066 – 1072; vgl. darüber hinaus die Rede von den „*carnales uel corporales formae*“ bzw. von der „*visibilis forma humani corporis*“ bei AUGUSTINUS, ver. rel. 24, 45, 124 bzw. 50, 99, 277 (CCL 32, 216 u. 251).

¹² Vgl. SENECA, Ep. 58, 20 f.

¹³ So CICERO, Or. 3, 9; VERGIL, Aen. IX 101; SENECA, Ep. 58, 27 u. a.

¹⁴ CICERO, Or. 3, 10: „Has rerum formas appellat ἰδέας . . . Plato“; vgl. auch APULEIUS, Plat. I 5, 190: „formas, quas ἰδέας idem (sc. Platon) vocat“ (Thomas 86, 10); TERTULLIAN, anim. 18, 3: „Plato . . . quas appellat ideas, id est formas“ (CCL 2, 807, 24 ff.) und AUGUSTINUS, ver. rel. 43, 81, 233: „Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut cetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent“ (CCL 32, 241, 43 ff.).

¹⁵ Vgl. etwa CICERO, Tusc. 1, 65; 5, 45, 94; VERGIL, Aen. I 27; VIII 393 u. a.; dazu E. MÜLLER-GRAUPA, Zum altlat. formus (Anm. 3) 131, der diese eingeschränkte Bedeutung von formus bzw. forma sogar als die ursprüngliche ansieht.

Außer dieser Grundbedeutung von „forma“ treten einige Verständnisse des Wortes auf, welche lediglich mittelbar auf diese Grundbedeutung zurückgehen, gleichwohl für unsere Fragestellung nach der forma Petri aber nicht alle unwichtig zu sein scheinen.

So findet sich zum einen der Ausdruck „forma“ neben seiner Bedeutung als „figura externa“ in viel selteneren Fällen auch mit dem Wortinhalt einer „figura interna“, d. h. der „inneren Gestalt“, der *Wesensart, Natur* oder des *Charakters*¹⁶ vor allem von Menschen, aber auch verschiedener Abstrakta.

So spricht beispielsweise Cicero von einer „forma der Philosophie“¹⁷, Tertullian schreibt von einer „forma der Beschaffenheit des Häretikers“¹⁸ sowie von der „forma der Göttlichkeit“¹⁹ und Priszillian nennt die „forma des Sünders“, der er die göttliche Natur gegenüberstellt²⁰. Daneben ist etwa von der „forma des Mannes“ und „derjenigen der Frau“ die Rede, welche über den Tod hinaus erhalten bleibe²¹; Facundus spricht von der „forma der christlichen Demut“ sowie von der „forma des Sünders“²², Leo I. nennt die „forma der Geister“, die „forma der Güte und Gerechtigkeit Gottes“ sowie die „forma der apostolischen Lehre“²³, und Boethius operiert später, offensichtlich im Anschluß an Aristoteles, in vielfältiger Weise mit einer „forma essendi“²⁴. Am bemerkenswertesten ist in diesem Zusammenhang aber die Gleichsetzung der „forma Gottes“ mit Gott selbst²⁵, der forma Gott Vaters mit derjenigen des

¹⁶ Siehe dazu CICERO, Or. 11, 36: „formam, qui χαρακτήρ Graece dicitur“; vgl. auch ebd. 39, 134.

¹⁷ CICERO, Acad. I 4, 17 (forma philosophiae).

¹⁸ TERTULLIAN, carn. 16, 1 (forma ingenii haeretici) (CCL 2, 902, 1 f.).

¹⁹ TERTULLIAN, Adv. Marc. I 15, 4 (forma diuinitatis) (CCL 1, 456, 10).

²⁰ PRISZILLIAN, Tract. 6, 97 u. 99 (CSEL 18, 73 f.).

²¹ CAPITULA SANCTI AUGUSTINI 20: „In resurrectione ex mortuis sexus forma non mutabitur, sed uir mortuus resurget in forma uiri et femina in forma feminae“ (CCL 85A, 272 f.).

²² FACUNDUS, Pro def. X 2, 15 (forma Christianae humilitatis) (CCL 90A, 304) und ebd. II 3, 32 (forma peccati) (CCL 90A, 55).

²³ LEO I., Sermo 36, 4 (forma mentium); Sermo 24, 2 (forma Dei bonitatis atque iustitiae); Ep. 115, 1: „secundum formam apostolicae doctrinae ac paterna traditionis“ (PL 54, 1033A) sowie Ep. 12, 1: „ubi est incolumitas obedientiae, ibi sana est forma doctrinae“ (PL 54, 647A).

²⁴ Vgl. dazu P. HADOT, *Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce, in: *Les études classiques* 38 (1970) 143–156.

²⁵ HILARIUS, trin. X 22: „in forma Dei esse non aliud est quam Deum esse“ (CCL 62A, 476, 32 f.); vgl. ebd. VIII 45 ff. und XII 6 sowie FAUSTINUS, trin. 8, 26: „in forma Dei Christus est aequalis . . . Deo“ (CCL 69, 302, 27 f.).

Sohnes²⁶ und der natura Dei mit der forma Dei²⁷ bei Hilarius und Faustinus sowie die Gegenüberstellung der forma Gottes und der forma des Menschen²⁸.

Daneben wird der Ausdruck „forma“ verschiedentlich in der Bedeutung der *Art und Weise* eines Geschehens resp. der *Erscheinungsform* einer Sache oder Person verwendet. In engem Zusammenhang hiermit steht der pleonastische Gebrauch von „forma“ in Verbindung mit dem Terminus „species“²⁹, ja auch die synonyme Verwendung mit diesem³⁰ sowie mit „mos“³¹. Gegenüber dem „GENUS“ eines Gegenstandes ist seine „forma“ weiter differenziert³².

Im einzelnen ist mittels des Ausdrucks „forma“ beispielsweise von der Art des Zu-Tode-Kommens³³ oder der stoischen Art³⁴, von der Weise der Beweisführung³⁵ oder des Verstehens³⁶ sowie außerdem von der Erscheinungsform des Staates³⁷ oder eines Mannes³⁸ die Rede. Der Schlaf beispielsweise wird als eine „forma des Todes“ bezeichnet³⁹.

²⁶ Vgl. FAUSTINUS, trin. 9, 5 (eandem forma Patris et Filii) (CCL 69, 302).

²⁷ S. HILARIUS, trin. XII 6: „Esse autem in forma Dei, non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura“ (CCL 62A, 583, 6 f.).

²⁸ Vgl. AUGUSTINUS, Enarr. in Psalm. 139, 18: „(Christus) dedit formam hominis . . . seruauit formam Dei“ (CCL 40, 2025, 41 f.).

²⁹ CICERO, Luc. 18, 58; Tusc. V 114; TERTULLIAN, Adv. Prax. 2, 4; ARNOBIUS, Adv. nat. VII 11 u. v. a.; vgl. auch CICERO, nat. deor. II 50. AUGUSTINUS hält einen Bedeutungsunterschied von forma und species zwar fest, erklärt jedoch ver. rel. 18, 35, 95: „Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest. Neque enim frustra tam speciosissimum quam etiam formosissimum in laude ponitur“ (CCL 32, 209, 13 ff.); vgl. auch ebd. 20, 40, 107: „omnis corporea creatura . . . quoniam forma et specie continetur“ (211, 43 ff.).

³⁰ So etwa CICERO, Top. 7, 30: „formae . . . si qui haec forte tractant, species appellant; SENECA, Ep. 58, 10; QUINTILIAN, Inst. V 10, 62: „speciem, quam eandem formam (Cicero) uocat“; TERTULLIAN, Adv. Marc. II 14, 2; LEO I., Sermo 24, 2: „species iustitiae . . . forma sapientiae“ (CCL 138, 111, 43). u. a.

³¹ TERTULLIAN, anim. 26, 3.

³² S. CICERO, Top. 3, 14–7, 30, bes. 7, 30: „Formae sunt (igitur) eae in quas genus sine ullius praetermissione dividitur.“

³³ TACITUS, Hist. III 28: „varia pereuntium forma et omni imagine mortium“; TERTULLIAN, anim. 55, 2 (forma humanae mortis) (CCL 2, 862, 9) und ARNOBIUS, Adv. nat. I 40 (forma acerbissimarum mortium) (CSEL 4, 27, 8 f.).

³⁴ TERTULLIAN, anim. 26, 3 (Stoica forma) (CCL 2, 822, 17).

³⁵ TERTULLIAN, Apol. 46, 1.

³⁶ AUGUSTINUS, civ. dei XV 2 (forma intellegendi) (CCL 48, 455, 24).

³⁷ TACITUS, Hist. IV 8 (forma civitatis).

³⁸ S. VERGIL, Aen. III 591 (forma viri miseranda) und OROSIUS, Hist. VI 11, 30.

³⁹ PRUDENTIUS, Cath. 1, 25 f.: „somnus . . . est forma mortis“ (CCL 126, 4).

Als drittes haben wir die Bedeutung *Beispiel* (im Sinne von *Vorbild*) für den Ausdruck „forma“ zu beachten. Auch in diesem Fall ist ein pleonastischer Gebrauch – und zwar zusammen mit „exemplum“ – auszumachen⁴⁰; daneben finden sich Wendungen wie „ex forma dominica agere“⁴¹, „Vide ut facias omnia secundum et similitudinem“⁴², „(Christus) plenissime dedit formam suis“⁴³, „(Melchisedech) in quo aeterni Pontificis forma praecessit“⁴⁴ und in pejorativem Sinn „saluandorum figuram fides credentis latronis exprimeret, et damnandorum formam blasphemantis impietas praenotaret“⁴⁵. Oftmals wird der Ausdruck „forma“ in der Vetus Latina, in der Vulgata oder in anderen Schriften der Zeit zur Übersetzung des in der Bedeutung Beispiel/Vorbild verwendeten griechischen Substantivs τύπος herangezogen, wobei dieser Gebrauch des Wortes „forma“ sich bei den die Bibel auslegenden Kirchenvätern deutlich fortsetzt. Später scheint man hierzu aber eher den lateinischen Ausdruck „exemplum“ verwendet zu haben⁴⁶.

Zweifellos in engem Zusammenhang hierzu steht der Gebrauch des Wortes „forma“ im Sinne des *Abbildes* (etwa gleichbedeutend mit „imago“)⁴⁷ oder des *Zeichens* (signum)⁴⁸.

An vierter Stelle ist auf den Gebrauch des Ausdrucks „forma“ in der Bedeutung *Status* resp. *Zustand* hinzuweisen.

So ist in den Historien des Tacitus etwa von einem „regnum“ die Rede, welches „in formam prouinciae“ übergeführt wird⁴⁹, und eine Stadt erhält nach

⁴⁰ S. AUGUSTINUS, ver. rel. 31, 58, 161: „uel formam uel exemplum uel si quo alio uerbo dici se sinit“ (CCL 32, 225, 25 f.).

⁴¹ TERTULLIAN, idol. 18, 5 (CCL 2, 1119, 13); vgl. auch DERS., Adv. Marc. IV 8, 5: „ex forma . . . prioris exempli“ (CCL 1, 557, 27) sowie HILARIUS, in Matth. 12, 24: „formam se ipsum . . . agendi sentiendique constituens“ (SChr 254, 294, 6 f.).

⁴² ORIGENES (RUFIN), princ. III 6, 8 (GCS 22,290, 4 f.; Übers. von Ex 25, 40).

⁴³ TERTULLIAN, idol. 18, 6 (CCL 2, 1119, 20 f.).

⁴⁴ LEO I., Sermo 3, 1 (CCL 138, 11, 20); vgl. auch Sermo 12, 1; 20, 3 und 45, 2.

⁴⁵ LEO I., Sermo 55, 1 (CCL 138A, 323, 12 ff.).

⁴⁶ Vgl. J. DOIGNON, La trilogie (Anm. 5), bes. 335 u. 345 ff.

⁴⁷ S. HILARIUS, Tract. in Psalm. 68, 25: „forma . . . et imago non differunt“ (CSEL 22, 335, 2 f.) sowie trin. III 23: „Filius . . . est Dei forma et *imago substantiae eius*“ (CCL 62, 95, 13, f.); vgl. auch PRUDENTIUS, Apoth. 309: „Christus forma patris, nos Christi forma et imago“ (CCL 126,87) und LEO I., Sermo 24, 2: „Primus . . . homo carnis substantiam accipit . . ., ut *ad imaginem et similitudinem* auctoris sui uiuens, formam bonitatis Dei atque iustitiae . . . seruaret“ (CCL 138, 111, 47–52) sowie Sermo 63, 6: „dum *terreni hominis imago* deponitur, et *caelestis forma* suscipitur“ (CCL 138A, 387, 116 f.); eine deutliche Unterscheidung von forma (im Sinne der äußeren Gestalt) und imago aber bei HILARIUS, trin. VIII 49: „ne formae potius quam naturae imago esse intellegeretur“ (CCL 62A, 362, 18 f.).

⁴⁸ Vgl. etwa ORIGENES (RUFIN), princ. II 10, 4: „conscientia . . . omnia in memoriam recipiens, quorum in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expresserat“ (GCS 22, 178, 4 f.).

⁴⁹ TACITUS, Hist. III 47; vgl. auch DERS., Ann. 14, 31 (in formam prouinciae cesserant).

dem Wegschicken von Legionen ihre forma und ihre Gesetzlichkeit wieder⁵⁰. Cicero spricht verschiedentlich vom Zustand resp. der Verfaßtheit eines oder mehrerer Staaten⁵¹. Verbreitet ist auch die an Phil 2, 6 f. anschließende Gegenüberstellung der „forma Dei“ und der „forma serui“, welche die Unterordnung des Menschen sowie im Anschluß an Apg 3, 13 und 4, 30 auch des Mensch gewordenen Gottessohnes gegenüber Gott ausdrücken soll⁵².

Außerdem erhält der Terminus „forma“ nicht selten die Bedeutung *Regel, Norm, Gewohnheit, Gesetz* o. ä. So ist vielfach etwa von der Gewohnheit oder Norm einer bestimmten Lebensführung mit dem Ausdruck „forma“ die Rede⁵³; es findet sich auch die fast synonyme Verwendung mit „regula“⁵⁴ und die Rede von der „forma praecepti“⁵⁵. Daneben wird die liturgische Vorschrift etwa zur Spendung der Taufe⁵⁶ oder der Ordination⁵⁷ sowie Christi Anweisung zum Gebet im Vaterunser⁵⁸ mit diesem Ausdruck belegt. Eine wichtige Bedeutung

⁵⁰ TACITUS, Hist. IV 39: „redit urbi sua forma legesque et munia magistratum.“

⁵¹ CICERO, Tusc. 2, 36 (forma rerum publicarum); rep. II 11, 22: „reliqui disseruerunt sine ullo certo exemplari formaque rei publicae“; vgl. auch ebd. I 34, 53 (forma rei publicae) u. v. a.; s. auch AUGUSTINUS, civ. dei V 19 (forma terrena civitatis) (CCL 47, 155, 50 f.).

⁵² Siehe z. B. MELITON, Frgm. 14; FACUNDUS, Pro def. IX 4, 9 u. 17 (CCL 90A, 283 u. 285); FAUSTINUS, trin. 5; 8; 17; 37 (CCL 69, 299, 302, 313, 338); AUGUSTINUS, Enarr. in Psalm. 65, 10: „(Christus) uerus Filius Dei in forma Dei; uerus filius hominis in forma serui“ (CCL 39, 847, 5 f.); LEO I., Sermo 21, 2; 23, 2 u. v. a., vor allem aber HILARIUS, trin. IX 39, 54; X 22, 65 f.; XI 6, 14 f. u. a., der mit dieser Gegenüberstellung besonders häufig operiert (vgl. zu letzterem auch P. GALTIER, La Forma Dei et la Forma servi selon saint Hilaire de Poitiers, in: RSR 48 (1960) 101 – 118).

⁵³ Vgl. SENECA, Ep. 8, 5: „Hanc . . . sanam ac salubrem formam vitae tenete“ (Reynolds I 15, 12 f.); RUFIN, Hist. mon. 6: „emendationis vitae formam modumque“ (PL 21, 410A); TERTULLIAN, idol. 19, 3: „formam observationis acceperant“ (CCL 2, 1120, 22); DERS., Adv. Marc. I 9, 7: „ad normam et formam et regulam certorum probentur incerta“ (CCL 1, 450, 28 f.) u. v. a.

⁵⁴ AUGUSTINUS, ver. rel. 31, 58, 161: „regulam uel formam . . . uel si quo alio uerbo dici se sinit“ (CCL 32, 225, 25 f.); vgl. auch LEO I., Sermo 17, 1: „regulas morum . . . in eadem apud nos forma in qua sunt condita perseuerant“ (CCL 138, 68, 7 ff.).

⁵⁵ LEO I., Sermo 16, 2 und ep. 17.

⁵⁶ OPTATUS, V 5: „dominus . . . baptizandi daret formam“ (CSEL 26, 130, 2 f.) und FACUNDUS, Pro def. I 3, 34: „a Domino constituta forma baptismi“ (CCL 90A, 18, 245 f.); vgl. auch ebd. 3, 36; c. 2 des Konzils von Karthago (418): „in eis forma baptismatis“ (CCL 149, 70, 18); AUGUSTINUS, Contra lit. Pet. III 56: „Forma Sacramenti datur per Baptismum, forma iustitiae per Evangelium“ (PL 43, 385) und LEO I., Ep. 159, 7: „formam tantum baptismi sine sanctificationis uirtute sumpserunt“ (PL 54, 1139A).

⁵⁷ Ex sugg. de Cypri episcopis: „in episcopum eligatur uel ordinetur; nam de hoc plane forma praescribetur“ (ACO I/V 359, 4 f.) und LEO I., Ep. 9, 1: „hanc ordinandorum sacerdotum formam“ (PL 54, 626A).

⁵⁸ S. FAUSTINUS, trin. 34 (forma orandi) (CCL 69, 335, 27).

erhält dieser Verwendung des Wortes auch in der frühchristlichen Synodensprache, in welcher sie vielfach nachweisbar ist⁵⁹.

Zum sechsten schließlich ist die Verwendung des Wortes „forma“ im Sinne eines *Urteilsspruches* oder einer Verfügung resp. eines sich daraus ergebenden *Schicksals* herauszuheben. Beispiele hierzu finden sich sowohl in der nicht-christlichen⁶⁰ als auch in der christlichen⁶¹ Literatur der Antike.

Als Ergebnis des vorgenommenen kurzen Bedeutungsprotokolles des Ausdrucks „forma“ in der lateinisch-sprachigen Antike halten wir fest, daß eine Reihe recht verschiedener Denotationen nachweisbar sind. In der Kombination mit dem Namen Petri innerhalb der Petrus-Predigten Papst Leo des Großen ergäben mehrere von ihnen einen guten Sinn, so insbesondere etwa die Wortinhalte Gestalt, Charakter, Vorbild, Status und Urteilsspruch.

2. „Forma“ bei Papst Leo dem Großen

Die Verwendung des Ausdrucks „forma“ bei Papst Leo dem Großen⁶² entspricht im wesentlichen dem soeben erhobenen Befund für den Gebrauch des Wortes in der lateinisch-sprachigen Antike überhaupt. Dies erweist bereits die Tatsache, daß zu fast allen oben aufgeführten Bedeutungen auch Stellennachweise aus den leonischen Schriften angegeben werden konnten. Ausgenommen sind hier allein die auch in früherer Zeit nur selten antreffbaren Wortinhalte des *Status* und des *Urteilsspruches* von „forma“. Allerdings findet sich auch eine wesentliche Ergänzung der Bedeutungspalette von „forma“ in den Schriften Papst Leos, welche gerade im Hinblick auf den Gebrauch des Ausdrucks „forma Petri“ von Bedeutung zu sein scheint.

Diese Ergänzung betrifft die Verwendung von „forma“ in der Bedeutung einer *Rangordnung*, welche Leo in bezug auf die Hierarchie unter den Aposteln erwähnt:

⁵⁹ Vgl. etwa c. 13 des Konzils von Arles (314); c. 1 u. 3 des K. von Valence (374); Prolog und c. 1 des K. von Turin (398); c. 5 des K. von Angers (453); c. 6 des K. von Venedig (461–491) und c. 9 des K. von Agde (506) (alle Nachweise in CCL 148, 11. 38 ff. 54 f. 138. 153. 199) sowie c. 13 des K. von Karthago (345–348); c. 8 u. 38 des Brev. Hipp.; Prolog des K. von Thelense; c. 8 u. 20 in causa Apiarii (CCL 149, 9. 36. 45. 59. 103. 107).

⁶⁰ Z. B. VERGIL, Aen. VI 615.

⁶¹ S. LACTANTIUS, mort. pers. 48, 7; vgl. auch FACUNDUS, Pro def. II 3, 32 (forma iudicii) (CCL 90A, 55) und dazu J. DOIGNON, La trilogie (Anm. 5) 335.

⁶² Vgl. dazu auch den Abschnitt „Die Bedeutung des Bilddenkens in der Theologie Leos, gezeigt am Begriff der ‚Forma‘“, in: HARTMUT GEORGI, Die Kirche als Abbild Christi nach Leo dem Großen, Würzburg Diss 1960, 64–69.

„et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praeemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio“⁶³

Schon an dieser Stelle wird auf die Rangordnung unter den Aposteln hingewiesen, in welcher Petrus den obersten Platz einnimmt. Die Rangordnung insgesamt erhält die Bezeichnung „forma“.

3. Die Verwendung von „forma Petri“ vor Papst Leo

Zuerst begegnet die Wortverbindung „forma Petri“ bei Tertullian. Im 10. Kapitel seiner erst in montanistischer Zeit abgefaßten Darlegung über das Fasten (*De ieiunio*) spricht der Kirchenvater davon, daß sich die Gegner des sogenannten Stationsfastens zur Begründung eines frühzeitigen Abbruchs desselben darauf beriefen, daß Petrus nach der Apostelgeschichte (3, 1) um die neunte Stunde in den Tempel gegangen ist, um zu beten. Die Ausrichtung ihres Tuns bzw. Argumentierens an der Handlungsweise des Petrus formuliert Tertullian dann mit den Worten „ex forma Petri agere“⁶⁴.

Eindeutig, so meinen wir, ist hier das Wort „forma“ in der Bedeutung „Beispiel“ verwendet, mit dem ein starker normativer Aspekt verbunden ist, welcher freilich noch nicht als positives Gesetz angesprochen werden darf⁶⁵.

4. „Forma Petri“ bei Papst Leo dem Großen

In den uns überlieferten Sermonen Papst Leos des Großen ist an zwei Stellen, hier aber in genau identischer Formulierung, von der *forma Petri* die Rede:

„cunctis Ecclesiae rectoribus Petri forma proponitur“⁶⁶.

In dem den sogenannten Petrus-Predigten zugehörenden Sermo 4 zunächst spricht Leo schon im ersten Abschnitt sehr deutlich von den verschiedenen *Rangstufen* (*distincti gradus*), in welche die gesamte Kirche Gottes eingeteilt ist⁶⁷, sowie von den *oberen* und *unteren Gliedern* der Kirche⁶⁸. Der zweite

⁶³ LEO I., Ep. 14, 11 (PL 54, 676A).

⁶⁴ TERTULLIAN, *ieiun.* 10, 5 (CCL 2, 1267, 7 f.).

⁶⁵ Eine ähnliche Verwendung liegt vor in der oben schon erwähnten Formulierung Tertullians *aus idol.* 18, 5: „ex forma dominica agere“ (Anm. 41).

⁶⁶ Sermo 4, 3 (CCL 138, 19, 87 f.) und Sermo 83, 2 (CCL 138A, 520, 39).

⁶⁷ Sermo 4, 1: „Nam licet uniuersa Ecclesia Dei distinctis ordinata sit gradibus“ (CCL 138, 16, 6 f.).

⁶⁸ Ebd.: „superiōra . . . inferiora“ (CCL 138, 17, 31).

Abschnitt dieser Predigt kündigt dann genauer von der *herausragenden Stellung Petri* in der Kirche, die sich insbesondere darin ausdrückt, daß er „*vieles* (an Macht in ihr) *allein* erhielt“⁶⁹, daß „auf der ganzen Welt allein Petrus dazu auserkoren (wurde), das *Haupt* aller berufenen Völker, sämtlicher Apostel und aller Väter der Kirche zu sein“⁷⁰, daß alles, was (an Macht) den übrigen Kirchenoberen zuteil wurde, allein *durch ihn* verliehen wurde⁷¹ und daß er damit schließlich, durch die Stärke Jesu gefestigt, selbst ein Fels wurde, der an dessen persönlicher Macht Anteil hat⁷² und so zum Fundament der Kirche wird⁷³.

Diese sowohl Anteil an der göttlichen Macht enthaltende, eine Mittlerrolle der Macht darstellende und allen anderen Kirchengliedern schlechthin übergeordnete herausragende Stellung Petri in der Kirche enthält nun im dritten Abschnitt des Sermo die Bezeichnung „*forma Petri*“, wobei vor allem folgendes für diese Interpretation spricht:

1. Schon oben (s. Abschnitt 2.) wurde darauf hingewiesen, daß ein Verständnis von „*forma*“ in dem Bedeutungsfeld der *Rangordnung* erstmals für uns bei Papst Leo anzutreffen ist.
2. Von der *forma Petri* wird im zitierten Textabschnitt ausgesagt, daß sie über alle Kirchenoberen gesetzt ist. Gerade dies wurde aber für die herausragende Stellung Petri im gesamten vorhergehenden zweiten Abschnitt der Predigt so ausführlich erläutert und zu rechtfertigen versucht, wie es an keiner anderen Stelle der leonischen Predigten für uns aufweisbar ist.
3. Der Ausdruck „*forma Petri*“ wird im zitierten Textabschnitt herangezogen, um die Übertragung der Binde- und Lösegewalt (zunächst) an Petrus allein zu erklären. Um dies aber zu rechtfertigen, reicht nicht etwa die bloße Nennung der „*Person*“ Petri, eines „*Vorbildes Petrus*“ oder wie immer aus; sondern es muß Bezug genommen werden auf die im zweiten Abschnitt

⁶⁹ Sermo 4, 2: „*multa solus acceperit*“ (CCL 138, 17, 40).

⁷⁰ Ebd.: „*de toto mundo unus Petrus eligitur, qui et uniuersarum gentium uocationi et omnibus apostolis cunctisque Ecclesiae Patribus praeponatur*“ (CCL 138, 18, 47 ff.); vgl. auch ebd.: „*omnes tamen proprie regat Petrus*“ (50 f.) sowie „*(Petrus) primus est in apostolica*“ (59).

⁷¹ Ebd.: „*numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negauit*“ (54 f.).

⁷² Ebd.: „*tamen tu quoque petra es, quia mea uirtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia*“ (19, 70 – 73); vgl. ebd.: „*Magnum et mirabile, dilectissimi, huic uiro consortium potentiae suae tribuit diuina dignatio*“ (18, 51 ff.).

⁷³ Ebd.: „*Ecclesiae meae caelo inserenda sublimitas in huius fidei firmitate consurget*“ (19, 75 f.).

bereits erwähnte Mittlerstellung Petri in bezug auf die göttliche Macht. Dies bedeutet aber, daß der Ausdruck „forma Petri“ Papst Leo dazu dient, die zuvor ausführlich dargelegte Stellung des Petrus in der göttlich-kirchlichen Hierarchie wieder aufzugreifen.

Da das zweite der oben bereits zitierten Vorkommnisse des Ausdrucks „forma Petri“ in Sermo 83, 2 Teile aus dem das erste Vorkommnis enthaltenden Sermo 4, 3, inkl. des den genannten Ausdruck enthaltenden Satzes, wörtlich übernimmt, ergeben sich aus ihm keine neuen Gesichtspunkte für seine Interpretation.

Zusammenfassend können wir damit festhalten, daß von den verschiedenen bis jetzt vorgeschlagenen Übersetzungen für den Terminus „forma Petri“ bei Papst Leo dem Großen – aufgezählt wurden von uns an anderer Stelle hierzu bereits die Ausdrücke „Person“, „Muster“, „Typus“, „règle“, „Abbildlichkeit“, „Prägung“, „prägende Grundform“ und „eigener Stand“ des Petrus⁷⁴ – die Kombination „eigener Stand“ dem Gemeinten noch am nächsten kommt. Besser allerdings würde man von der „*herausragenden Stellung*“ Petri sprechen. Wenig aussagekräftig sind im genannten Zusammenhang dagegen die Termini „Muster“, „Typus“, „Abbildlichkeit“, „Prägung“ und „prägende Grundform“ als Übersetzungen von „forma“.

⁷⁴ Vgl. H. FROHNHOFEN, Der Erstapostel (Anm. 1).

Zum Urteil über die In-Vitro-Befruchtung Wie in dieser Frage angemessen argumentieren?

Als im Sommer des Jahres 1978 das erste in vitro gezeugte Kind geboren wurde, war dies fast auf den Tag genau zehn Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“, die in ihrem eigentlichen Titel ausdrücklich von der „Weitergabe des menschlichen Lebens“ spricht und deren Intention zweifellos darauf geht, daß in einer Ehe neues Leben geboren wird. Doch so, wie es dann erstmals 1978 in England geschah, dürfte sich Paul VI. die Weitergabe des Lebens nicht gedacht haben. Er hätte diese neue Weise wahrscheinlich auch nicht gebilligt. Dafür steht sie zu sehr im Widerspruch zu dem, was als die eigentliche Grundüberzeugung der Enzyklika zu gelten hat: daß die beiden Sinngehalte der ehelichen Begegnung – „liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ – vom Menschen nicht eigenmächtig getrennt werden dürfen¹.

Eine direkte römische Stellungnahme zur IVB² ist bislang allerdings noch nicht erfolgt, jedenfalls keine im Sinne einer offiziellen und definitiven Entscheidung. Wohl haben sich wiederholt einzelne Bischöfe zur Problematik dieser neuen Möglichkeit geäußert, mitunter auch Bischofskonferenzen³ und vor allem immer wieder Theologen. Die Diskussion hat sehr bald schon eingesetzt und dauert bis zur Stunde an. Dabei lassen sich im einzelnen drei Positionen unterscheiden: ein begrenztes Ja (unter bestimmten Bedingungen ist das Verfahren ethisch zu billigen), ein überwiegendes Nein (das Verfahren ist grundsätzlich nicht unerlaubt, aber es ist zu aufwendig und spektakulär) und ein grundsätzliches Nein (das Verfahren ist als solches unsittlich und darum immer und bedingungslos abzulehnen).

Im folgenden soll es nun nicht darum gehen, die Diskussion um diese Positionen in voller Breite zu führen, noch soll allein von inhaltlichen Überlegungen her eine von ihnen als richtig erwiesen werden. Gegenstand der Untersuchung ist vielmehr eine spezielle Thematik. Es geht um eine Reflexion über zwei unterschiedliche Weisen der Annäherung an eine ethische Entscheidung in dieser Frage. Dabei soll deutlich werden, daß einer dieser Wege den Vorzug verdient, da er mehr dem Gewicht des Problems zu entsprechen scheint. Damit ist zugleich allerdings dann auch ein Entscheid in der Sache getroffen; denn der Weg, sich dem Urteil zu nähern, ist nicht ohne Bedeutung auch für das Urteil selbst.

¹ Vgl. *Humanae vitae* Nr. 12.

² Die inzwischen geläufige Abkürzung für In-Vitro-Befruchtung, neben IVF = In-Vitro-Fertilisation.

³ So die Deutsche Bischofskonferenz im September 1985; vgl. Herder-Korrespondenz 39(1985)536 f.

Die kasuistische Lösung

Als Versuch einer solchen Lösung könnte man den einen der beiden Wege nennen. Er besteht darin, daß man weder global ablehnt noch zustimmt, sondern die Frage fallweise zu klären sucht, durch die Benennung von Kriterien, die beachtet sein müssen, wenn das Verfahren als ethisch unbedenklich bzw. verantwortbar gelten soll.

Näherhin wird dabei im einzelnen folgendes genannt: die Vornahme des Verfahrens nur bei Eheleuten (homologes System), die gleichzeitige Einpflanzung aller befruchteten Eizellen (d. h. keine Erzeugung überzähliger Embryonen) und das Erfordernis, daß diese Methode die einzige Möglichkeit ist, die Kinderlosigkeit des betreffenden Ehepaares zu beheben.

Hier wird das vom Technischen her weit offenstehende Feld der Anwendung⁴ deutlich eingengt: Das Verfahren ist nur innerhalb bestimmter Grenzen, unter Wahrung bestimmter Bedingungen als ethisch erlaubt anzusehen. Die IVB gilt nicht als schlechthin in Ordnung, sondern nur in besonderen Fällen, die man genau zu beschreiben sucht.

Allerdings ist damit grundsätzlich die Tür zur Bejahung des Verfahrens geöffnet. Man hält es wie nicht in jedem Falle für erlaubt, so auch nicht in jedem Falle für unerlaubt.

Es ist nicht zu bestreiten, daß dieser erste Weg einer kasuistischen Lösung in der heutigen Moraltheologie bevorzugt begangen wird. Die Mehrzahl der Theologen, die sich bislang zur Problematik geäußert haben, gehen in dieser Weise vor, wobei die meisten dann auch zu einer begrenzten Zustimmung gelangen⁵. Sie sehen die genannten Bedingungen, wenn nicht schon überall erfüllt, so doch als grundsätzlich erfüllbar an, und zwar auch die Forderung der gleichzeitigen Einpflanzung aller erzeugten Embryonen. Gerade dies aber wird von manchen bestritten. Sie halten es zumindest bisher nicht für erwiesen, daß tatsächlich nur so viele Eizellen befruchtet werden, wie man in den Organismus der Frau zu übertragen gedenkt⁶. Aus „Sicherheitsgründen“ wird offenbar immer eine größere Zahl von Embryonen erzeugt, als man für eine erste Übertragung benötigt⁷. Nun könnte es allerdings sein, daß sich dieses Problem in Zukunft dadurch entschärft, daß man, was bisher nicht möglich war, auch unbefruchtete Eizellen tiefgefroren konservieren kann. Bei einer solchen Möglichkeit könnten Embryonen

⁴ Mit all den makabren Möglichkeiten, wie sie in den Termini „Leih-“ oder „Mietmutter“, „Samen-“, „Ei-“, „Embryonenspende“ u. a. zum Ausdruck kommen.

⁵ So offenbar aber auch die Österreichische Bischofskonferenz; vgl. Herder-Korrespondenz 39(1985)241.

⁶ So hat es etwa auch bei den Versuchen in Erlangen trotz zunächst anderslautender Äußerungen überzählige Embryonen gegeben; vgl. die Aussagen von S. TROTNOW, in: Der Bundesminister für Forschung und Technologie (Hg.), Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und gentechnischer Methoden am Menschen. München 1984, 56 f. und 68 f.

⁷ Vgl. H. HEPP, Die extrakorporale Befruchtung – Fortschritt oder Bedrohung des Menschen? In: G. W. HUNOLD – W. KORFF (Hg.), Die Welt für morgen. München 1986, 255.

„dosierter“ erzeugt werden, d. h. beschränkt auf jeweils genau jene Zahl, die für eine unmittelbar anstehende Übertragung erforderlich ist. Doch scheint selbst damit noch nicht alles gelöst. Denn man wird, einmal befindlich auf dem Weg der Kasuistik, weiterfragen müssen, ob nicht auch dann noch eine Tendenz und ein Druck zur Mehrfachbefruchtung über den augenblicklichen Bedarf hinaus bleiben wird, weil man in den ersten Stadien der Entwicklung kaum schon etwas Sicheres über die Lebensfähigkeit der befruchteten Eizelle ausmachen kann⁸. Ist aber damit die Nennung der Bedingung, keine überzähligen Embryonen zu erzeugen, nicht illusorisch? Oder anders gesagt: Verheddert man sich mit diesem kasuistischen Versuch nicht hoffnungslos im Gestrüpp der nicht mehr überprüfbareren Fakten? Und zwar sowohl dort, wo man die Bedingungen als grundsätzlich erfüllbar ansieht, als auch da, wo man prinzipielle Zweifel hat. Man macht in beiden Fällen das sittliche Urteil abhängig von einem technischen Detail des Verfahrens, nicht von der Eigenart des Verfahrens selbst.

Nun ist noch einmal nicht zu bestreiten, daß die Kasuistik selber als ein durchaus positiver Weg zu gelten hat, für den man sich in vielfältiger Weise auf die Tradition berufen kann. Denn dies war ohne Zweifel die in der Vergangenheit dominierende Methode: daß man sich in einer neu auftauchenden Frage der Lösung dadurch zu nähern versuchte, daß man die Problematik gewissermaßen in Fälle auseinandernahm, von denen man die einen glaubte akzeptieren zu können, die anderen nicht. Es war ein Vorgehen, dem man den Erfolg in keiner Weise absprechen kann; es hat sich immer wieder und in unterschiedlichen Bereichen bewährt. Das war etwa die Lösung in der Frage des Zinsproblems, in der Diskussion um das Eigentum oder auch beim Problem der Organübertragung.

Es liegt also nahe, auf diesem offenbar bewährten Weg nun auch das Problem der neuen Reproduktionstechniken anzugehen, um eine differenzierte Lösung zwischen einem glatten Nein und einem vollen Ja zu erreichen. Wenn das in so vielen Fällen ein verantwortliches Handeln ermöglicht hat, warum nicht auch hier?

Aber genau da setzt nun der Zweifel ein, ob ein Problem wie das der IVB tatsächlich so behandelt und gelöst werden kann? Oder muß man hier, wo das menschliche Leben in seinem Kern tangiert scheint, nicht grundsätzlicher vorgehen? Ist es nicht doch eine fundamentale menschliche Frage, die darum auch ähnlich fundamental diskutiert werden sollte, mit Überlegungen prinzipieller Art, die unabhängig sind von den Zufälligkeiten konkreter Bedingungen?

Dies wäre der zweite und m. E. angemessenere Weg, in dieser Frage zu einer ethischen Entscheidung zu kommen. In Abhebung vom ersten könnte man ihn als Versuch einer prinzipiellen Lösung bezeichnen⁹.

⁸ Vgl. ebd. 259.

⁹ Eine ähnliche Terminologie begegnet bei A. ESER in: Der Bundesminister für Forschung und Technologie (Hg.), Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und gentechnischer Methoden am Menschen. München 1984, 94; Eser spricht von „Prinzipien-Diskurs“ und „fallbezogenem case-method-Diskurs“.

Die prinzipielle Lösung

Hier geht es nicht um eine Modalität des Verfahrens, sondern um das Verfahren selbst, und zwar um seine anthropologische Relevanz: Was bedeutet es für den Menschen als solchen, wenn neues menschliches Leben in dieser Weise gezeugt wird?

Bei einem solchen Ansatz scheint man nun deutlich mehr zu einem generellen Nein zur IVB gedrängt: Sie ist ein Vorgang, der sich vom Grundsätzlichen her nicht rechtfertigen läßt. Das heißt nicht, daß man hier nicht auch fundamental Positives benennen kann wie etwa die Überwindung des oft drückenden Leids, das von der Kinderlosigkeit bewirkt sein kann¹⁰. Aber das Bedenkliche ist doch offenbar gewichtiger, und zwar jenes, bei dem es eindeutig um tieferliegende Bedrohungen des Menschlichen geht.

Im folgenden sollen drei Überlegungen bzw. Einwände dieser Art genannt und ein wenig erläutert werden. Es ist damit nicht gemeint, daß sie die einzigen sind, die man vorbringen kann, aber es dürften diejenigen sein – und darum sind sie gewählt –, die heute am ehesten noch gehört werden und nachdenklich zu machen vermögen¹¹.

Ein erster Gedanke und wesentlicher Einwand ist die mit der IVB gegebene Gefahr einer Technisierung des Lebens an seiner Wurzel.

Technik als solche ist nicht böse; sie hilft uns leben in einer mittlerweile nicht mehr verzichtbaren Weise; wir kämen ohne sie schlechterdings nicht mehr aus – unserer Zahl wegen nicht, aber auch nicht wegen der inzwischen vorhandenen Erwartungen und Ansprüche. Schon eine Rückkehr in die technischen Verhältnisse zu Beginn dieses Jahrhunderts würde dem Europäer der „Postmoderne“ hart ankommen. Aber Technik darf nicht alles sein; sie ist nicht das Ganze des Lebens. Wo sie es dennoch wird, kann es geradezu unmenschlich werden, wie dies seit einigen Jahrzehnten schon beim Sterben des Menschen zunehmend zu bemerken ist. Wenn am Ende Apparate und Kabel das einzige noch zu sein scheinen, stellt sich dann doch die Frage der Menschlichkeit. Bringt die Entwicklung und der Einsatz dieser Möglichkeiten wirklich einen Zugewinn an Humanität? Oder droht da das Eigentliche des Menschen sich nicht zu verflüchtigen?

Und wie wäre das nun, wenn auch der Anfang schon umstellt wäre von Geräten und Maschinen? Kann das dem Leben guttun, wenn es in seinen allerersten Augenblicken

¹⁰ Daß jemand, der nicht persönlich betroffen ist, dazu neigt, die Schwere des Leids zu unterschätzen, sei nicht in Abrede gestellt, sondern eigens vermerkt; vgl. dazu auch H. HEPP, a. a. O., 257.

¹¹ Das gilt sicher nicht im gleichen Maß von dem unmittelbar die Sexualethik berührenden Einwand, daß durch die IVB die Einheit von Liebe und Zeugung in einer für die Einstellung zur Sexualität bedenklichen Weise aufgelöst wird. Wiewohl es sich hier ebenfalls um ein grundsätzliches und durchaus beachtliches Argument handelt (vgl. dazu etwa das Urteil des evangelischen Theologen M. HONECKER, Verantwortung am Lebensbeginn. In: R. FLÖHL [Hg.], Genforschung – Fluch oder Segen? München 1985, 146), wird es wegen der in diesem Bereich zur Zeit gegebenen Aversion gegen kirchliche Äußerungen eher Widerspruch oder doch Unverständnis finden statt Gehör.

schon Objekt eines technischen Zugriffs ist? Hier ist zumindest zu *befürchten*, daß der Mensch sich selbst verliert, wenn er seinen Anfang derart in die Hände der Technik gibt, die im letzten aber doch keine Hände sind, sondern Zangen und Pinzetten. Technik soll entstandenem Leben helfen, aber kann sie, ohne daß der Mensch zum Opfer wird, Leben entstehen lassen?

Gewiß ist der Vorgang nur eine relativ geringfügige, unauffällige Handlung. Aber es ist doch wohl eine von einer nicht geringfügigen symbolhaften Wirkung, und zwar symbolhaft nach der bedenklichen Seite hin: Schon die Quelle des Lebens erhält eine künstliche Fassung; die Herrschaft der Technik zeigt sich bereits dort.

Damit muß nicht notwendig auch schon eine Herrschaft des Kommerziellen verbunden sein. Aber der Weg von Technik zu Wirtschaft, von Geräten zu Handel und Geld ist gewöhnlich nicht weit. Vorhandene Kapazitäten wollen ausgeschöpft, teure Anschaffungen amortisiert werden. Ob davon der Bereich der IVB ausgespart bliebe? Man darf es gewiß nicht überbetonen, aber es ist schon etwas verräterisch, daß zwei der hier gebräuchlichen Termini deutliche Anklänge an Begriffe aus dem Geldwesen zeigen: die Worte „Spermien-“ oder „Samenbank“ und „Embryotransfer“. Eine Bank in dem hier verwandten Sinn ist zunächst einmal ein Aufbewahrungsort für Geld¹², und mit Transfer ist ursprünglich die Übertragung von Geldern (aus einer Währung in eine andere) gemeint¹³.

Ein zweiter gravierender Einwand ist, daß durch die IVB verändert zu werden droht, was bislang durch alle Jahrtausende der Menschheitsgeschichte hindurch das Bild und Empfinden vom Menschen zumindest unbewußt bestimmt und geprägt hat¹⁴.

Bisher konnte man ein Kind immer nur erwarten; ein neuer Mensch war nicht produzierbar, wie man Häuser oder Geräte herstellt. Es ist zweifellos kein neuer Mensch entstanden ohne das Tun zweier anderer. Aber dieses Tun – die sexuelle Vereinigung – war selbst kein „Machen“; sie hat nicht selber die Zeugung bewirkt, sondern diese geschah oder geschah nicht.

Die Vereinigung selber ist unmittelbar allein eine Begegnung zweier Personen und kann und soll derart von der Zuwendung dieser beiden geprägt sein, daß für sie das Wort „Liebe“ stehen kann und angemessen ist. Aus dieser Begegnung ist bislang der Strom des Lebens weitergeflossen und eine neue menschliche Person erwachsen, aber eben ohne daß man es direkt bewirken konnte. Dementsprechend hat man in früheren Zeiten, wie in Legenden und Biographien vielfach bezeugt, beim Ausbleiben des ersehnten Nachwuchses um Kinder gebetet und Wallfahrten unternommen. Man wußte oder

¹² Das Wort ist abgeleitet freilich vom konkreten Gegenstand einer Bank; die banca war der Tisch der Geldwechsler.

¹³ Auch andere Termini, die in diesem Zusammenhang heute verwendet werden, wie etwa „Reproduktionstechnologie“ oder „Präimplantationsprodukt“ (für das Lebewesen in der Retorte) klingen wenig erbaulich. Ob demgegenüber ein so altmodisches und gewiß auch kritisierbares Wort wie „Fortpflanzung“ nicht doch noch besser war? Immerhin war es ein Wort aus dem Bereich des Lebendigen.

¹⁴ Zum folgenden vgl. vor allem zwei evangelische Theologen: U. EIBACH, Experimentierfeld: Werdendes Leben. Göttingen 1983, 146 – 150, und M. HONECKER, a. a. O. (s. Anm. 11).

ahnte doch, daß Menschen Kinder nicht machen, sondern immer nur, wenn sie den Wunsch danach haben, erhoffen und als Geschenk entgegennehmen können.

Das Entstehen des neuen Lebens war zudem bislang ein Geschehen, das sich verhüllt vollzog. Der genaue Anfang eines Menschen war verborgen, nicht anders als es mit dem Anfang der Menschheit überhaupt bestellt ist. Auch da liegt der Beginn in einem offenbar nie aufzuhellenden Dunkel. Es ist jedenfalls kaum vorstellbar, daß man einmal herausfinden wird, wann genau aus einem Primaten ein Mensch geworden ist und damit die Geschichte des Menschen begonnen hat. Gewiß sind beides Lücken in unserem Wissen, aber doch solche, die unter anthropologischem Aspekt durchaus hilfreich sind, insofern man sie als Zeichen dafür werten kann, daß der Mensch als solcher immer auch ein Geheimnis ist, ein Wesen, das sich nicht selber restlos entziffern und mit seiner Reflexion einholen kann, weil er sich nicht selber gemacht hat.

Aber das scheint bei der IVB nun eben doch zu geschehen. Jedenfalls ist dieser Aspekt des Machens gegenüber dem des bisher vorherrschenden Geschehenlassens deutlich stärker geworden. Der neue Mensch erscheint nicht mehr allein als Frucht einer personalen Begegnung, sondern zumindest auch als Produkt einer ärztlichen Maßnahme, nicht mehr so sehr als Geschenk aus einer offenbar größeren Hand als der des Menschen, sondern zugleich und vielleicht sogar eher als Stück aus der Werkstatt des Dr. Soundso; er wird nicht mehr eigentlich angenommen, sondern eben hergestellt. Man „zeugt“ ihn gezielt und kann Faktum und Zeitpunkt des Entstehens exakt beobachten und festhalten. Die Bedingungen, unter denen das neue Leben beginnt, liegen offen zutage¹⁵.

Strenggenommen ist natürlich auch hier kein totales Machen gegeben. Ob der Befruchtungsvorgang gelingt, ist ebenfalls etwas, das jeweils nur zu erwarten ist wie auch der erfolgreiche Verlauf der weiteren Entwicklung und der nachfolgenden Übertragung. Aber die Fülle der Aktivitäten und der Grad des Bewußtseins, daß man selber tätig ist, dürfte das Gespür für diesen Tatbestand weithin überlagern. Zumindest erlebt man sich stärker als jemand, der das Entstehen eines neuen Menschen bewirkt. So sehr man sich auch vor ungerechten Zuweisungen hüten müssen, so wird man doch vermuten dürfen, daß bei der Anwendung der IVB im Empfinden der Eindruck des Machens vor den des Geschehenlassens rückt.

Kann eine solche Verlagerung auf die Dauer ohne Auswirkung bleiben auf die Einschätzung des Menschen, dessen, was er ist und wie er zu behandeln wäre? Die jetzige Art der Weitergabe des Lebens läßt noch etwas ahnen von einem letzten Wert des Menschen: daß jeder noch einen anderen Ursprung hat als seine Eltern und darum mehr bedeutet und mehr zu achten ist als deren Eigentum oder sonst irgend etwas, das Menschen besitzen.

Es kann gar kein Zweifel sein, daß auch bei solchen Vorstellungen und Ahnungen die faktische Achtung vor dem Menschen oft äußerst gering ist. Aber würde sie nicht

¹⁵ Vgl. aber auch die Vermutung, daß das bewußte Erleben der Entstehung neuen Lebens sich positiver auswirken kann, bei A. ELSÄSSER, Extrakorporale Befruchtung und Experimente mit menschlichen Embryonen. In: J. REITER – U. THEILE, Genetik und Moral. Mainz 1985, 175. Für den Einzelfall ist dies sicher nicht zu bestreiten.

noch geringer, wenn Menschen nunmehr direkt produziert und geliefert werden können wie Kühlschränke und Autos? Was geht – das ist die entscheidende Frage – beim Machen anstelle des Geschehenlassens im Falle der Entstehung einer neuen menschlichen Existenz längerfristig nicht alles verloren?

Die dritte Überlegung schließlich ist ein ausdrücklich theologischer Gedanke und eine Art Weiterführung und Verdeutlichung des gerade Entwickelten. Es ist der Einwand, daß durch das Verfahren der IVB das Empfinden für die Geschöpflichkeit des Menschen bis zum Verschwinden geschwächt werden kann. Wiederum ist dies keine absolut notwendige Konsequenz. Man kann den Gedanken, daß nicht wir selber das neue Leben entstehen lassen, auch bei der Retortenzzeugung noch haben. Denn das tatsächliche Gelingen der Befruchtung ist eben auch unter diesen Bedingungen nicht in der Hand des Menschen selbst, so daß er auch hinter diesem so künstlich drapierten Geschehen durchaus noch den Schöpfer des Lebens am Werk sehen kann. Aber die Versuchung, es nicht so zu sehen, dürfte doch relativ groß sein und mit zunehmender Routine in der Vornahme der IVB sogar immer noch wachsen. Der Eindruck, daß man es doch selber ist, der hier etwas bewirkt, wird sich gefühlsmäßig immer mehr in den Vordergrund drängen, auch wenn man zunächst, bei den ersten Versuchen, unter Umständen über den Vorgang der sich vollziehenden Befruchtung noch zu staunen vermag. Auf die Dauer, so ist zu befürchten, wird man nur noch das eigene Tun und Wirken bemerken. Man erlebt sich in einer Weise kreativ, daß nur mehr wenig Raum verbleibt für das Gespür, auch selber Kreatur zu sein.

Und wiederum ist dann auch hier mit Nachdruck und Hartnäckigkeit zu fragen, ob dies dem Menschen bekommen wird, sich derart als Herr über Leben und Mensch zu erfahren. Wird er nicht längerfristig doch meinen, das, was er geschaffen hat, auch wenigstens grundsätzlich wieder verwerfen und zerstören zu dürfen¹⁶? Und wie wird er mit sich selber zurechtkommen, wenn er das Gespür für sein eigenes Geschaffensein verliert? Gerät er damit nicht auf den Weg einer immer größeren Selbstentfremdung? Er weiß immer mehr von sich im Biologischen, aber er wird blind für sein eigentlich menschliches Wesen. Indem er sich selber zu machen versucht, verlernt er sich tatsächlich zu kennen.

Bei Argumenten dieser Art legt sich nun keine kasuistische Teillösung mehr nahe, sondern nur noch eine einzige Antwort: daß man diesen Weg der extrakorporalen Zeugung generell nicht gehen sollte. Gewiß könnte damit in einzelnen Fällen das Leid der Kinderlosigkeit behoben und einem Ehepaar in spürbarer Weise geholfen werden. Aber der Preis an Menschlichkeit, den die Menschheit insgesamt zu zahlen hätte, scheint zu hoch. Das Leben sollte auch weiterhin der Liebe anvertraut sein, nicht dem Labor.

Es wird sich bei dieser Lösung freilich die Frage einstellen, ob hier nicht eine Überreaktion gegeben ist. Kann man aus den geschilderten Gefahren tatsächlich eine solche Folgerung ziehen? Oder wird hier nicht aus Überängstlichkeit auf eine sonst in der

¹⁶ Mit einem gewissen Nachdruck äußert diese Befürchtung auch A. ESER, Humangenetik: Rechtliche und sozialpolitische Aspekte. In: J. REITER – U. THEILE, Genetik und Moral. Mainz 1985, 139.

Moraltheologie nicht übliche absolute Sicherheit gesetzt und der verpönte Weg des Tutorismus gewählt? Auf diese Bedenken soll zum Abschluß noch eine Antwort versucht werden.

Abschließende Überlegungen

Hier sei zunächst darauf verwiesen, daß man auch in der Vergangenheit schon für manche ethischen Probleme nur die tutoristische Lösung hat gelten lassen, nämlich für solche, die unmittelbar das menschliche Leben selbst betreffen. Wo es um die Sicherheit der menschlichen Existenz als solcher geht, hat man das sonst konzedierte Prinzip des Probabilismus – daß man auch das nur *wahrscheinlich* Richtige tun darf – nicht mehr am Platz gesehen, sondern den Weg der größtmöglichen Sicherheit gefordert. Dabei ist festzustellen, daß damit in der Sache ebenfalls ein Verzicht auf den kasuistischen Ansatz verbunden war. Ein solches Vorgehen ist eher für den Probabilismus charakteristisch. Jedenfalls sind probabilistische Lösungen ohne Kasuistik kaum erreichbar oder auch nur denkbar.

Was de facto der Grundsatz des Tutorismus in Fragen des Lebens bewirken kann, mag man an der kirchlich-theologischen Stellungnahme zu den profanen Euthanasieprogrammen der zwanziger und dreißiger Jahre ansehen. Man hat damals jedem Versuch zu einer kasuistischen Lösung – ob es nicht doch extreme Fälle gibt, in denen die Tötung von Geisteskranken erlaubt sei, weil es für alle Beteiligten eine Erlösung bringe – widerstanden; man hat unbeirrt an einer bedingungslosen Ablehnung festgehalten: Es sind keine Fälle denkbar, in denen man Geistesranke töten darf. Man hat wohl – unabhängig vom Gewicht der Tradition wie auch der Argumente – instinktiv gespürt, daß es hier bei der kleinsten Öffnung kein Halten mehr gibt und eine ständig weitergehende Erosion der Bedingungen einsetzt, bei der auch das zunächst humane Anliegen der Leidvermeidung in Inhumanität umschlägt. Offenbar hat einer der aktiv Beteiligten im nachhinein genau dies als seine eigene bittere Erfahrung bestätigen müssen; es wird jedenfalls sein Eingeständnis überliefert, „daß . . . dieses Problem (gemeint ist die Tötung Geisteskranker) an seiner praktischen Undurchführbarkeit scheitert . . ., und zwar einfach wegen der Unvollkommenheit der Menschen, auch wenn sie noch so idealistisch gesinnt sind. Auch gutgemeinte Gesetzestexte können daran nichts ändern“.¹⁷ Was vor der Unmenschlichkeit bewahrt, ist nur die unbedingte Weigerung, auch nur einen Schritt in diese Richtung zu gehen.

Könnte und müßte aber, was für das Ende des Lebens gilt, nicht auch für seinen Anfang gelten: daß man auch da eine Position unabhängig von Bedingungen und allen Einzelfällen vertritt, was nach Lage der Dinge ebenfalls nur eine ablehnende sein kann? Nach dem oben Entwickelten wäre die IVB in der Tat als Parallellfall zur Euthanasie zu sehen¹⁸.

¹⁷ Angeführt von A. AUER, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod. In: A. AUER, H. MENZEL, A. ESER, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe. Köln 1977, 49, mit Verweis auf H. Ehrhardt, Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten“ Lebens. Stuttgart 1965, 46.

¹⁸ Zurückhaltender beurteilt einen Rückgriff auf Tutorismus und Probabilismus in diesem Zusammenhang K. DEMMER, Ein Kind um jeden Preis? In: Trierer Theologische Zeitschrift 94(1985)242 f.

Es bleibt allerdings auch jetzt noch die Frage nach der Beweiskraft der Argumente. Sind die genannten grundsätzlichen Überlegungen tatsächlich ausreichend, um eine derart dezidierte Ablehnung vertreten zu können? Man kann gegen jede von ihnen einwenden, daß sie zu weit und unbestimmt ist und deshalb den genauen Punkt nicht trifft: ob nicht doch in bestimmten schwierigen Fällen eine solche IVB als Ausnahme erlaubt sein kann. Keine dieser Überlegungen scheint ein Argument mit strikter Evidenz, das jedes Wenn und Aber gegenstandslos macht.

Diese Schwäche der Argumente ist zuzugeben. Aber hier ist an eine Eigenart ethischer Argumente überhaupt zu erinnern. Sie erhalten ihr Gewicht nicht allein von einer objektiven Logik, sondern auch von der personalen Betroffenheit derer, die sich ihnen aussetzen und sie zu wägen versuchen. Eine moralische Überzeugung ist nie nur Sache des Verstandes; sie ist immer auch noch selber Objekt einer Zustimmung. Mit anderen Worten: Man kann in der Moral auch dann mit gutem Gewissen eine Überzeugung vertreten, wenn die Argumente nicht mit hundertprozentiger Sicherheit tragen. Man muß sich schon um Argumente bemühen, aber man braucht von ihnen gar nicht zu verlangen, daß sie absolute und völlig adäquate Beweise sind. Für K. Rahner gibt es gerade in ethischen Fragen einen humanen und christlichen Instinkt für das Richtige, der mehr ist als die jeweils nachträgliche Summe der objektiven Überlegungen¹⁹. Man vertritt eine Position, die von der Reflexion nicht adäquat eingeholt werden kann, weshalb hier eben auch – er spricht ausdrücklich davon – das Moment der Entscheidung gefordert ist. Bei aller gedanklichen Anstrengung, die durchaus unverzichtbar ist, bedarf es wie oft doch auch des Mutes, sich zu entscheiden, was man für richtig oder doch zumindest für zutreffender hält. Unter dieser generellen Einschätzung moralischer Erkenntnis und Stellungnahme ist Rahner zu einem generellen Nein zur heterologen künstlichen Insemination gekommen. Im selben Sinne wird hier das Nein zur IVB formuliert.

Dabei läuft man gewiß Gefahr, daß man von der Entwicklung überholt wird, und zwar auch in dem Sinne, daß sich das generelle Nein hinterher als zu restriktiv erweist. Das Risiko, daß man sich falsch entscheidet, ist bei dieser Sicht unserer ethischen Erkenntnisfähigkeit nicht absolut ausgeschlossen. Aber dürfte die Angst vor einem solchen Irrtum auch das eigene Urteil bestimmen? Wäre die Abstinenz von einem generellen Nein ein Lernen aus der Geschichte – daß die Kirche doch immer wieder Positionen hat räumen müssen? Oder wäre es eher eine Reaktion aus einer Art Galiläi-Komplex – daß man um keinen Preis mehr eine Konfrontation mit modernen Entwicklungen erleben möchte?

Von einer solchen Motivation sollte das Urteil über die IVB möglichst nicht getragen sein, sondern dafür sei allein das ausschlaggebend, was man bei diesem Verfahren als Hilfe und Bedrohung für den Menschen zu empfinden glaubt. Zu zeigen, daß dabei die Bedrohungen als überwiegend zu spüren sind, und zwar dann, wenn man grundsätzliche Überlegungen anstellt, war das Anliegen dieses Beitrags.

Prof. Dr. H. Weber, Trier

¹⁹ Zum Problem der genetischen Manipulation. In: Schriften zur Theologie VIII (Zürich-Köln 1967) 286 – 321, hier besonders 303 – 310 und 320 f.

Odo Casel als Mitarbeiter am „PASTOR BONUS“

Ein Beitrag zu seinem 100. Geburtstag

Des Laacher „Mysterientheologen“ Odo Casel wird in diesem Jahr anlässlich seines 100. Geburtstages in verschiedenen Veranstaltungen gedacht.¹ Dem Bistum Trier ist Casel durch seine Herkunft und durch seine innerhalb der Bistumsgrenzen gelegene Heimatabtei Maria Laach besonders verbunden. Am 27. September kam er in Koblenz-Lützel als Sohn eines Eisenbahners zur Welt und wurde auf den Namen Johannes getauft. Nach dem Besuch des Gymnasiums in Koblenz, Malmedy und Andernach (Reifeprüfung 1905) begann der Abiturient das Studium der katholischen Philosophie in Bonn. Noch im Herbst des gleichen Jahres, an Mariä Geburt (8. September), wurde er unter dem Namen Odo durch Abt Fidelis von Stotzingen in das Noviziat der Benediktinerabtei Maria Laach aufgenommen. Die Profeß legte Odo Casel am Matthiasfest (24. 2.) 1907 ab. Nach den üblichen philosophischen und theologischen Studien in der Heimatabtei und an der Benediktinerhochschule San Anselmo in Rom erteilte ihm Bischof Michael Felix Korum am 17. September 1911 in Maria Laach die Priesterweihe. Das anschließend in Rom fortgesetzte Studium schloß Odo Casel 1913 ab mit der Promotion zum Doktor der Theologie.² In Bonn folgte nun eine Spezialisierung im Fach „Klassische Philologie (1913 – 1918), die zum Erwerb des Doktorgrades der Philosophie führte.³ Seit 1922 wirkte Odo Casel bis zu seinem Tod in der Osternacht (28. 3.) 1948 als Spiritual der Benediktinerinnenabtei der Ewigen Anbetung in Herstelle (Weser).⁴

Erst durch einen kürzlich von P. Angelus A. Häußling OSB besorgten Nachtrag⁵ zu der 1967 von O. D. Santagada veröffentlichten Odo-Casel-Bibliographie⁶ ist ans Licht gekommen, daß Casel (wie auch andere seiner Laacher Mitbrüder) über mehrere Jahre hin als Rezensent am „Pastor Bonus“ (Pb), dem Vorgänger-Organ der TThZ, mitgearbeitet hat. Insgesamt ist der Laacher Mönch mit zehn Beiträgen von unterschiedlichem Umfang und Gewicht vertreten. Mit einer Ausnahme erschienen seine Rezensionen während des Bonner Promotionsstudiums (1913 – 1918), das im wesentlichen zusammenfiel mit den Jahren des Ersten Weltkriegs.

Wer bedenkt, daß Odo Casel sich vor allem als Liturgie-Theologe in der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts einen Namen gemacht hat, wundert sich

¹ Die Reihe der Gedenkveranstaltungen wurde eröffnet durch ein vom 17. bis 19. Februar durchgeführtes wissenschaftliches Odo-Casel-Kolloquium in der Abtei Maria Laach; vgl. dazu unseren Bericht in: Gottesdienst 20 (1986) 44 f.

² Die Dissertation trägt den Titel: „Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr“; sie erschien in der Zeitschrift: Der Katholik 4 (1914) 153 – 176, 243 – 263, 331 – 355, 414 – 436.

³ Die Arbeit mit dem Titel: „De philosophorum graecorum silentio mystico“ erschien 1919 im Druck (RVV 16, 2, Gießen); Nachdruck 1967.

⁴ C. BAMBERG OSB, Leben aus dem Pneuma. Zu Odo Casels Spiritualität anlässlich seines 100. Geburtstages: LJ 36 (1986) 67 – 74.

⁵ ALw 28 (1986) 26 – 42.

⁶ OSVALDO D. SANTAGADA, Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliographia generale . . . : ALw 10 (1967) 7 – 77.

zunächst, daß Casels vorrangiges Interesse in jenen Jahren nicht eigentlich liturgischen Fragen galt. Nur eine Besprechung gehört direkt in den liturgiewissenschaftlichen Bereich: die mit Lob nicht geizende Rezension der von dem Protestanten Friedrich Wolters besorgten Übertragung lateinischer Hymnen und Sequenzen.⁷ Freilich lassen schon die ersten Sätze dieser Besprechung das besondere Interesse des späteren Mystagogen und Mysterientheologen am Gottesdienst der Kirche erkennen. Es sei merkwürdig – so Casel –, daß erst Außenstehende uns Katholiken die Augen öffnen müßten für die verborgenen Schätze im Leben der Kirche. Es liege wohl daran, daß wir die Liturgie, „dies herrliche Gewand der Kirche, das uns von ihrer inneren Schönheit erzählt“, zu wenig beachtet und studierten. Die Hymnendichtung sei ohne den Quellgrund der Liturgie nicht denkbar; ihre besten, bis auf Ambrosius hinaufreichenden Schöpfungen seien herausgewachsen aus der Feier der Festgeheimnisse und der Tagzeiten. Der Rezensent bescheinigt dem Übersetzer, daß ihm wahrhaftig die nicht leichte Aufgabe, „die lateinischen Gesänge mit ihrer kurzen, prägnanten Form in unserer breiteren Sprache wiederzugeben, noch dazu im Versmaß des Originals . . . im großen und ganzen gut geglückt ist“. Die von Casel mit sicherem Stilgefühl erkannte Qualität von Wolters Übersetzung ist nach wie vor unbestritten und in vielen Stücken unübertroffen.

Die Mehrzahl von Casels Rezensionen befaßt sich mit patristischer Literatur. Er zeigt die 2. Auflage der von Hans Lietzmann besorgten Auswahl „der wichtigsten Texte für die Geschichte der Glaubensbekenntnisse“ an.⁸ Die „vortreffliche Studie“ von Michael Rackl, dem späteren Bischof von Eichstätt, über: „Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien“ (FThSt 14) erfährt eine zustimmende Würdigung, wobei der Rezensent neben der philologischen Akribie vor allem „die Wärme“ lobt, mit der der Verfasser sich seines Themas angenommen habe, und wodurch es ihm gelinge, „zur Begeisterung für die urchristliche Kirche hinzureißen“.⁹ Der Besprechung von Heinrich Dörgens Doppelwerk über die phönizische beziehungsweise griechische Religion in den Schriften des Eusebius von Cäsarea¹⁰ spürt man die im Bonner Promotionsstudium erworbene religionsgeschichtliche Kompetenz Odo Casels an. Daß er Platon und den Neuplatonismus gegen eine allzu eifertige negative Etikettierung energisch in Schutz nimmt, überrascht bei dem von der Geistigkeit der griechischen Väter so nachhaltig geprägten Vater der Mysterientheologie nicht.

Die patristischen Rezensionen lassen einen Schwerpunkt erkennen. Sie gelten in ihrer Mehrzahl Publikationen über Cyprianus' Auffassung vom Primat des römischen Bischofs. Das kritische Werk von Hugo Koch mit dem Titel: „Cyprian und der römische Primat“ habe – so Casel – in der katholischen Wissenschaft eine heilsame Gewissens-

⁷ F. WOLTERS, Hymnen und Sequenzen. Übertragungen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom 4. bis 15. Jahrhundert, Berlin 1914: Pb 26 (1913/14) 632.

⁸ Symbole der Alten Kirche. Ausgewählt von H. LIETZMANN, Bonn² 1914: Pb 28 (1916) 278.

⁹ Pb 29 (1916/17) 521 f.

¹⁰ H. DOERGENS, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik, Paderborn 1915: Pb 30 (1917/18) 188; ders., Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion, Paderborn 1922: Pb 35 (1922/23) 114 f.

erforschung ausgelöst. Casel bespricht kritisch drei literarische Reaktionen auf Kochs Cyprian-Buch. In der unglücklichen Antwort des Münchener Apologeten Anton Seitz¹¹ bemängelt er die allgegenwärtige „Tendenz, die Texte zu pressen und ihnen mit Gewalt Zugeständnisse zu entlocken“. Solcher Gewaltmittel bedürfe die katholische Wissenschaft nicht. Bemerkenswert, wenn man die diesbezügliche Klarstellung des Vaticanum II bedenkt, wie nachdrücklich Casel darauf hinweist, daß die Lehrmeinung, wonach die Bischöfe nur mittelbar von Christus, unmittelbar aber vom Papst, ihre Gewalt erhielten, sich auf den nordafrikanischen Märtyrerbischof nicht berufen kann. Noch stärker als bei Seitz tadelt Casel in der Streitschrift des Jesuiten Karl Alois Kneller¹² gravierende philologische Mängel im Umgang mit den Texten Cyprians. Positiv fällt dagegen seine Beurteilung der von Johann Ernst¹³ auf Kochs Kritik gegebenen Antwort aus: „überall vornehmer Ton, reife Überlegung, ruhige Abwägung, klare Darstellung“. Gleichsam als Ergebnis der Kontroverse faßt Casel zusammen: „Man darf bei Cyprian nicht die ganze Lehre vom Primat, wie sie jetzt in der Theologie gelehrt wird, und überhaupt nicht ein ausgesprochenes System suchen; aber hinter seinen Taten und Worten steht ein System, das in den Grundlinien der heutigen katholischen Lehre durchaus entspricht.“¹⁴

Der Vollständigkeit halber seien noch vier außerhalb der eigentlichen fachlichen Zuständigkeit Casels liegende „Gelegenheitsrezensionen“ erwähnt. Als erste im „Pastor Bonus“ publizierte Besprechung Odo Casels erschien 1913 eine mit erkennbarer Sympathie geschriebene Anzeige des als Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach“ veröffentlichten Briefwechsels zwischen Alban Stolz und den Schwestern Ringseis.¹⁵ 1914 stellte Casel das Heiligenbuch seines Beuroner Mitbruders P. Hildebrand Bihlmeyer vor¹⁶ und würdigte kurz eine Biographie des Begründers der Vinzenzvereine, Friedrich Ozanam.¹⁷ Etwa gleichzeitig entstand die Besprechung von Betrachtungen über die Spuren Gottes in der Schöpfung¹⁸, ein den durch und durch theozentrisch denkenden und für die transzendente Botschaft der Dinge äußerst empfänglichen Mönch besonders ansprechendes Thema.

Mit Odo Casel als Hauptherausgeber begann 1921 das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, das er als „sein“ Organ ausbaute. In dieser von Männern wie Romano Guardini und Anton Baumstark mitgetragenen, hochangesehenen Zeitschrift erschienen in der Folgezeit eine Vielzahl von Literaturberichten und ungezählte Besprechungen aus der Feder Odo Casels.

Prof. Dr. A. Heinz, Trier

¹¹ A. SEITZ, Cyprian und der römische Primat oder Urchristliche Primatsentwicklung und Kochs modernistisches Kirchenrecht, Regensburg 1911: Pb 26 (1913/14) 248 ff.

¹² K. A. KNELLER S.J., Der heilige Cyprian und das Kennzeichen der Kirche. Erg. H. zu den StML, Freiburg 1914: Pb 27 (1914/15) 507.

¹³ J. ERNST, Cyprian und das Papsttum, Mainz 1912: Pb 26 (1913/14) 312 ff.

¹⁴ Pb 26 (1913/14) 314.

¹⁵ Alban Stolz und die Schwestern Ringseis. Ein freundschaftlicher Federkrieg. Hrsg. von A. STOCKMANN, Freiburg/Br. 1912: Pb 25 (1913) 756 f.

¹⁶ Wahre Gottsucher. Worte und Werke der Heiligen, Freiburg/Br. 1913: Pb 26 (1913/14) 250 f.

¹⁷ H. AUER, Friedrich Ozanam, der Gründer des Vinzenzvereins. Ein Leben der Liebe, Freiburg/Br. 1913: Pb 26 (1913/14) 250.

¹⁸ J. RÜTHER, Auf Gottes Spuren. Ausgestattet und ill. von O. Gehring, Paderborn 1914: Pb 26 (1913/14) 632 f.

KNAURS GROSSER BIBELFÜHRER. Hrsg.: Redaktionsbüro Dr. Marianne Mehling. München: Droemer Knaur, 1985, 684 S. mit 400 Farbabbildungen und Karten, geb., 49,80 DM.

Die Autoren G. Bellinger, G. Eberts, R. Ludwig, B. Pollmann, H. Stadler, V. Wassermann und G. Wenz haben unter der redaktionellen Leitung des Büros Dr. Marianne Mehling (Garmisch-Partenkirchen) ein neues Bibellexikon für eine breite Leserschaft erarbeitet. Denn das durchgehend farbig illustrierte Nachschlagewerk wendet sich – laut Vorwort – „an Schüler und Lehrer ebenso wie an Kommunionkinder, Konfirmanden und die ganze Familie“. Daher bleibt die „Erörterung fachwissenschaftlicher Themenkomplexe, die nur für den Theologen von Interesse sind“, ausgeklammert. In 2 700 alphabetisch geordneten Stichwörtern sollen „alle wichtigen Personen, Orte, Sachthemen, Motive und Stoffe des Alten und Neuen Testaments eingehend behandelt“ werden (S. 5).

Dem Herausgeber und den Autoren wird man gerne bestätigen, daß sie Zielsetzung und Adressatenkreis ihres Projektes nicht aus dem Auge verloren haben. Das Bemühen um Verständlichkeit ist allorten zu spüren: Bibeltexte begegnen nicht nur als Verweise auf Belegstellen, sondern werden (in der Einheitsübersetzung) in einem für ein Lexikon ungewohnten Ausmaß wörtlich zitiert, wie z. B. die Artikel „Adam und Eva“ (S. 24) oder „Galaterbrief“ (S. 206) verdeutlichen mögen. Übersichten erleichtern es dem Leser, Aufbau und Inhalt biblischer Bücher zu erfassen (vgl. z. B. „Genesis“ S. 218 – 220 oder „Deuteronomium“ S. 140 – 143; man vermißt jedoch eine aufgeschlüsselte Gliederung etwa des Ijobbuches oder des Amosbuches). Neben dem in gemeinverständlicher Sprache und in kluger didaktischer Reduktion dargebotenen bibelkundlichen Wissen stellt das Werk eine große Anzahl bildlicher Darstellungen bereit: Buchmalereien, Gemälde, Skulpturen und Reliefs, die sich auf biblische Gestalten und Ereignisse stützen, sind in guter Qualität reproduziert. Immer wieder beziehen auch die Artikel die Ausgestaltung biblischer Themen in der abendländischen Kunst mit ein, so z. B. „Adam und Eva“ (S. 25 – 27) oder die Opferung des Isaak (S. 318 f.). Dem Verlag ist für die gediegene Ausstattung und die maßvolle Preisgestaltung zu danken.

Bei der Vielzahl der Stichwörter kann es nicht verwundern, daß manche Versprechen des Vorwortes nicht zur vollen Zufriedenheit eingelöst werden. Wenn z. B. das „Pascha“ S. 530 mit ganzen zwei Zeilen abgetan wird, so scheinen doch zumindest nicht „alle wichtigen . . . Sachthemen . . . eingehend behandelt“ zu sein! Überhaupt unterscheiden sich die einzelnen (generell nicht namentlich gezeichneten) Artikel in Anlage und Informationswert beträchtlich voneinander: Die Ausführungen zu Abraham (S. 17 – 19) oder zu Nabet (S. 320 und 503) z. B. beschränken sich im wesentlichen auf eine Wiedergabe der biblischen Nachrichten; exegetische und rechtsgeschichtliche Forschung findet für 1 Kön 21 keinen Widerhall. Ganz anders z. B. geht die gegenwärtige Forschungslage in den Artikel über den Pentateuch (S. 535 – 537) ein.

Deutliche Mängel treten – trotz gegenteiliger Beteuerung im Vorwort – in der Einbeziehung von Erkenntnissen der biblischen Archäologie zutage. Man prüfe einmal – um nur solche Orte aufzuführen, die heute von so vielen Bibellesern aufgesucht werden – die Ausführungen zu Kafarnaum (S. 393 f.), Cäsarea (S. 121), Tel Dan/Lajisch (S. 126/432). Sie enthalten keinerlei Information über die doch wahrlich eindrucksvollen und aufschlußreichen Ausgrabungen! Die dem Buch beigegebenen diesbezüglichen Skizzen und Pläne lassen sich nahezu an den Fingern einer Hand abzählen! (Dabei ist in der Legende zur Abbildung S. 560 ein schwerwiegender Irrtum unterlaufen; ein Druckfehler liegt vermutlich in der Legende zur Abbildung S. 98 vor.) Gerade in dieser Hinsicht könnte ein „modernes Bibellexikon“, das KNAURS GROSSER BIBELFÜHRER in seinem Vorwort zu sein beansprucht, mehr leisten.

R. Bohlen, Trier

FISCHER, Balthasar: Dich will ich suchen von Tag zu Tag. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches. Freiburg: Herder-Verlag 1985, 144 S., geb., 15,80 DM.

Nicht nur für den von Amts wegen zum Breviergebet verpflichteten Klerus, sondern auch für alle Besitzer und Beter des Kleinen Stundenbuches hat der bekannte Trierer Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer aus den Psalmen des Morgen- und Abendlobes, die der Vierwochenpsalter des Stundenbuches hier vorsieht, zentrale Aussagen für jeden Tag ausgewählt und dazu Kurzmeditationen mit einer abschließenden Oratio verfaßt; diese Kurzmeditationen stellen nach der Absicht des Verfassers den Versuch dar, jeweils von einem sorgfältig ausgewählten Motiv ausgehend in die Tiefe des christlichen Psalmengebets zu führen. Von der Besonderheit dieses christlichen Psalmengebets handelt dann auch die ausführliche Einleitung, in der Fischer mit Berufung auf die altkirchliche Tradition den Erfüllungssinn darlegt, mit dem die Väterzeit den Psalter im Licht des Christusereignisses gelesen und gebetet hat.

Auch wer sich der historisch-kritischen Methode in der Psalmenexegese verpflichtet weiß, wird die im Erfüllungssinn geschriebene Auslegung Fischers als eine sowohl theologisch wie auch spirituell nicht nur in sich wertvolle, sondern auch im Hinblick auf die Bedeutung des Psalters als Gebetbuch der Kirche notwendige Ergänzung der in der alttestamentlichen Wissenschaft üblichen Psalmenauslegung begrüßen. Fischer hat jedenfalls mit diesem Buch allen am Psalter interessierten gläubigen Christen eine hervorragende Gebetshilfe geschenkt, der man weiteste Verbreitung wünscht.

E. Haag, Trier

GENN, Felix: Trinität und Amt nach Augustinus. Sammlung Horizonte Neue Folge 23. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1986. 328 Seiten. Geb. 47,- DM.

Vf. hat sich für seine Doktor-Dissertation anregen lassen durch den Hinweis Ratzingers auf den Zusammenhang von Trinitätslehre und Amtstheologie bei Augustinus und durch den von Greshake unternommenen Versuch, ein trinitarisches Amtsverständnis zu entwickeln. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird ein Forschungsbericht geboten. Es werden Veröffentlichungen zum Amtsverständnis, zur Ekklesiologie und zur Sakramententheologie Augustins berücksichtigt. Die Vorstellung Augustins vom kirchlichen Amt wurde meist mit dem Begriff „Dienst“ umschrieben. Aber damit sind noch nicht alle Dimensionen seines Amtsverständnisses ausgedrückt. Der zweite Teil der Arbeit trägt die Überschrift: Amt als Beziehung. Hier wird zunächst der Zusammenhang von Trinitätslehre und Amtstheologie bei Augustinus aufgezeigt. Dann werden verschiedene Bezeichnungen des Amtes als Aussagen von Beziehungen untersucht: „Diener“, Hirt in Christus, dem Hirten, „doctor“ und „condiscipulus“ unter dem einen „magister“, Bischof und Mitchrist. Das entscheidende Ergebnis lautet: Das kirchliche Amt ist Beziehung zu Christus und dem dreifaltigen Gott sowie zur Kirche. Im dritten Teil der Arbeit geht es um das Amt als Repräsentanz (ein nicht-augustinisches Wort) Christi und der Kirche. Es wird gezeigt, wie sich für den kirchlichen Amtsträger sein Stehen im Leib Christi konkret, in den Aufgaben und Haltungen, darstellt. Zuerst wird das Amt in seinem Bezug zu Christus erörtert und dabei der Dienst der Verkündigung, der Dienst an den Sakramenten, das Verhältnis von Amt und Eucharistie und der Dienst des Weidens als Ausdruck der Liebe zu Christus und der Gegenwart der Liebe Christi herausgestellt. Dann wird das Amt in seinem Bezug zur communio der Kirche beleuchtet. Es wird die Beziehung von Amtsträger und Heiligem Geist behandelt (dabei auch in einem Exkurs die geistliche Mutterschaft des Amtes als Bild für die Repräsentanz der Kirche) und vor allem der Dienst und die Stellung des Amtes im Werk der Sündenvergebung. In diesem dritten Teil der Arbeit wird deutlich: die Amtsträger repräsentieren Christus und die Kirche. Christus ist in ihnen, und sie sind in ihm. Die Kirche ist in ihnen gegenwärtig und handelt in ihnen. Die Christusrepräsentanz wird im Bild vom geistlichen Vater betont und die Repräsentanz der Kirche im Bilde der Mutter. Die Arbeit ist gut lesbar und übersichtlich gegliedert. Sie verrät nicht nur Fleiß, sondern auch Mut zum Urteil und zur Stellungnahme. Sie ist theologiegeschichtlich bedeutsam, aber auch aktuell-katholisch und ökumenisch. Sie wehrt sich im katholischen Raum gegen ein rein funktionales Amtsverständnis. Sie bietet wertvolle Hilfen im ökumenischen Gespräch, z. B. mit den Ausführungen über den Zusammenhang von äußerem Dienst und innerer Wirkkraft Gottes und über die Unterscheidung von „potestas“, die nur Christus zukommt, und „ministerium“, das das kirchliche Amt kennzeichnet. Den Namen F. Genn wird man sich merken müssen. H. Schützeichel, Trier

RUSTER, Thomas: Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs. – Frankfurt, Bern, New York: Peter Lang-Verlag 1983 (Disputationes Theologicae 14). 340 S. Kart. 24, – sfr.

Die Grundsatz-Diskussion um die philosophische Hermeneutik und ihre theologische Relevanz hatte ihren Höhepunkt Ende der siebziger Jahre erreicht; dabei wurden mehr Aporien als konkrete Lösungen sichtbar. Daß die einschlägigen „theologischen Disputationen“ nicht zum Stillstand gekommen sind, verdanken wir u. a. dem Bonner Dogmatiker H. Jorissen, aus dessen Schule auch die hier anzuzeigende Arbeit hervorgegangen ist. Die Methode dieser Diss. entspricht der Diskussionslage: Im „stets auf Verstehen gerichteten Mitvollzug des Werkes zweier Theologen“ (E. Biser und E. Fuchs; vgl. Vorwort; 21–23; 276¹⁹⁵) soll ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis erarbeitet werden, der darauf hinzielt, das Verstehen des Glaubens als „sakramentales Verstehen“ auszuweisen. R.s Darlegung besticht durch ihre übersichtliche Gliederung und die ausdrückliche Reflexion der Arbeitsschritte (vgl. 70, 108, 110, 140, 186, 226 f., 235 f.). Der unaufdringlichen Art des Verf.s entspricht es, daß er kenntnisreiche und problembewußte Auseinandersetzungen mit weiteren Autoren z. T. in den Anmerkungen führt (z. B. 301³³). Immer wieder wird er im Vorwort auch namhaft gemachte Entdeckungszusammenhang des Autors (das konkrete Gemeindeleben mit seiner Erfahrung der Einheit von Wort und Sakrament) sichtbar; der einschlägigen dogmatischen Diskussion zur Wirksamkeit des Wortes Gottes wie zum Verhältnis von Wort und Sakrament werden hilfreiche Anstöße zugespielt (vgl. bes. 189–194; 287¹⁴⁷; 309¹¹ sowie das letzte Kapitel im ganzen).

Wenn hier in fundamentaltheologischer Hinsicht einige Fragen angemeldet werden, so nicht in der Absicht, die Leistung des Verf.s zu schmälern, sondern im Sinne einer Weiterführung des Gesprächs, das der Autor im Blick auf den Rezensenten selbst eröffnet hat (vgl. 17 f. 109). Der eingeschlagene methodische Weg („Hermeneutik im Vollzug“) verführt mit seiner empathischen Einstellung zu einer starken Identifizierung mit den untersuchten Autoren (vgl. den etwas euphorischen Schlußsatz 261). Wer den „schwachen Punkt der Neukonzeption Bisers“ (17 f.) erkannt hat, kann doch kaum zugleich einem „Mißverständnis“ (18) erlegen sein? In der Auseinandersetzung mit Biser geht es nicht um die Alternative „Sachkriterium versus Selbstausweis des Glaubens“, sondern um das angemessene „Sach“-Kriterium eines fundamentaltheologischen Aufweises der Vernünftigkeit des christlichen Glaubensvollzugs. Damit ist keinesweg angezielt, den „universalen Anspruch in einem allumfassenden System zu manifestieren, in dem alles begriffen und begrifflich über alles verfügt ist“ (209). Eine Auseinandersetzung mit Gadamer muß sich auch nicht vornehmen, dessen universalhermeneutischen Überlegungen „in die Theologie einzugliedern“; sie wird vielmehr darauf insistieren, Kriterien zur Beurteilung konkreter Traditionen namhaft zu machen. Das hat mit einer „petitio principii“ (109 im Anschluß an Stobbe) nichts zu tun, wenn auch diese Einstellung so lange postulatorisch bleibt, als sie sich nicht in konkreter Durchführung bewährt hat. Dieses Anliegen teile ich mit dem Verf. (vgl. 67–69 mit 277²²¹), der in entscheidenden Passagen (vgl. etwa 180–182) selbst eher dogmatisch – nämlich von einer Wort-Logos-Theologie aus – statt fundamentaltheologisch vom „historischen“ Jesus her argumentiert. „Orientierung an Jesu Person und Handeln“ (184 f.) – darin liegt tatsächlich die Aufgabe einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, auch wenn die optimistische Einschätzung, daß „sich der Konflikt zwischen dem Handeln des Menschen und dem Handeln Gottes ganz einfach (!) in der Orientierung an der Person Jesu (löst)“ (184), nicht „einfach“ geteilt werden kann. – Eine solide, sympathische Studie, die zu weiterer Diskussion reizt!

Bernd Jochen Hilberath, Mainz

ULRICH, Anna: Kain und Abel in der Kunst – Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte. Bamberg 1981. Als Manuskript gedruckt. 301 S., 291 Abb. 36, – DM. Auslieferung: Christliches Bildungswerk „Die Hegge“, 3533 Willebadessen.

Dieses Werk, unter dem Titel: „Kain und Abel in der Kunst des christlichen Altertums und Mittelalters unter dem Aspekt der biblischen Auslegungsgeschichte“ im WS 1979/80 als Dissertation von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität in Bamberg angenommen, ist gegliedert in: Einleitung (Die Fragestellung, Anlage der Arbeit), Untersuchungen (Kain und Abel in der

Sarkophagkunst der christlichen Antike, die Kain-und-Abel-Erzählung in frühen Bibelillustrationen, Einzelmotive, Kain und Abel in umfassenden Bedeutungszusammenhängen), Zusammenfassende Auswertung (Abels Gabe: Das Lamm, Abel, der Gerechte, Abel als Vorbild Christi, Kain und Abel: Der Mensch), Anhang, Tafeln. – Bemerkenswert heißt es in der Einleitung: „Die Künstler, deren Werke beispielhaft diesen Untersuchungen zugrunde liegen, folgten nicht nur mit ihren spezifischen Mitteln erzählend dem biblischen Text, sondern sie versuchten, durch das Medium der bildenden Kunst die in der Heiligen Schrift überlieferte Geschichte von Kain und Abel zu interpretieren. Obwohl das Judentum gewisse Restriktionen gegenüber bildlichen Darstellungen wahrte und auch die Kirche lange Zeit unter dem Bann des Bilderverbotes stand, zeigen doch die biblischen Schriften eine von Bildvorstellungen gesättigte Sprache, welche auf die Künstler inspirierend wirkte. Diese Arbeit will versuchen, umgekehrt durch die Betrachtung der Kunstwerke einen Zugang zum Schriftverständnis der alten und mittelalterlichen Kirche erschließen zu helfen. Die Aussagen der Väterkommentare zur Erzählung von Kain und Abel und die Interpretationen christlicher Künstler gehen weit über das hinaus, was heutige Exegeten zur Auslegung von Gen 4 glauben, verantwortlich sagen zu können. Diese Arbeit versucht, mit einigen Beobachtungen an Werken christlicher Kunst dazu beizutragen, daß Bedenkenswertes aus der Tradition erneut in den Blick gerückt wird. Natürlich finden sich in der Väterexegese auch Beispiele willkürlicher Auslegung, die zwar zeitgeschichtlich zu verstehen, doch theologisch nicht zu rechtfertigen sind. Andererseits kann man den Eindruck gewinnen, daß die Väter – ebenso wie die Künstler – noch einen vergleichsweise unmittelbaren Zugang hatten zur Bildhaftigkeit der biblischen Sprache und ein Organ für das, was als Emotionsfeld eines Wortes oder einer Wortverbindung über die gewußte Aussage hinausstrahlt. Dies wäre insofern nicht erstaunlich, als sie ja den biblischen Autoren näher standen als wir, schon dadurch, daß sie dasselbe Weltbild besaßen wie diese, während wir heute . . . nicht etwa ein anderes, sondern kein Weltbild mehr haben“ (S. 7–8). – Entscheidend für die Sicht dieser beiden Personen ist es, daß, im Gegensatz zu heutiger Exegese nicht Kain, sondern Abel im Zentrum steht. – Ulrich sagt: „Die patristische Auslegung dagegen ist fasziniert von der Gestalt Abels, der . . . das Lamm darbringt, dem homo religiosus, der selbst als schuldloses Lamm getötet wird – dessen Blut sühnt: Vorbild des Blutes Christi, Hinweis auf die Eucharistie – der als Erster den Tod durchschreitet und zur Auferstehung gelangt, Typos des Neuen Gottesvolkes. Der Bibelleser aber muß sich – dem Menschenbild der Alten gemäß – mit jedem der Brüder identifizieren. Kain und Abel, Selbsthingabe und Besitzenwollen, Glaube und Unglaube: beides ist der Mensch“ (S. 222–223). – Weiter führt Ulrich aus: „In der patristischen Auslegung endlich kommt wiederum eine neue Dimension hinzu, die heilsökonomische, in welcher Christus die geheime Mitte aller Geschichte ist. Das Brüderpaar verkörpert jetzt den Menschen, der in die Entscheidung gerufen ist, sich dem Heil in Jesus Christus zu öffnen oder sich zu verschließen. Kain schaut nicht auf zum Herrn – er wendet sich ab, er senkt sein Angesicht und sein Blick wird finster. So zeichnen ihn die Künstler als Bild des Menschen, der Gottes liebend-mahnendes Wort ausschlägt. Abel, als der Glaubende, Gehorchende, sich selbst Opfernde, entscheidet sich für Christus. So wird Abels Blut transparent auf den Tod Jesu Christi hin. Kain und Abel zeigen, daß der Mensch unterschiedlich auf den Anruf Gottes antworten kann: gläubig und ungläubig . . . Aber auch von Kain wird nicht gesagt, daß er endgültig verstoßen sei. Die Kirchenväter betonen mit Nachdruck, daß die Langmut Gottes Kain Raum zur Umkehr schenkt, und die Künstler zeichnen das Bild des grübelnden und zweifelnden Kain. So kommt es zu einer Aussage, die alle mythologischen Motive übersteigt. Kain und Abel werden zu Symbolfiguren des Alten und Neuen Bundes. Kain symbolisiert die erlösungsbedürftige, Abel die erlöste Menschheit. Das Brüderpaar stellt dar, wie beide Seiten auf Gott und aufeinander bezogen sind, im Unheil wie im Heil. Für die altkirchliche Malerei wie Theologie ist unsere Erzählung also weit mehr als bloßer Geschichtsbericht oder ätiologische Sage. In ihr vergegenwärtigt sich die Botschaft Gottes, der das Heil aller Menschen will, eine Botschaft, die den Leser und Hörer der Bibel je in seiner Zeit vor die Wahl stellt zwischen Glauben und Unglauben, Leben und Tod“ (S. 231–232). – Schließlich endet Ulrich mit der Beobachtung: „Von hier aus fällt auch ein Licht auf die These, daß man bei der frühchristlichen Kunst narrative von symbolischen Ausdrucksformen scheidet kann, wobei im allgemeinen die Miniaturen zu narrativen, Katakombenmalerei und Sarkophagplastik zur symbolischen Kunst gerechnet werden. Als erzählend im Sinne einer reinen Illustration . . . ist keiner der alten Bibelzyklen zu verstehen, wie die Untersuchungen der Kain-Abel-Bilder gezeigt haben. Symbolisch oder narrativ, das ist eine falsche Alternative. Denn wie die biblische narratio . . . zugleich interpretatio ist, so ist auch die christliche Kunst von ihren Anfängen an eine deutende, mehr noch: eine verkündende“ (S. 232).

E. Sauser, Trier

Das vom Bischöflichen Generalvikariat Trier herausgegebene Werk bringt zunächst drei Artikel, die sich Farbtafeln und Katalog anschließen. – Die Artikel umfassen die Themen: Trierische Kirchenschätze im Säkularisationsjahrzehnt und danach (Hans-Wolfgang Kuhn), Goldschmiede des 19. und 20. Jahrhunderts in Trier (Anne-Marie Zander), Gesamtkunstwerk. Liturgie und Gral. Zur Kulturgeschichte der Liturgie und des liturgischen Geräts um die Jahrhundertwende (Hans-Berthold Busse). – Von ikonographisch besonderem Interesse erscheint das von Busse angesprochene Gralsthema. Er sagt unter anderem dazu: „Zur Jahrhundertwende war der Gral ein Symbol, nicht einmal ein ausschließlich christliches Symbol, in dem verschiedene Ideen und Ideale der Zeit derart fokussierten, daß der Gral für manche fast zu dem wurde, was die ‚Blaue Blume‘ für die Frühromantik war . . . Die Ideen und Ideale, die da fokussierten, seien hier kurz benannt und im folgenden Abschnitt noch ein wenig erläutert: Das Thema Erlösung, die Abwendung von den Idealen der Aufklärung, die Esoterik, die Exklusivität einer Gruppe, das Sendungsbewußtsein – alles dies fand im Gralsthema symbolischen Ausdruck“ (S. 54). E. Sauser, Trier

PFISTER, PETER – RAMISCH, HANS: Die Frauenkirche in München – Geschichte, Baugeschichte und Ausstattung. München: Erich Wewel Verlag 1984. 272 S., zahlreiche Farbt. u. Abb. 58, – DM.

In einem ersten Teil wird die Geschichte der Frauenkirche im Überblick dargestellt, in einem zweiten Teil erscheinen Baugeschichte und Ausstattung, der dritte Teil bringt Bildtafeln und Erläuterungen. Im vierten Teil findet sich der Anhang. Er umfaßt ein Literatur-, Personen- und Ortsverzeichnis. Daran schließen sich ein Verzeichnis der Abbildungen und ein Bildnachweis. – Von ikonographisch besonderem Interesse erscheint der zweite Teil über Baugeschichte und Ausstattung. Treffend heißt es über diesen Abschnitt: „Der bau- und kunstgeschichtliche Teil handelt über die erste Frauenkirche im 13. Jahrhundert und den Neubau in der Gotik, stellt die Ausstattungsgegenstände der verschiedenen Kunstepochen vor und setzt neue Akzente im Verständnis der künstlerischen Konzeption des Domes: der Schmerzensmann und Maria als Zentralthema“ (S. 7). – Von den Darstellungen des Schmerzensmannes ist besonders nennenswert die aus der Frühzeit des 14. Jahrhunderts (S. 55). Dazu kommen für die Zeit um 1400 eine Verkündigungsgruppe und ein Vesperbild. Dazu kommen aus der Zeit der ersten Frauenkirche noch die Steinfiguren einer „Schönen Madonna“ und eines Schmerzensmannes vom Beginn des 15. Jahrhunderts (S. 55). Von hohem Interesse ist weiter die Komposition des „Fünf-Freuden-Mariä-Fensters“ um 1430 (S. 57). – Von hohem Rang in der Art der Kennzeichnung erscheint die Umschreibung der neuen Frauenkirche aus den Jahren 1468 bis um 1525: „Als mächtiger, kristallflächiger Körper, wie aus vorgesetzten und zurückliegenden Teilflächen gefügt, steht die Frauenkirche im Stadtbild . . . Der Bau hat wenig plastisches oder gliederhaftes Detail: ein paar schlichte Portalumrahmungen und kleine Blendbogenfriese aus Ziegeln. Es dominieren die großen, vornehm proportionierten Ziegelsichtflächen, aus deren symmetrischer und parataktischer Wiederholung das Ganze sich aufbaut. Es ist eine Baukunst, die die größtmögliche ästhetische Annäherung an einen gewachsenen Kristall oder geschliffenen Stein versucht. Darin steht die Frauenkirche in München über allen zeitgenössischen Bauten. In ihr ist jener Aspekt der mittelalterlichen Baukunst, der das Kristallin-Edelsteinhafte der Vision des himmlischen Jerusalem sichtbar machen will, als das nach den Weiheworten jede Kirche abbildlich und essentiell gilt, am stärksten herausgearbeitet und in reale Baukunst übersetzt. Allein dies stellt gegenüber der gleichzeitigen Kirchenbaukunst . . . eine einzigartige Konzeption dar, die auch gleich mit letzter Konsequenz durchgebildet ist. Noch klarer wird dieses Konzept, wenn man den Raum betritt“ (S. 60). – Nochmals: „Wesentliche Strukturelemente des Baues sind kristallin-flächige Brechung und raumübergreifende Formverschränkung. Es fehlt dem Konzept das bei anderen gleichzeitigen Kirchenbauten übliche Gliederhafte, Plastische . . . Die Frauenkirche Meister Jörgs ist der Bau eines Spätstils. Er hat keine Nachfolge gefunden“ (S. 62 – 64). E. Sauser Trier

GRIMME, Ernst Günther: Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen. Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1984. 120 Seiten, davon 36 Farbtafeln, fotografiert von Ann Münchow, und 22 Schwarzweißabbildungen. Ln. 78,- DM.

Dieses wahrhaft „königliche oder kaiserliche Buch“ (S. 6) entstand um 990 auf der Reichenau, wobei die Gestalt des Mönches Liuthar dabei eine hervorragende Rolle spielt. – Die Bearbeitung erfolgt durch die Abschnitte: Das Evangeliar; die Farbseiten des Evangeliiars; Gesamtbetrachtung. – Treffend kennzeichnet Grimme in der Einleitung dieses Werk: „Die Pracht seiner Bildseiten, die feierliche Schönheit seiner Schrift, vor allem jedoch die von der Verherrlichung des Herrschertums als eines Amtes von Gottes Gnaden zeugende Miniatur der Apotheose Ottos geben dem Codex den Rang einer Insignie. Der Ort, für den sie bestimmt war, ist durch ihre Gegenwart geheiligt und verleiht ihm die ständige Praesentia des Herrschers, der in dem Blatt mit der Apotheose als christusähnlich dargestellt wird und seine Regentschaft im Zeichen des von ihm gehüteten und verbreiteten Evangeliums ausübt“ (S. 6). – Nicht minder bedeutsam erscheinen die folgenden Worte: „Die Bilder dieses Buches sind keine einfach zu verstehenden Textillustrationen. Sie zehren noch vom nie versiegenden Schatz spätantiker weströmischer Kunst. Gleichermassen fließt auch die Geistigkeit mittelbyzantinischer Malerei in ihre Schöpfungen mit ein. Vorlagen aus karolingischer Zeit stehen ihnen in reichem Maße zur Verfügung . . . So wichtig solche Untersuchungen sind, entscheidender ist die Frage nach dem Neuen, das, aus den Quellen der Tradition gespeist, entsteht und den ersten Höhepunkt der deutschen mittelalterlichen Kunst heraufführt. Körperliches wird aufgezehrt, Gewänder werden nicht mehr von organischem Leben bewegt, antike Handlung erstarrt zum mittelalterlichen Sinnbild. Das Endliche weitet sich ins Unendliche . . . es kündigt das kleine Bild von größerem Wesen. . . . In diesem Kontext ist der Aachener Otto-Kodex zu sehen. Der goldene Grund, den er in seinen Bildern erstmals in der abendländischen Kunst verwendet, ist ein Abglanz des Ewigen, vor dem die Kategorien des Zeitlichen versagen. Das göttliche Wort tritt an seine Stelle. Es wird anschaulich in den Initialseiten zu Beginn der Evangelientexte. Solche neue Sinngewandlung künstlerischer Darstellung erfüllt sich nicht in einem Werk. Den Weg dorthin markieren Bücher nach Art des Trierer Egbert-Kodex und des Aachener Ottonenevangeliiars. Liuthar . . . sah das Gelobte Land zum Greifen nahe, betreten haben es erst die Maler des unmittelbar nachfolgenden Münchener Evangeliiars Ottos III. und des Perikopenbuches Heinrichs II.“ (S. 6).

E. Sausser, Trier

COWEN, Panton: Die Rosenfenster der gotischen Kathedralen. Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1984. 2. Auflage. Aus dem Englischen übersetzt von Ingeborg Schmid. 144 Seiten mit 141 Abb., davon 59 in Farbe. Geb. 39,50 DM.

Das Werk gliedert sich in die Abschnitte: Licht in die Finsternis; die Entwicklung; die Bedeutung; göttliche Geometrie. – Daran schließen sich ein Quellennachweis, weitere Literatur und ein Stichwortverzeichnis. – Es seien hier „nur“ einige sehr bezeichnende Aussagen über die Symbolik der Rosenfenster wiedergegeben – sie dienen dazu, die ganze Fülle ähnlicher Deutungen in diesem Buch zu erahnen. – So heißt es zu Beginn: „In den Rosenfenstern aber scheinen Dimension und Maß zu verschwinden, es scheint, als ob sie unendlich groß oder unendlich klein sein könnten. Sie stellen die ewige Wahrheit dar: den Logos, das Wort selbst. Im Christentum ist Christus der Logos. Er kommt in der Mitte jeder der drei Rosen zu Chartres vor, von denen jede seine dreifache Natur darstellt: Das Kind im Norden, den Auferstandenen im Süden, den Richter im Westen. Jede dieser Richtungen innerhalb des Gebäudes symbolisiert eine Zeit: der Norden die Vergangenheit (das Alte Testament), der Süden die Gegenwart (das Neue Testament) und der Westen die Zukunft (das Jüngste Gericht und die Schaffung des Neuen Jerusalems)“ (S. 10). – Die Übersetzung „Natur“ erscheint unglücklich. Sie wäre eher mit Erscheinungsweise wiederzugeben. – Zugleich birgt das Rosenfenster auch eine symbolische Aussage über den Menschen. Denn: „Das Rosenfenster symbolisiert des Menschen höchste Sehnsüchte: Gottes Ordnung zu erkennen, eins mit ihm zu sein und schließlich Mitschöpfer mit ihm zu werden“ (S. 10). Intensiviert wird diese Andeutung durch die ausführlichere Feststellung: „Die ausstrahlende Form und das Muster der meisten Rosenfenster zeigen symbolisch die vielen Pfade zu dem einen Zentrum: sie entsprechen den vielen Wegen, die zum eigentlichen Selbst im Zentrum der Seele führen. Diese Reise ist die Sehnsucht des Mystikers: Dem Unendlichen im Zustand der Unschuld mit dem wahren Selbst zu begegnen. Dies ist kein passiver Prozeß, da jeder Schritt, der innerlich getan wird, bezahlt werden muß durch irgendeine

Tat in der äußeren Welt, gefolgt von einer weiteren Zeit des Nachdenkens und einer weiteren Tätigkeit und so fort, wie Ausatmen und Einatmen, Gegensätze müssen in Einklang gebracht werden . . . Das Gegenstück zu Tao ist in der christlichen Lehre der Weg, mustergültig dargestellt durch Christus im Mittelpunkt des Rosenfensters, in der Mitte zwischen Himmel und Hölle“ (S. 11 – 12). – Im Hinblick auf Chartres sagt der Verf.: „Die christliche Verkörperung des Ideals göttlicher Liebe ist die Jungfrau Maria. Als Mutter Gottes wird sie zu Unserer Lieben Frau von Christi Kirche. Ihr sind die meisten großen französischen Kathedralen gewidmet. Wie einst die Rose die Blume der Aphrodite war, wird sie auch die Blume Marias. Die Rose ist ein Symbol der Liebe und der Vereinigung – übertragen auf das Rosenfenster stellt sie die Liebe des Schöpfers dar. Es ist sowohl eine Schau der Welt und des Kosmos als auch durch die Mandala-Rose ein Symbol der Ganzheit, die der Welt auferlegt ist“ (S. 15). – Von besonderem Reichtum symbolischer Feststellungen ist der Abschnitt über „Die Bedeutung“. – Stichworte wie: „Läuterung – Weisheit“, „Erleuchtung – Wissen“, „Vereinigung – Liebe“ sind nur kurze Hinweise für tiefe Beziehungen, die hier vor Augen gestellt werden. – Kurz: Das ganze Buch ist eine einzige Ausfaltung der Aussage: „In der Rose, und besonders im-Rosenfenster, gibt es eine Menge Symbolik, die so einfach oder so vielgestaltig ist, wie jeder es sehen will. Wie die Blume, die Buddha als die Summe seiner Predigten hochhielt, ist das Rosenfenster selbst schon ein Symbol, kraft seiner Form, und stellt zur selben Zeit andere Symbole dar – indem es den Menschen eine Form zeigt und sie dazu auffordert, etwas anderes darin zu erkennen. Sowohl das Bild als sein Gehalt wirken zusammen, um als eine Brücke zum tieferen Verständnis zu dienen – sie befähigen uns, auf einen Blick etwas zu sehen, was mit Worten zu erklären weit mehr Zeit erfordern würde“ (S. 81). E. Sauser, Trier

GORITSCHewa Tatjana: Von Gott zu reden ist gefährlich. – Meine Erfahrungen im Osten und im Westen. Aus dem Russischen von Birgit Butz. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1984. 127 S., 14,80 DM.

Vorliegendes Buch ist Geschichte und Bekenntnis zugleich: Geschichte, denn hier wird Glaube vorgestellt, wie er heute in Rußland lebt und zugleich neu ersteht – Bekenntnis, denn die Verf. stellt in der Schilderung dieser gegenwärtigen Geschichte ihre eigene Glaubensgeschichte, ihren persönlichen Glaubensanfang dar. – Besonders eindrucksvoll schildert sie das Phänomen der Neubekehrten unter dem Stichwort: „Die Steine haben angefangen zu sprechen.“ Es heißt hier: „Die russische Kirche zieht heute, obwohl sie nicht die Möglichkeit hat, in die Welt hinauszugehen, die Allerbesten in Rußland an sich, trotz des ‚geknebelten Mundes‘. . . Viele russische Priester freuen sich von ganzem Herzen . . . daß die Generationen der Ungläubigen und Atheisten jetzt in die Kirche gekommen sind“ (S. 34). – Bei diesen Vorgängen sind ganz wesentlich die Priester beteiligt, von denen Goritschewa bekennt: „Sie wurden unsere liebevollen und weisen Lehrmeister. In Rußland waren die Beichtväter und die geistigen Väter nie voneinander getrennt, deshalb wurden unsere Beichtväter oft auch unsere geistigen Väter, und das Wirken des Heiligen Geistes wurde besonders darin spürbar, daß einfache, bisweilen ganz junge Priester sich in echte geistige Führer verwandelten, Starzen wurden“ (S. 34). – Im Hinblick auf die Beichte führt die Verf. noch weiter aus: „Die Beichte ist ein hohes Sakrament und eine hohe Kunst, und Gott, der Herr, schickt seiner Kirche echte Ärzte, Priester, die ‚genial‘ sind, in dem, was sie tun. Viele unserer Priester-Beichtväter sind ganz einfache, halb gebildete Dorfpriester. Aber sie sehen in das Innere des Menschen, ohne sich zu täuschen“ (S. 36). – Unter dem Einfluß dieser Priester-Beichtväter lernten viele „unerbittlich“ (S. 36) zu sein – und dennoch: „Die Höhe der Forderungen im orthodoxen Glauben verbindet sich mit einer ungewöhnlichen Flexibilität und seiner Milde den Menschen gegenüber. Wie ist dieser Widerspruch lösbar? Nur durch die Liebe. Die konkrete, weise Liebe, die nicht ihresgleichen sucht. Eine solche Liebe finden wir bei unseren Seelsorgern, die mit der Gnade ausgestattet sind, uns die Freiheit zu schenken“ (S. 37). – In besonderer Weise fühlt sich in Rußland die Intelligenzia zur Reue hingezogen, so sehr, daß die Verf. die Bemerkung macht: „Interessant ist, daß der Eifer zu dieser Reue im heutigen Rußland so stark ist, daß er bisweilen in nihilistische Selbstzerstörung umzuschlagen droht“ (S. 47). – Was nochmals die Gestalt des Priesters im Vergleich zum Westen anbelangt, urteilt die Verf.: „Seit ich im Westen lebe, ist mir klargeworden, daß die Glaubenskrise hier größtenteils daher rührt, daß es keine oder fast keine wahren Geistlichen, keine echten Seelsorger mehr gibt, die wirklich heilen und guten Rat geben können, die wirkliche geistliche Autorität besitzen und Ja bzw. Nein in Vollmacht aussprechen. Welch

eklatanter Unterschied zum heutigen Rußland! Dort wird die Priesterwürde unvorstellbar hoch geachtet“ (S. 38). – Das kleine Buch vermittelt unerwartete Einblicke und ungemainen Trost aus der gegenwärtigen Geschichte der Christen Rußlands.

E. Sauser, Trier

DAS GRADUALE VON ST. KATHARINENTAL: Vollständige Faksimile-Ausgabe der Handschrift im Schweizerischen Landesmuseum in Zürich. Luzern: Faksimile-Verlag Luzern 1979. Vergriffen.

Dieses Chorbuch, kurz vor 1312 entstanden, „entstammt dem gleichen Kulturbereich wie die Manessische Liederhandschrift und es kann geradezu als religiöses Gegenstück zum profanen Heidelberger Codex, in künstlerischer Beziehung diesem ebenbürtig, betrachtet werden“ (Dokumentationstext, ohne Seitenzahl). Aber nicht genug. – Wenn „strahlende Luzidität“, „Empfindsamkeit“, „vornehmer Charme“, „Besinnung auf das formal Wesentliche“, „gelassene Klarheit der Komposition“ an diesem Werke gerühmt werden, dann mündet dies alles mit Recht in die Feststellung aus: „Die Konzentration höchster künstlerischer und seelischer Kräfte läßt das Graduale von St. Katharinental zu einem eindrucklichen Zeugnis der geistig-religiösen Haltung einer Epoche werden“ (Dokumentationstext, ohne Seitenzahl). – Die Handschrift wurde 1958 auf einer Auktion in London wieder für das Ursprungsland zurückerworben und wird seit jenem Tag unter der Signatur LM 26117 abwechselnd im Schweizerischen Landesmuseum in Zürich und im Museum des Kantons Thurgau in Frauenfeld aufbewahrt – sicher ein Curiosum! – Nach einem Blatt mit kalendarischen Angaben folgen 626 Seiten mit den lateinischen Gesängen nach dem Ritus des Dominikanerordens in gotischer Schrift. – Der Bilderschmuck besteht aus 71 Miniaturen. Dazu kommen 13 ornamentale Prachtinitialen in verschiedenen Farben, neben unzähligen feinst verzierten Anfangsbuchstaben. – Von besonderer Wichtigkeit erscheint der im Graduale so stark ausgeprägte Johannes-Kult, „daß man den Codex zu den Hauptwerken der Johannes-Ikonographie zu zählen hat“ (Dokumentationstext, ohne Seitenzahl). – Der Kommentarband erweist die Edition als auf dem Höhepunkt der Wissenschaftlichkeit. Die Themen, die hier behandelt werden, sind: Das Kloster Katharinental (A. Knoepfli); Kunsthistorische und ikonographische Untersuchung des Graduale (E. J. Beer); Musikgeschichtliche Untersuchung (M. Lütolf); Codicologische und paläographische Beschreibung der Handschrift – liturgiegeschichtliche und hymnologische Untersuchung (P. Ladner); Der kulturgeschichtliche und geistesgeschichtliche Rahmen der Entstehung des Graduale (D. W. H. Schwarz); Geschichte der Handschrift (L. Wüthrich). Die Ausschmückung dieses Spitzenwerkes der Buchmalerei „ist wohl kaum im Kloster selbst entstanden, sondern in der nahen Bischofsstadt Konstanz oder einem anderen künstlerischen Zentrum des Bodenseeraums oder des Oberrheins. Auf alle Fälle waren wenigstens drei Hände daran beteiligt. Der Hauptmeister und seine Helfer sowie ein dritter, dessen Miniaturen sich von den anderen deutlich abheben“ (Dokumentationstext ohne Seitenzahl).

E. Sauser, Trier

LES TRÈS RICHES HEURES DU DUC DE BERRY: Vollständige Faksimileausgabe des Manuskriptes 65 des Musée Condé in Chantilly bei Paris. Luzern: Faksimile-Verlag Luzern 1984. 19 000,- DM.

Die Faksimilierung der über 416 Seiten umfassenden Handschrift mit 131 reich mit Gold und teilweise mit Silber ausgelegten Prachtminiaturen und 216 Seiten mit über 3 000 Goldinitialen sowie über 1 800 vergoldeten Zeilenleistchen kann als ein Ereignis der Faksimilierungskunst angesehen werden. – Mit Recht heißt es im Dokumentationsband: „Einsam überragt das zwischen 1410 und 1485 entstandene Werk an Neuem und Kühnheit seine Zeit. Auf einen Schlag repräsentiert sich hier Vollendung. Wo in anderen zeitgenössischen Handschriften die Maler sich noch mühsam um die Bildkomposition mühen, beherrschen hier die Künstler souverän den Raum, beherrschen die Perspektive und die Bewegung werkender Menschen. Ohne Steifheit, gelöst und elegant bewegen sich die Figuren im Raum. Über den nach Jahreszeiten wechselnden Landschaften liegt romantisch empfindsamer Zauber. Neu ist die Aufnahme höfischer Szenen in ein Stundenbuch, das nach Herkunft und Inhalt ein Gebetbuch für Laien ist. Neu ist die Ausrichtung dieses Stundenbuches auf persönliche Wünsche und Verhältnisse des Auftraggebers, des Herzogs von Berry . . . Das Bild beansprucht Selbstständigkeit gegenüber der Schrift, ohne daß diese deswegen in ihrer Schönheit und Pracht gemindert wurde. Subtile Farbharmonie und ausgewogene Bildkom-

position sowie Kühnheit des Konzepts lassen die Très riches Heures du Duc de Berry als Krönung der Buchmalerei erscheinen“ (ohne Seitenzahl). – Besonders merkwürdig erscheint der Kontrast zwischen der friedlich-heilen Welt der Monatsbilder dieser Handschrift und der damaligen Zeitgeschichte. Der Dokumentationstext sagt zu Recht: „Es war eine Welt voller Kriege, Aufruhr und Unruhen: Krieg mit England, die Christenheit durch das große Schisma entzweit, blutige Kämpfe zwischen den Häusern Orleans und Burgund, mit denen der Herzog verschwistert war. Sein Neffe Karl VI. verfiel dem Wahnsinn, sein Neffe Ludwig von Orleans wurde ermordet“ (Dokumentation, ohne Seitenzahl). – Es ist sicher sinnvoll, angesichts dieses Kontrastes zu sagen: Vermutlich wollte der Herzog sich durch die Schönheit dieses Stundenbuches über die heillose Welt „hinwegtrösten“. – Als Maler des Buches wurden gegen 1410 der Maler Paul Limburg und sein Bruder betraut. – Nach dem Tode des Herzogs von Berry 1416 kam das Buch in den Besitz des Herzogs von Savoyen, wo es von Jean Colombe um 1485 vollendet wurde. – Der Kommentarband wird redigiert von Raymond Cazelles, dem Leiter der Sammlungen des Musée Condé in Chantilly. Dieser beschreibt und kommentiert jede der 131 Miniaturen. Dazu werden Persönlichkeit des Herzogs, Leben und Werk der Maler beschrieben und die Bedeutung der Handschrift analysiert. Die lat. Psalmen und Gebete werden vollständig wiedergegeben und ergänzt durch eine ausführliche Übersetzung. Die deutschsprachige Ausgabe wird von Prof. Dr. Johannes Rathofer, Köln, bearbeitet. E. Sauser, Trier

RUDOLF VON EMS: Weltchronik – DER STRICKER: Karl der Große: Vollständige Faksimile-Ausgabe der Handschrift 302 der Kantonsbibliothek Vadiana St. Gallen. Luzern: Faksimile-Verlag Luzern 1980. 8 400, – DM.

Die im Bodenseeraum entstandene St. Galler Weltchronik mit Strickers Karl dem Großen ist wohl das bedeutendste Werk der Übergangszeit für die oberdeutsche Buchmalerei. – Hinzugefügt kann sogleich werden: Diese Weltchronik wurde über den Bodenseeraum hinaus zum Vorbild späterer Bilderchroniken und zu einem bedeutsamen Zeugnis deutscher Miniaturkunst des Mittelalters. – Diese Chronik, die als Lieblingsbilderbuch des Mittelalters angesprochen werden darf, entstand nach 1250 und wurde für den jungen Stauferkönig Konrad IV. verfaßt. – Neben der künstlerischen Bedeutsamkeit ist an dieser Weltchronik die Tatsache hervorzuheben, daß hier biblische Geschichte in der Sprache der Zeit erzählt wird. – Mit Recht heißt es daher im Text zur Dokumentation: „Die Weltchronik des Rudolf von Ems . . . war . . . bis zu Luthers Zeit das Werk, aus welchem der Laienstand Kenntnis des Alten Testaments schöpfen konnte. Für Rudolf von Ems bedeutet die Bibel die eigentliche Quelle der geschichtlichen Wahrheit, doch legt er den Akzent seiner Erzählung nicht auf das Kirchlich-Religiöse, sondern auf das Weltlich-Historische. Er ergänzt die biblischen Geschichten durch heidnisches Geschehen und berichtet von antiken Göttern, Königen und Staaten. Der Turmbau zu Babel veranlaßt den Dichter zu einem geographischen Überblick weit über den alttestamentlichen Bereich hinaus. Neben Belehrung durch die Geschichte, welche die Gültigkeit menschlichen Handelns aufzeigen sollte, wollte Rudolf von Ems seinen Lesern ein Vergnügen, die ‚kurze wile‘, bringen. Dem heutigen Leser bietet die Handschrift ein ausgesprochen reiches, anschauliches Material zur Kulturgeschichte des hohen Mittelalters“ (ohne Seitenzahl). – Die Dichtung des Strickers rückt die Lebensgeschichte Karls des Großen als eine Heldenerzählung ins Licht biblischer Ideale, wobei auf dem Hintergrund des Kreuzzugsgedankens Karl der Große zum Idealbild des christlichen Herrschers wird, der unter einem speziellen Schutz Gottes steht. Daher erhält er von einem Engel das Schwert Durandal und das Horn Olifant. – Der Text der Dokumentation führt dazu weiter aus: „Im Feldzug gegen die Sarazenen übergibt Karl beide seinem Neffen und Getreuen Roland, dem sie zum Kriegsglück verhelfen sollen. Als Führer der fränkischen Nachhut gerät Roland jedoch in einen Hinterhalt und fällt, nachdem er mit seinem Schwert Durandal wahre Wunder an Tapferkeit vollbracht hat. Der durch Rolands Horn Olifant zu spät zurückgerufene Kaiser besiegt die Sarazenen, der Kampf wird zum Symbol einer endgültigen Entscheidung zwischen Christen und Heiden“ (ohne Seitenzahl). Wie die Weltchronik, ist auch der Stricker nach 1250, „um 1300“, entstanden. Von den 294 Blättern fallen auf die Weltchronik 214, auf den Stricker 76 Blätter. Beide Werke sind mit 58 gotischen Miniaturen geziert. Die Editionskommission, die den Kommentarband gestaltete, besteht aus Ellen J. Beer (ikonographische und kunsthistorische Würdigung), Hubert Herkommer (sprach- und literaturgeschichtliche Deutung), Karin Schneider (codicologische und paläographische Untersuchung). E. Sauser, Trier

CASSIAN Johannes: Ruhe der Seele – Einweisung in das christliche Leben III. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Gertrude und Thomas Sartory. Reihe: Herderbücherei „Texte zum Nachdenken“ Bd. 1032. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag. 1984. 191 S., kart. 8,90 DM.

Thomas Sartory, der allzufrüh Verstorbene, hat in der Beschäftigung mit Cassian selbst gerungen und „dazugelernt“ – gerungen mit der Tatsache, daß hier Mönchisch-Aszetisches dem Leser von heute „zugemutet“ wird – „dazugelernt“ dadurch, daß er immer mehr merkte: Dieses „Mönchische“ ist nicht nur für Mönche von damals und heute „vonnutzen“. – Seine Frau, Gertrude Sartory, hat daher in der „persönlichen Vorbemerkung“ geschrieben: „Ein solcher Klärungs- und Aneignungsprozeß braucht seine Zeit. Thomas Sartory hat in den Jahren seiner Cassianlektüre manche seiner impulsiven Randglossen mit Datum versehen. Daraus kann ich heute noch erkennen, woran er sich anfangs gestoßen, worüber er sich geärgert hatte. Vieles davon hatte er zum Schluß so integriert, daß er sich gedrängt fühlte, es auch zu propagieren. Und so manches, was ihm anfänglich rein mönchisch erschienen war, enthüllte ihm auf die Dauer in seinem Wesenskern eine geistig-geistliche Wahrheit, die jedem Christen als Christ etwas zu sagen hat (vgl. etwa zu den Drei Evangelischen Räten Aufstieg der Seele S. 20 ff.) (S. 10). – Vielfältig sind die Gedanken Cassians, die hier entfaltet werden: Macht und Vielfalt der Gnade Gottes, geistliche Wissenschaft, göttliche Charismen, Freundschaft, Konflikte, die sich aus einem Gelöbnis ergeben können, gelassene Ruhe der Geduld, unterschiedliche Wege zur Ruhe der Seele, Buße, Sühne und Ruhe des Gewissens, Freiheit unter der Gnade, der lange Weg vom Kampf zur Ruhe, die Nöte der Heiligen, das sanfte Joch Christi. – Wundervoll ist schließlich der Abschnitt „Ausblicke“. Hier entfaltet Sartory im Blick auf verschiedene Kirchenväter den Gedanken von den „zwei Leben“, das eine in Mühen, das andere in Ruhe. Petrus und Johannes sind die Sinnbilder für diese beiden „Leben“. Mühe ist aber etwas ganz anderes als „Sorge“, vor der die Hl. Schrift warnt. Darum gehören „Mühe“ und „Ruhe“ durchaus zusammen, so daß die Worte Sartorys ihre Richtigkeit haben: „Das Geheimnis von polarer Spannung und überpolarer Einheit ist letztlich das Grundmysterium der Vermählung – der Hochzeit von Himmel und Erde. Himmel und Erde sind voll von deiner Herrlichkeit, singen die Engelscharen. Gerade auf dem Gipfel der Kontemplation, in der glühenden Ekstase der Anbetung, zeichnen sich im göttlichen Licht die Konturen der Schöpfung mit ab, der Zeit, der Geschichte“ (S. 177). – „Ruhe“ wird mit „Sabbat“ in Verbindung gebracht. Aber: „Der Sabbat ist nicht das Ganze. Neben dem Siebten Tag taucht ein neuer Tag auf. Der Achte Tag. Der Tag der Ruhe geht über in den Tag der Auferstehung. Der Tag der Grabruhe des Gekreuzigten wird zu einem neuen Anfang. Man kann den neuen Tag darum Ersten Tag nennen . . . den Ersten Tag der neuen Welt der Auferstehung. Aber man nennt ihn doch mit Vorliebe den Achten Tag, was seine geschwisterliche Verbindung mit dem Siebten Tag deutlicher zum Ausdruck bringt. Signalisiert die Sieben Ende und Voll-Endung, so die Acht das Neue, das sich aus dem Siebten Tag erhebt. Aus der Welt der Sieben Tage steigt die Welt des Achten Tages auf . . . daß mit Christus etwas beginnt, was über den Siebten Tag hinausweist, zeigt die auffällige Nachdrücklichkeit, mit der Jesus ausgerechnet am Sabbat eine Reihe seiner Heilungswunder wirkte“ (S. 190).

E. Sausser, Trier

LEO DER GROSSE: Reden – Zu den Mysterien des Kirchenjahres. Reihe: Schriften der Kirchenväter. Bd. 9. München: Kösel 1984. 123 Seiten, geb. 19,80 DM. Subskriptionspreis: 17,80 DM.

Von Theodor Steeger übersetzt und von Peter Stockmeier bearbeitet erscheinen hier von den 97 bekannten Sermonen Leos 10: Zweite Festpredigt Leos zur Jahrestagsfeier seiner Erhebung auf den Stuhl Petri (Sermo III), Fünfte Predigt über das Fasten im Dezember (Sermo XVI), Dritte Predigt an Weihnachten (Sermo XXIII), Dritte Predigt an Epiphanie (Sermo XXXIII), Siebte Predigt über das Leiden des Herrn (Sermo LVIII), Achte Predigt über das Leiden des Herrn (Fortsetzung und Schluß der siebten Predigt – Sermo LIX), Zweite Predigt über die Auferstehung des Herrn (Sermo LXXII), Zweite Predigt über die Himmelfahrt des Herrn (Sermo LXXIV), Erste Predigt über das Pfingstfest (Sermo LXXV), Auf den Todestag der Apostelfürsten Petrus und Paulus (Sermo LXXXII). – Stockmeier kennzeichnet diese Reden im Vorwort mit den Worten: „Thematisch bestimmt durch den liturgischen Anlaß verband Leo darin die theologische Aussage mit den Impulsen zur

christlichen Lebensgestaltung, und nicht zuletzt deshalb gewähren diese Sermonen Einblick in seine Christologie, wie sie später zum Tragen kommt. So sehr also der liturgische Charakter oder die konkrete Situation das Thema vorgab, gerade bei Leo klammert eine Predigt nicht das Theologische aus. Überdies kommen in diesen Reden stärker die Konturen seiner Persönlichkeit zur Geltung als bei der umfanglichen Korrespondenz, die den Stempel der päpstlichen Kanzlei trägt“ (S. 5). – Sehr wertvoll sind die Erläuterungen zum Autor und zu den Texten, wobei Stockmeier treffend feststellt: „Die Gedächtnistage des Kirchenjahres sind für den Papst schließlich Anlaß, in der liturgischen Feier das Wort zu ergreifen und das Geschehen der Heilsgeschichte im ‚heute‘ zur Geltung zu bringen“ (S. 95).
E. Sauser, Trier

EPHRÄM DER SYRER: Reden über den Glauben – Ausgewählte nisibenische Hymnen. Reihe: Schriften der Kirchenväter, Band 10. München: Kösel 1984. Geb. 22,80 DM. Subskriptionspreis: 20,50 DM.

Sebastian Euringer und Adolf Rucker besorgten die deutsche Übersetzung, Winfrid Cramer leistete die Bearbeitung. – Zwar ist des hl. Ephräm Ruhm als theologischer Lehrer und Schriftsteller sehr bald in aller Munde – und trotzdem: „Der echte Ephräm und sein Werk sind der Theologie und Kirchengeschichte weitgehend unbekannt geblieben“ (S. 5). – Wichtig für sein Werk erscheint die Feststellung Cramers: „Zwei Tatsachen charakterisieren Ephräms Schriften und erschweren die Erschließung seiner Lehrmeinungen: Seine theologische Terminologie ist wie die der gesamten syrischen Kirche seiner Zeit durchaus schwankend und ungesichert. Ein philosophisch-theologisches Denken, wie es sich bei den Griechen und Lateinern dieser Zeit findet, ist den Syrern nicht geläufig. Ephräm selbst zeigt keine unmittelbare Kenntnis der großen griechischen Theologen und ihrer Begrifflichkeit . . . Zum anderen darf man nie außer acht lassen, daß Ephräm auch als Theologe und Verteidiger seines Glaubens seine Lehre in dichterische Formen und Bilder kleidet, und zwar in jener typisch orientalischen Weise, die sich vor Überzeichnungen nicht scheut, dadurch oft einseitig wirkt und der gegnerischen Meinung zuweilen nicht gerecht wird. In emotionaler Art redet Ephräm über alle Themen, mag er positiv oder negativ dazu stehen. Gegensätzliche Aussagen, scheinbare Widersprüche, gleiche Bilder für verschiedene Wirklichkeiten oder widersprechende Bilder für dieselbe Wahrheit sind bei ihm keine Seltenheit“ (S. 125 f.).
E. Sauser, Trier

ALTHAUS, Heinz (Hrsg.): Kirche – Ursprung und Gegenwart. Mit Beiträgen von Joachim Gnilka, Bernhard Kötting, Theodor Schneider und Peter Stockmeier. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1984. 120 Seiten, 19,80 DM.

Die Beiträge dieses Buches gehen auf Vorträge zurück, die auf der Fortbildungstagung des Verbandes kath. Religionslehrer an Gymnasien vom 18. – 20. September 1983 in Trier gehalten worden sind. J. Gnilka behandelt das Thema: „Was heißt Kirche nach den synoptischen Evangelien?“, P. Stockmeier befaßt sich mit: „Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven“, B. Kötting nimmt Stellung zu: „Die Lehre von den Zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche“, Th. Schneider spricht von: „Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt.“ – Aus diesem sehr lesenswerten Buch sei zur Vorstellung Stockmeiers Beitrag ausgewählt. – Der Münchener Althistoriker und Patrologe behandelt in seinem Beitrag zunächst die neutestamentlichen Grundlagen, wendet dann sein Augenmerk dem Übergang zu einer gegliederten Verfassung zu, skizziert hierauf das kirchliche Amt unter dem Einfluß religiöser Strömungen, um dann abschließend auf die Auswirkungen der konstantinischen Religionspolitik, die Erscheinungsformen und das Verständnis des kirchlichen Amtes in der Reichskirche, Ortskirche und Amt wie die Tragweite der Hierarchien des Ps.-Dionysios einzugehen. – Der Grundtenor der Ausführungen Stockmeiers ist der Satz: „Das Grundverständnis des kirchlichen Amtes steht vom Ursprung her unter der Weisung Jesu und ist darum bleibend als Dienst zu beschreiben. Aller Wandel in der Auffassung hat sich darum immer wieder Korrektur von der Diakonie Christi gefallen zu lassen“ (S. 57). – Beachtenswert erscheint auch die Aussage: „Trotz aller seinshaften Deutung des Amtes und seiner Träger bleibt im frühen

Christentum das Bewußtsein lebendig, daß die Gemeinde das Amt umgreift; diese ekklesiale Struktur schließt einen Gegensatz zwischen Volk und Klerus aus“ (S. 57). – Da hat auch die Hierarchievorstellung des Ps.-Dionysios im Grunde nichts zu ändern vermocht, von der Stockmeier bemerkt: „Man könnte die Aufpfehlung der kirchlichen Hierarchie als zeitgebundenen Ausfluß eines biblisch-neuplatonischen Ansatzes betrachten und als geschichtlich überholtes Theologumenon werten. Die Kanonistik des Mittelalters hat sich freilich gerade auf Pseudo-Dionysios berufen, und zwar mit dem Ansehen des Apostelschülers, und so das Verständnis des kirchlichen Amtes bis in die Gegenwart geprägt, bis zur (paganen) Redeweise von der Hierarchie“ (S. 56 – 57). – Überblickt man auch die anderen Beiträge, so erweist sich die Bemerkung von H. Althaus als richtig: „Aus der ungeheuren Fülle des Stoffes bleibt zwar vieles ungesagt, aber dennoch bieten die Beiträge zahlreiche Anregungen und Verstehenshilfen für alle, die auf dem Gebiete des Religionsunterrichts, der Katechese und Erwachsenenbildung Sendung und Auftrag der Kirche zu vermitteln haben“ (S. 10).

E. Sauser, Trier

BELTING, Hans: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter – Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. Gebr. Mann-Studio-Reihe. Berlin: Gebr. Mann Verlag. 1981. 317 S. 109 Abb. 33, – DM.

Diese bedeutsame Studie umfaßt nach Vorwort und Einleitung die Kapitel: Neue Existenzformen der Bilder im Mittelalter; Das Bildnis des gestorbenen Gottes (Imago Pietatis); Funktionen mittelalterlicher Bilder; Realismus und Bildrhetorik; die Passionsikone in Byzanz; die Ikone im Westen. Ihre Rezeption während des 13. Jahrhunderts in Italien; Zusammenfassung; Exkurse. – Daran schließen sich die abgekürzt zitierte Literatur, die Bibliographie zur Imago Pietatis, die Bibliographie zum Andachtsbild, das Verzeichnis der im Text besonders erwähnten Werke, das Abbildungsverzeichnis, die Danksagung und das Register. – Entscheidend für die Wertung des Buches sind die Worte im Vorwort: „Es geht im Folgenden nicht um die Geschichte oder den Sinn von religiösen Motiven, auch nicht allein darum, in Bildern Belege für kulturelle Phänomene wiederzuentdecken. Es geht ferner nicht in erster Linie darum, unter dem Motto ‚Kunst im Kontext‘ nur den Kontext allein zu rekonstruieren. . . . Vielmehr sollen Bilder möglichst umfassend nach den Bedingungen und Aussagen befragt werden, die ihre historisch gewordene Bildform determiniert haben. Ihre Bildform wird als eine visuelle Sprachform aufgefaßt, die voraussetzt, daß sie in einer gegebenen Situation von einem Publikum, das sie in dieser Situation angetroffen hat, verstanden werden kann. . . . Es sind Bilder, die weder einen Stoff illustrieren, noch ihre Umgebung schmücken. Sie haben eine ausgeprägte Objektform. Sie sind meist transportabel und entweder so exponiert ausgestellt, z. B. auf dem Altar, oder so privat verfügbar, daß sie zu einem Dialog mit einem Betrachter, in der Gruppe oder als Individuum, geradezu prädestiniert waren. Zudem machen sie Personen präsent. Die traditionellen Begriffe Kult-, Gnaden- und Andachtsbild bezeichnen einige ihrer Funktionen, der Begriff Tafelbild ihre materielle Gestalt. Die Geschichte der Bilder. . . beginnt mit der Ikonenmalerei. . . . Damit ist sowohl die Geschichte byzantinischer Ikonenexemplare im Westen gemeint wie auch die Geschichte des frühen europäischen Tafelbildes, das Aufgaben und Konzepte der Ikone adoptierte und selbständig weiterentwickelte. Der Begriff Ikone gilt also nicht nur dem historischen Produkt der östlichen Kunst, sondern einem Prinzip, das Bildform und Bildaufgaben determinierte. . . . Das Passionsbildnis, mit seinen Assoziationen und Affiliationen in der Bildinszenierung der Passion, eignet sich für eine Fallstudie, die die Ziele des Projektes verdeutlichen mag“ (S. 7 – 8). – Zentral ist auch die Aussage zu bewerten: „Die Imago Pietatis kann als Bildnis nur gelten, wenn wir einen anderen Begriff von Ähnlichkeit anwenden. Ähnlichkeit ist nach altem Konsens der Mimesislehre Suggestion von Realität, Schein des Lebens. Auch psychische Aktivität fällt in ihren Bereich, die der Betrachter als Zeichen des Lebens, weil als Ausdruck der Bewegung, wahrnimmt. In unserem Bild sind es Spuren physischen Leidens an einem nah herangeholten Körper, die die Figur einem echten Menschen, den man im Nahausschnitt für sich betrachten kann, ähnlich machen. Erträglich war der Anblick des Toten, der ja gewöhnlich Distanz und nicht Nähe erzeugt, nur für das Bewußtsein, daß dieser Tote lebt. Er ist ein Erinnerungsbild an einen Tod, dessen Realität der Betrachter emotional nachvollziehen sollte. Das Bild läßt, mit einer rhetorischen Geste von Klage und Anklage, zur Identifizierung ein. Das mimetische Vermögen, an das es appellierte, war beim Betrachter durch ein memetisches Verlangen vorbereitet, das Erlebnis von Ähnlichkeit mit dem Menschen Jesus zu finden“ (S. 17 – 18).

E. Sauser, Trier

RAHNER, Hugo: Griechische Mythen in Christlicher Deutung. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von Alfons Rosenberg. Sammlung: Überlieferung und Weisheit. Basel: Herder 1984, 396 S. 42,- DM.

Zum ersten Mal erschien dieses Werk des verstorbenen Innsbrucker Patrologen und Althistorikers im Jahre 1945. Nun liegt es in 4. Auflage vor. Dazu hat der weltweit bekannte Symbolgelehrte Alfons Rosenberg ein beachtenswertes Vorwort geschrieben. Er stellt hierin fest: „Dies sein Werk, das nach seiner eigenen Aussage der Heraufkunft eines christlichen Humanismus dienen will, wurde von ihm zusammengefügt aus verstreuten Aufsätzen in theologischen Zeitschriften und aus Vorträgen, die er vor allem an den berühmten Eranos-Tagungen gehalten hat. Sie haben damals dort größtes Aufsehen erregt, schon darum, weil Hugo Rahner in seinen Darlegungen den versunkenen Kontinent der Symboltheologie erneut zutage gebracht hat“ (S. X). – Weiter eingehend auf Mythos und Symbol bei Rahner erläutert er: „Doch wenn auch Hugo Rahner an den Mythos als die allgemein-menschliche Überlieferung vom Heile, ja, als Vorklang des Mysteriums Christi erinnert, so ist die Voraussetzung hierfür sein ungemeines Verständnis der Symbole. Hugo Rahner ist darum, ähnlich wie Carus, Kreuzer oder Bachofen im 19. Jahrhundert, einer der Wiedererwecker des Symbolverständnisses für unsere Tage . . . Doch ist es nicht das wichtigste in der Arbeit des großen Patristikers, daß er mit der Bedeutung der vorchristlichen und christlichen Symbole derart vertraut ist, daß seine Theologie etwas ungemein Farbiges und Duftendes, das will sagen, in all ihrer Klarheit etwas Blumenhaftes aufweist. Noch bedeutungsvoller ist, daß Hugo Rahner ein symbolisches Weltbild entfaltet hat . . . Man darf darum die Geisteswelt Hugo Rahners als einen in Christus gipfelnden Universalismus bezeichnen, als eine symbolische Weltanschauung, in der sich das Obere im Unteren spiegelt und das Untere auf das Obere und Ewige zurückverweist. Aus solcher Sicht ergibt sich die Erkenntnis, daß diese ganze Welt und alle ihre Erscheinungen Symbole des Geistes sind, woraus sich nach Hugo Rahner auch die Umkehrung ergibt: Daß das Geistprinzip im Menschen, das solche Transparenz des Irdischen auf das Himmlische zu erschauen vermag, selber ein erstgebener Inbegriff des Kosmos und als Spiegel des Makrokosmos ein Mikrokosmos ist“ (S. XVI – XVII). – Schließlich weist Rosenberg mit Recht darauf hin, daß diese Arbeit Rahners nicht im Glashaus theologischen Spezialistentums steht. Nein. Es geht bei diesen Spezialstudien um viel mehr. Es geht darum, „durch die Eröffnung der Schätze der Väter und durch ihr Beispiel die Christen dazu zu bewegen, daß sie sich wieder anglühen lassen von der feurigen Begeisterung der frühchristlichen Gemeinde, sich mitreißen lassen von ihrem Elan und sich inspirieren lassen von ihrer Intuition. So versucht Hugo Rahner auf seine Weise, die Theologie aus dem Ghetto des Rationalismus, oder – wie er es formuliert – aus ihrer Vergehirnlichung herauszuführen“ (S. XX). – Das Werk gliedert sich in drei Teile: 1. Teil: Mysterion (Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien; das Mysterium des Kreuzes; das Mysterium der Taufe; das christliche Mysterium von Sonne und Mond), 2. Teil: Seelenheilung (Moly – das seelenheilende Kraut des Hermes; Mandragore – die ewige Menschenwurzel), 3. Teil: Heiliger Homer (Der Weidenzweig vom Jenseitsor, Odysseus am Mastbaum). Daran schließen sich Nachwort, Anmerkungen, Abbildungen und ihre Quellen, Autorenregister, Sachregister.

E. Sauser, Trier

ROVIRA, German (Hrsg.): Der Widerschein des Ewigen Lichtes. – Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft. Reihe: Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer. Kevelaer: Butzon & Bercker 1984. 283 S. 39,- DM.

Der Band umfaßt nach einem Vorwort und einer Einleitung von G. Rovira (Der Widerschein des Ewigen Lichtes – Einführung zum Thema Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft) vier Kapitel. – Das 1. Kapitel steht unter dem Titel: „Allgemeines über die Lehre von Erscheinungen“ (J. Scharbert: Gesicht und Prophetenwort im Alten Testament; G. Rovira: Das Zeugnis ist wahr; J. Schumacher: Privatoffenbarungen und Marienverehrung; J. B. Torello: Echte und falsche Erscheinungen); im 2. Kapitel, überschrieben mit: „Geschichtliche Überlegungen über Mariens Gnadenbilder, Wallfahrten, Wallfahrtsorten und Erscheinungen“, finden sich die Beiträge: L. M. Herran: Bilder und Heiligtümer der Allerseligsten Jungfrau Maria; W. N. Schumacher: Zur Darstellung Mariens in der Kunst des lateinischen Westens; E. Chr. Suttner: Ikonenverehrung und Abwehr des Ikonoklasmus in der griechischen Kirche; R. Bäumer:

Marienfrömmigkeit und Marienwallfahrten im Zeitalter der Katholischen Reform; J. Auda: Das Gemeinsame in den marianischen Botschaften der Catherine Laboure, in La Salette, Lourdes, Fatima und Banneux; das 3. Kapitel, „Geistliche Erwägungen“ benannt, umfaßt die Beiträge: A. Cosme do Amaral: Fatima und die Päpste; R. Schulte Staede: Das Marienbild am Wege – Zur Verehrung des Luxemburger Gnadenbildes Consolatrix Afflictorum in Kevelaer; H. von Gelmini: Die Theologie des Bildes und die Botschaft des Sehens. Im Kapitel über die Dokumente finden sich: Petrus Canisius: De Beata Virgine Maria; Manuel Risco: Espana Sagrada; Origenes: gegen Celsus V; Cyprian von Karthago: Briefe – 11., 16., 66. –, Gregorius Nyssen: De Vita S. Gregorii Thaumaturgi; Johannes Gerson: Praktische Regeln zur Beurteilung über die Echtheit einer übernatürlichen Offenbarung; Wilhelm E. von Ketteler: An Mariä Lichtmeß. – Das Werk schließt mit Verzeichnissen, einem Personen- wie Autorenregister. – Beispielhaft für die Güte dieses Buches sei verwiesen auf den Beitrag von W. N. Schumacher über die Darstellung Mariens in der Kunst des lateinischen Westens. – Es kommt dem Verfasser darauf an, „die Darstellung aus ihrem Kontext“ (S. 133) zu erklären, denn: „Nicht alle Vorstellungen haben einen Niederschlag in der bildenden Kunst ihrer Zeit gefunden, wie umgekehrt nicht jede Darstellung literarisch zu belegen ist“ (S. 133). Sehr interessant werden Entwicklungen aufgezeigt, die vom „heteronomen“ zum „autonomen“ Bild Mariens führen. Zugleich wird mit großer Ausgewogenheit dargelegt, wie sich diese Formen immer wieder durchdringen. So bemerkt der Verfasser im Hinblick auf das antike Apsisbild von S. Maria Maggiore in Rom: „Maria, der Jahrhundertlang in der Kunst keine eigenständige Hervorhebung wie etwa Märtyrern zuteil wurde – das Fehlen entsprechend verbreiteter Bilder beweist es –, erfährt nun sogar die Huldigung eben dieser Märtyrer, wenn auch aus der Ferne. Das dazu gehörige antike Bildwort aber ist der Thron. Wenn unsere Rekonstruktion des Apsisbildes richtig ist, dann könnte in S. Maria Maggiore ein Zeichen für die wachsende Verehrung der Gottesmutter gesetzt sein, gleichwohl ist die Verwurzelung in der Heilsgeschichte durch die Einbindung in das Gesamtprogramm der Mosaiken – also auch der des Langhauses – nicht zu übersehen. Nicht der Reflex auf die konziliare Proklamation der Gottesmutterwürde liegt vor, sondern Jungfrauengeburt und Göttlichkeit des Kindes werden als Erfüllung der dem auserwählten Volk gegebenen Verheißungen zusammen geschaut. Die Fragestellung im Sinne eines Entweder-Oder erweist sich als unzutreffend. Das Bildprogramm, in dem Christus und Maria gefeiert werden, zeigt vielmehr gerade in der Vielschichtigkeit seiner Inhalte und Bezüge einen Wesenszug der christlichen Kunst“ (S. 141 – 142).

E. Sauser, Trier

FEUCHTMÜLLER, Rupert – HUBMANN, Franz: Der unbekannte Dom – St. Stephan in Wien. Wien-Freiburg-Basel: Herder 1984. 123 Seiten, zahlreiche Abb. 42, – DM.

Man kann dieses Buch als einen beachtenswerten Versuch werten, den Leser in die Symbolik des Wiener St.-Stephans-Domes hineinzuführen. – Mit Recht heißt es: „Die Erscheinung des Domes ist allgemein bekannt, seine Bildsprache ist es aber nur in seltensten Fällen. Dies hat seinen Grund nicht nur darin, daß viele Details kaum ausnehmbar sind, sondern meist in der Tatsache, daß man sich um sie nicht bemüht . . . Gewiß, stil- und bildgeschichtliche Analysen eröffnen ein weiteres, internationales Feld der Beziehungen, doch selten wenden sie sich dem Dom, der Kirche selber zu. Damit sind wir bei einem anderen, entscheidenden Punkt angelangt, dem dieses Buch vom Aspekt des Betrachters aus dienen möchte: Er führt zur Frage nach der Bedeutung, eine Frage, die den Dom und gleichermaßen uns selber angeht“ (S. 5). – Bestimmt sind die Aussagen des Domes durch „das Bild jenseits der Bilder“ (S. 7). Daher stellt Feuchtmüller fest: „Die Romanik und die frühe Gotik halten nichts vom Abbild, das die Blicke und Gedanken bereits im Vordergründigen festhält. Das Sinnbild soll auf das Unfaßbare, das Unbeschreibliche, auf den unbekanntem Gott zeichenhaft verweisen. Dies bedeutet, daß sich hinter dem Bild neue Bilder eröffnen, aber nicht solche, die, wie beim Andachtsbild der frühen Gotik, wieder in den Bereich der eigenen Erfahrungen und Erlebnisse zurückführen, sondern die darüber hinausweisen. So gesehen, erscheint die gesamte Kirche, die in ihrer architektonischen Realität greifbar vor uns steht, von einer irrealen Tendenz durchdrungen . . . Was bedeutet nun diese Tatsache, . . . daß wir weder im Bereich des Guten noch in dem des Bösen zu letzter Klarheit, zu einem mit Sicherheit erfahrbaren und somit auch darstellbaren Urgrund gelangen können? . . . Wenn schon das Böse und das Gute nicht auf den ersten Blick erkennbar sind, um wieviel mehr gilt das für jene Zwischenbereiche, die sich weder dem dämonischen noch dem heiligen Zeichen so ohne weiteres zuordnen lassen, deren Identität sich

unserer Erfahrung entzieht . . . Die Frage nach der Unterscheidung der Geister wird sich erst allmählich auftun . . . Die Unterscheidung der Geister ist nicht einfach. Man muß genau zusehen und zu erkennen trachten, wohin das Sinnbild verweist . . . Die Enträtselung dieser geheimnisvollen, unbekanntem Welt des Domes geschieht also letztlich nicht durch ein Zerlegen in Details . . . nicht durch ein Auseinandernehmen, sondern durch das Zuordnen. Schrittweise erschließt sich das Weltbild des Domes von jedem Punkt aus. Selbst von der äußersten Peripherie wird die geistige Mitte, das Wesen dieser Himmelsstadt erkennbar. Es ist durchaus kein Gleichklang, der diesem Zentrum zuführt. Auf vielen Wegen und mit unterschiedlichsten Bildern strebt die steinerne Sprache des Domes ihm zu, ohne es bildhaft zu definieren und damit an ein Ende zu bringen . . . Will man den geistig-religiösen Urgrund eines solchen Weltbildes erfassen, dann wird man nicht fehlgehen, in der Bildsprache des Domes den so oft behandelten Widerstreit von Christ und Antichrist zu erkennen, freilich in einer über das literarische Vorbild hinausgehenden Dimension“ (S. 7 – 12).
E. Sauser, Trier

ERLANDE-BRANDENBURG, Alein: Gotische Kunst. Ars Antiqua – Große Epochen der Weltkunst – Serie III. Band 3. Aus dem Französischen von Helen Adkins und Heinfried Wischermann, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1984. 638 Seiten mit 183 vier- bzw. fünffarbigen, 800 Schwarzweißabbildungen und einer Karte. Gebunden in Leinen mit vierfarbigem Schutzumschlag und Schuber. Einzelpreis 320,- DM. Subskriptionspreis für Bezieher von mindestens 5 Bänden aus den Serien I–III 290,- DM.

Das Prachtwerk gliedert sich in die Abschnitte: Vorwort; Die Voraussetzungen; Die Suche nach einem Stil; Der Durchbruch der Gotik; Die Gotik in Europa – Erfindungen und Entwicklungen der Hochgotik; Die Gotik der Fürsten und des Bürgertums. – Daran schließen sich an der große Farbbildteil, die Dokumentation, Glossar, Bibliographie, Register. – In der Tat, die Bemerkung Marcel Prousts ist so genial wie sie knapp ist: „Der Stil (der Gotik) ist eine Frage der Vision.“ – Der Verfasser erklärt daher mit Recht: „So erklärt sich die Anlage des Buches, das in großen Zügen nahezu alle vier Jahrhunderte Kunstgeschichte streift, die hier in vier Phasen eingeteilt sind. Diese verschiedenen Phasen stehen einander im Rahmen einer Sicht gegenüber, die immer dieselbe bleibt. Die Formen wechseln und ändern sich, der Geist aber, der sie belebt, bleibt gleich“ (S. 17). – „Vision“ – dies bedeutet „Licht“ – und dies wiederum läßt Architektur und Glasmalerei in der Gotik als besonders bedeutsam hervortreten. – Dieses Wunder von „Licht in der Gotik“ beschreibt der Verfasser mit den Worten: „Die Wirkung des Lichtes in einem Innenraum ist Teil einer metaphysischen Auseinandersetzung über die Bedeutung von Architektur. Sie schließt sich einer Denkrichtung an, die während der Gotik überhaupt, ganz besonders aber im 12. und 13. Jahrhundert ein bemerkenswertes Ausmaß annimmt. Ob die damaligen Architekten Metaphysiker waren oder nicht, ist nicht ausschlaggebend. Gewiß ist jedoch, daß sie, geprägt von dieser spiritualistischen Atmosphäre, im Licht einen Bedeutungsträger sahen . . . Dieser Gedanke, der in St. Denis einen besonderen Ausdruck erfährt, ist für die Zeit nicht ungewöhnlich. Im 3. Jahrhundert maß Plotin in seiner neuplatonischen Lehre dem Licht göttliche Bedeutung bei: Gott ist Licht. Im 12. und 13. Jahrhundert gewann diese Interpretation an Bedeutung, nicht zuletzt wird sie begünstigt durch St. Denis, wo eine – gewollte oder ungewollte – Verwechslung des Märtyrers Dionysius mit Dionysius Areopagita, dem Schüler Plotins, stattfand. Der Kanzler des Kapitels von Chartres folgt dieser Denkrichtung, wenn er um 1200 schreibt, daß die Glasfenster . . . ‚die Heilige Schrift bedeuten, die das Böse in uns vertreibt und uns gleichzeitig erleuchtet““ (S. 27).

E. Sauser, Trier

BEINERT, Wolfgang – PETRI, Heinrich (Hrsg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg: Friedrich Pustet 1984. 1 042 Seiten, mit 16seitigem Bildteil und zahlreichen Textillustrationen, Namen- und Sachregister, Leinen mit farbigem Schutzumschlag. 82,- DM.

Es ist richtig: Mit vorliegendem Werk erscheint erstmals seit dem 2. Vaticanum ein Werk, das die Marienlehre insgesamt und in der neuen Entwicklung darstellt. – Die Aufteilung geschieht in folgenden Kapiteln: Theologische Grundlegung (O. Knoch: Maria in der Heiligen Schrift, G. Söll: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, W. Beinert: Die mariologischen Dogmen

und ihre Entfaltung, H. Petri: Maria und die Ökumene), Geistliches Leben (Fr. Courth: Marianische Gebetsformen, Br. Kleinheyer: Maria in der Liturgie, H. M. Köster: Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen, Fr. Courth: Wallfahrten zu Maria, R. Laurentin: Marienerscheinungen), Gestaltetes Zeugnis (Gr. M. Lechner: Marienverehrung und Bildende Kunst, Fr. Fleckenstein: Marienverehrung in der Musik, K. J. Kuschel: Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts), Gläubiger Lobpreis (Kl. Guth: Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum, K. Kolb: Typologie der Gnadenbilder, W. Pözl: Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten, F. Stadlbauer: Realien der Marienverehrung im profanen Bereich). – Daran schließen sich eine Bibliographie, ein Register, ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, ein Mitarbeiterverzeichnis. – Den eigentlichen Anlaß, ein solches Werk zu „wagen“, umschreiben die beiden Herausgeber mit den Worten: „Kaum ein Jahrzehnt nach dem Konzil wandte sich ihr die Aufmerksamkeit neuerlich zu – erst die der Katholiken, dann (zur Überraschung vieler) auch die der Christen in den reformatorischen Kirchen . . . Es wird Maria ein wichtiges Thema für die Christen“ (S. 9). – Für den Historiker ist besonders auffallend an diesem Werk, daß die Gestalt Mariens sehr deutlich auch aus dem Laufe und den vielen Ausprägungen der Geschichte in Frömmigkeit, Kunst und Wallfahrtswesen deutlich wird, das heißt mit anderen Worten: Eine verantwortete Neubelebung der Verehrung der Gottesmutter ist innig verbunden mit dem Blick auf Tradition und Geschichte. – Beispielhaft hebe ich in diesem Zusammenhang besonders hervor: G. Söll: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, W. Beinert: Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, H. Petri: Maria und die Ökumene, Fr. Courth: Wallfahrten zu Maria, R. Laurentin: Marienerscheinungen, Gr. M. Lechner: Marienverehrung und Bildende Kunst, Kl. Guth: Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum. – Besonders bedeutsam aber an diesem Handbuch ist die Tatsache, die die Herausgeber so anmerken: „Die wichtigen Daten zur Mariologie und zur marianischen Spiritualität sind berücksichtigt, nicht wenige überhaupt zum ersten Mal. Dabei war es nicht nur unser Bestreben, die theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Rolle der Mutter Jesu so zu zeigen, wie dies nach dem Stand der heutigen Wissenschaft geschehen muß, sondern darüber hinaus zu verdeutlichen, daß und wie sie alle wichtigen Regionen des christlichen Lebens und Denkens beeinflusst hat“ (S. 10).

E. Sauser, Trier

CODEX GUTA-SINTRAM: Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex in der Bibliothek des Grand Séminaire von Straßburg. 326 Seiten. Luzern: Faksimile-Verlag 1984. 3 700,- SFr.

Die Handschrift stellt eigentlich einen Totengedenkkalender dar, der nach den Verfassern, der Augustiner-Chorfrau Guta und dem Augustiner-Chorherrn Sintram so benannt ist. Nach einer Inschrift auf einer Miniatur, die die beiden Verfasser zu Seiten der thronenden Gottesmutter zeigt, hat Guta dieses Werk geschrieben, während der Marbacher Chorherr Sintram es im Jahre 1154 mit Miniaturen und Bildern ausgeschmückt hat. Zusätzliche Zeitbestimmungen ergeben sich daraus, daß auf der Rückseite des Blattes mit dieser Miniatur vermerkt erscheint, daß er in jenem Jahr Anastasius Papst, Ortleib Bischof von Basel und Friedrich (Barbarossa) römischer Kaiser gewesen ist. Es darf hinzugefügt werden, daß Handschriften mit derlei Angaben im Mittelalter sehr selten gewesen sind. – Von besonderer Bedeutung ist, daß jeder Monat eingeleitet wird durch einen über eine Doppelseite sich hinziehenden Bilderstreifen, der in seiner Art einmalig ist und die Handschrift auch zu einem raren Dokument mittelalterlicher Medizin macht. Dieser Bilderstreifen enthält nicht nur Initialen und das Tierkreiszeichen des Monats, sondern auch Gesundheitsregeln für Essen, Trinken und Aderlaß. – Was die Gestaltung dieses Totenkalenders weiter angeht, so fällt dies auf: Unter romanischen Rundbogen mit architektonischen Elementen enthält er, von links nach rechts kirchlich-hierarchisch geordnet, die Heiligen des römischen Martyrologiums, dann die in den Klöstern Marbach und Schwarzenhain verstorbenen Pröpste, Äbte, Mönche, Priorinnen, Meisterinnen, Nonnen, Stifter und Wohltäter. Besonders beachtenswert unter den ganzseitigen Miniaturen ist noch die Miniatur mit dem Bild des hl. Augustinus. Dieses Vorkommen erklärt sich aus der Tatsache, daß dieser Codex die Augustinerregel mit dem Kommentar des Hugo von St. Victor enthält. So soll auf dieser Miniatur der hl. Augustinus als Ordenspatron und Verfasser der Augustinerregel vor Augen gestellt werden. Er wird links und rechts umgeben von zwei Augustiner-Chorherren mit Tonsur und zwei Augustiner-Chorfrauen mit Schleier. Sie nehmen aus den segnenden Händen ihres Ordensvaters die Augustinerregel als „via regia“ und beglückende Norm entgegen. Diese Gestalten sind stark stilisiert, sind also dem Zeitlichen enthoben und blicken

aus innerer Sicht in andere Welten. Auf der Rückseite dieses Blattes finden sich Informationen über das Sonnenjahr, die Tierkreiszeichen und die Berechnung des Osterdatums, denn nach diesem Datum regeln sich andere Zeiten und Feste. – In dem umfangreichen Kommentarband versucht ein Team von Wissenschaftlern, zu dem P. Bachoffner, G. Cames, J. Chatillon, R. Etaix, J. Fourquet, M. Parisse, M. Popin, J. Siegwart, L. Verheijen, C. Vogel, B. Weis und R. Will gehören, für Mediävisten, Namensforscher, Germanisten, Theologen, Mediziner und Kunsthistoriker eine Einführung in die geistige Welt dieser Handschrift zu geben. – Das Werk ist auf 930 arabisch nummerierte Exemplare limitiert.
E. Sauser, Trier

FRANK, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche. Reihe: Grundzüge Bd. 55. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. 1984. XI, 192 S. Kart. 31, – DM (für Mitglieder 22, – DM).

Der Verfasser kennzeichnet sein Werk so: „Ihr begrenztes Ziel ist, das Wichtigste aus Glauben und Leben des christlichen Altertums darzustellen; sie wollen deren Bedingungen aufdecken und das je geschichtlich Bedingte verstehen helfen. In der Deutung und Erklärung der Daten und Fakten geben sie den weithin erreichten Konsens über die Geschichte der Alten Kirche wieder . . . Zeitgenössische Texte werden . . . häufig zitiert. Die Beteiligten, Betroffenen und Gestaltenden sollen selbst zu Wort kommen. Die eingestreuten Zitate wollen den Leser einladen und anregen, sich selbst mit diesen Zeugen des altkirchlichen Geschehens zu beschäftigen . . . Was einmal im Studium, im selbständigen Umgang mit großer kirchengeschichtlicher Arbeit und speziellen kirchengeschichtlichen Monographien gelernt wurde, kann in der summarischen Vorstellung wiederholt und vergegenwärtigt werden“ (IX–X). – Die Kapitel umfassen die Themen: Die Kirche in nachapostolischer Zeit; Das Christentum im 2. Jahrhundert; Die frühchristliche Großkirche; Das Römische Reich und die christliche Kirche; Der Glaube der Reichskirche; Von Petrus zum Papst; Christliches Leben in der reichskatholischen Kirche; Das andere Christenleben: Altkirchliches Mönchtum. – Daran schließt sich ein Literaturverzeichnis.
E. Sauser, Trier

DER MALER HEINZ HINDORF. Gemälde – Graphik – Glasmalerei – Mosaiken. Hrsg. von E. J. Thomas und H.-J. Weichert. Darmstadt: Eduard Roether Verlag 1984, 136 Seiten, 29,70 DM.

Diese Dokumentation stellt den Maler Heinz Hindorf und sein Werk in Wort und Bild vor. – Besonders einprägsam erscheinen dabei des Meisters Worte selbst über die neuen Farbfenster in der evangelischen Kirche von Bad Hönningen, über das Schöpfungsfenster des Oppenheimer Westchores, über die Farbfenster in der Nikolauskapelle des Wormser Domes, über die Gestaltung der Westrose im Braunschweiger Dom. – Von besonderem Interesse sind auch seine Bemerkungen zu den Tuschpinselzeichnungen. Entscheidend in seinem ganzen Wirken ist die Kultur der Form, denn „Form ist Geborgenheit“. Mit Recht heißt es daher in einem Beitrag Klaus Wolberts zu diesem Buch: „In der von Heinz Hindorf vertretenen Auffassung von Linie, Form und Farbe, die als Strukturgesetze des Bildaufbaues und zugleich als Träger des ideellen Gehalts angesehen werden, liegt ein Konzept beschlossen, das innerhalb der Kunstanschauungen im 20. Jahrhundert noch nicht hinreichend berücksichtigt worden ist“ (S. 23–24). Bemerkenswert ist auch die Gegenüberstellung zu Emil Nolde: „Nolde ekstatisches Vorgehen ist Hindorfs ruhiger Gegenstandserfassung und Gegenstandstranszendierung geradezu entgegengesetzt. Mag also die Begeisterung für Nolde doch weniger dessen Bildsprache gegolten haben als der elementaren Unmittelbarkeit, mit der Nolde seinen Bildern eine geradezu archaische sakrale Monumentalität verlieh?“ (S. 12).
E. Sauser, Trier

BORGOGNO, C. – GANDOLFO, G.: Gebete der Kirchenväter – Die schönsten Gebete der ungeteilten Christenheit. (Aus dem Italienischen übersetzt von Mario Baldelli – Hermann J. Benning). München: Verlag Neue Stadt 1984. 142 Seiten, 16,80 DM.

Wenn es im Vorwort heißt: „Die Väter der Kirche lassen uns teilhaben an ihrer persönlichen Erfahrung mit dem lebendigen Gott – von ihnen können wir lernen, die Tiefe unseres Glaubens in

aller Einfachheit zum Ausdruck zu bringen“ (S. 5), dann wird der Leser und Betrachter dieser Gebete dies weithin bestätigt finden. Der Bogen der hier gesammelten Gebete ist weit gespannt und der Name der „Kirchenväter“ wird hier unkonventionell bis zum hl. Bernhard v. Clairvaux ausgedehnt. – Die Mehrzahl der Gebete stammt jedoch aus der Zeit des ersten bis achten Jahrhunderts. – Aus dem elften Jahrhundert ist Petrus Damiani, Anselm von Canterbury und Bernhard, der allerdings mit dem Großteil seiner Lebensjahre ins 12. Jahrhundert reicht. – Die Form der Gebete umfaßt Lob- und Dankgebete, Bitt- und Segensgebete, Bußgebete, Gebete von Menschen, die Gott suchen, eucharistische Gebete, Morgengebete, Abendgebete, Mariengebete, Gebet zum Schutzengel, Hymnen. Den einzelnen Vätern wird auch eine kleine, biographische Einführung gewidmet.

E. Sauser, Trier

DUFT, Johannes – SCHNYDER, Rudolf: Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek St. Gallen. Beuron: Beuronischer Kunstverlag 1984. 170 Seiten, 32 Seiten zum Teil farbige Bilder, viele Zeichnungen. 36,80 DM.

Prof. Duft, Alt-Stiftsbibliothekar in St. Gallen, und Prof. Schnyder von der Universität Zürich und vom Schweizerischen Landesmuseum in Zürich haben in zwölfjähriger Arbeit die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die aus Bein, Elfenbein wie Elefantenzähnen geschnitzten und reich verzierten Bucheinbände von vier mittelalterlichen Manuskripten in der Stiftsbibliothek St. Gallen der wissenschaftlichen Welt und dem interessierten Laien unter zum Teil völlig neuen Gesichtspunkten vorgestellt werden. – Es handelt sich bei diesen Manuskripten um Codex 60 (Irisches Johannes-Evangelium), Codex 53 (Evangelium longum), Codex 359 (Cantatorium), Codex 360 (Prozessionsbüchlein). – Es konnte nun nachgewiesen werden, daß die beiden Deckel von Codex 60 und 53 aus dem Besitz Karls des Großen stammen. Es gilt als sicher, daß es sich dabei um Diptychen handelte, welche Karl der Große bei seiner Krönung an Weihnachten 800 in Rom zum Geschenk erhielt. – Ikonographisch ist von Bedeutung, daß das zuerst beschnitzte Paar ganz auf die Herrschersymbolik ausgerichtet ist. Es verweist in den mittleren Osten. Von daher stimmt es: Die kunstgeschichtlichen Bezüge auf diesen Werken weisen weit über die Grenzen des christlichen Abendlandes hinaus. Es handelt sich bei diesen beiden Werken um „Reliquien von Weltrang“. – Weiter wird Codex 53 zu einem bedeutenden Zeugnis von ikonographischer Originalität und künstlerischer Qualität. Wir kennen auch den Künstler: Es ist Tuotilo. – In diesem Zusammenhang sei besonders verwiesen auf die Darstellungen der Majestas Christi an der vorderen Tafel wie die Ascensio Mariae und die Gallusszene an der hinteren Tafel. Schnyder interpretiert dazu: „Die Majestas Domini, die dort prangt, ist von Tuotilo bedeutend reicher instrumentiert worden, als es in seiner Zeit üblich war. Er hat zum Lobpreis nicht nur die Chöre der himmlischen Wesen, sondern auch das Meer mit seinen Ungeheuern, die Erde mit ihren Kreaturen, Sonne und Mond versammelt. Darin wetteifert er in St. Gallen mit seinem Freund Notker, in dessen Osterhymne die ganze Schöpfung voll miteinstimmt . . . Um das Bild der Majestas thronen altem Brauch folgend in den vier Ecken die Evangelisten. Wenn man in den ihnen zugeordneten Häusern und Türmen früher Gebäude des Klosters St. Gallen angedeutet sehen wollte, dann steckt hinter dieser Sicht doch verborgener Sinn. Denn das Kloster will, daß die Evangelisten durch ihr Werk in ihm ihr Zuhause haben“ (S. 75). – Ein reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis schließt dieses schöne Werk ab.

E. Sauser, Trier

SCHÖNBORN, Christoph: Die Christus-Ikone – eine theologische Hinführung. Schaffhausen: Novalis Verlag 1984. 260 Seiten. 34,- DM.

Vorliegendes Buch stellt eine vom Verfasser besorgte Übersetzung und Neubearbeitung des Werkes „L'Icone du Christ“ dar. – Im ersten Kapitel des ersten Teiles werden die trinitarischen Grundlagen (Das ewige Bild; Auf dem Weg zu einem neuen Personenverständnis; Das Tun des Sohnes als Bild des Vaters), im zweiten Kapitel die christologischen Grundlagen (Origenes – eine bilderfeindliche Christologie? Eine bilderfeindliche Theologie – Eusebius v. Cäsarea; Gott – sichtbar im Fleisch; Cyrill von Alexandrien; Die Liebe – Ikone Gottes: Maximus der Bekenner), im ersten Kapitel des zweiten Teiles die theologischen Grundzüge des byzantinischen Bilderstreits (Die strittige Frage nach den Ursachen des byzantinischen Bilderstreits; Kirche unterwegs zum Heidentum? –

Theologische Argumente gegen den Bilderkult, die Christologie der Bilderfeinde), im zweiten Kapitel die Bilderverteidiger (Die erste Periode des Bilderstreites; Das zweite Konzil von Nizäa; Die Hochblüte der Ikonentheologie) behandelt. – Die eigentliche Bedeutung des Werkes liegt wohl darin, daß hier versucht wird, den „Grund, auf dem die Ikonenkunst vor allem aufbaut: die christliche Lehre von der Menschwerdung“ (S. 11) ausführlich darzulegen. – Mit Recht heißt es daher im Vorwort: „Gott hat ein menschliches Antlitz angenommen, und dieses Antlitz ist der privilegierte Ort seiner Offenbarung. Auf dieser Überzeugung beruht die Ikonenkunst, nicht nur in ihrer Thematik, sondern selbst in ihrer unverwechselbar eigenen Technik. Diesem Geheimnis will sie Ausdruck verleihen. Die Faszination, die heute noch von der Ikonenkunst ausgeht, hat wohl auch damit zu tun“ (S. 11). – Nach vielen Darlegungen kommt Schönborn am Schluß seines sehr wichtigen Buches nochmals zusammenfassend auf die Bedeutung der Menschwerdung für die Ikonen zurück und sagt: „Die Bilderfeinde in Byzanz wollten die Kunst dem profanen Bereich vorbehalten, im religiösen Bereich sollte die Kunst nur dekorativ, höchstens narrativ, nicht aber eigentlich sakral sein. Der Ikonoklasmus war eine Art Säkularisierung der Kunst, die als zu heidnisch galt, um wirklich verchristlicht zu werden. . . . Wenn ein Ergebnis unserer Untersuchung ins Auge springt, so ist es die Tatsache, daß beide Parteien ihre Sicht mit einer bestimmten Auffassung vom Geheimnis Christi zu begründen versuchten. Am Ende unserer Untersuchung können wir zu behaupten wagen, es bestehe eine enge Beziehung zwischen Kunstauffassung und Sicht des gottmenschlichen Geheimnisses Christi. Die Menschwerdung hat nicht nur die Gotteserkenntnis verwandelt, sie hat auch den Blick des Menschen auf die Welt, auf sich selbst, auf sein Tun in der Welt verwandelt. Auch die Tätigkeit des Künstlers wurde von der Anziehungskraft dieses Geheimnisses erfaßt. Kam Christus, den ganzen Menschen zu erneuern, ihn nach seinem Bild zu gestalten, dann gilt auch, daß der Blick, die Sensibilität, die schöpferische Kraft des Künstlers in diese Neugestaltung einbezogen ist. Betrachtet man den Bilderstreit in dieser Perspektive, dann erscheint der Versuch, die Kunst nur in den profanen Bereich einzuschließen, als eine tiefe Krise in der gottmenschlichen Sicht der Welt und des Menschen“ (S. 227). – Positiv heißt dies: „Umgekehrt erweist sich das Ja zur Symbiose von Kunst und Kult, von Bild und Glauben als ein Ja zum gottmenschlichen Geheimnis. Denn beide, Kunst und Kult, haben dies gemeinsam, daß sie aus einer Begegnung von Himmel und Erde, von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, entstehen und diese Begegnung immer neu verlebendigen“ (S. 227).
E. Sauser, Trier

ALAND, Kurt: Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1411). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1984, 125 Seiten, 9,80 DM.

Der Verfasser bemerkt in seinem Vorwort: „Die Vorlage für diese Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken findet sich in den (im selben Verlag erschienenen) beiden Bänden meiner Geschichte der Christenheit. Sie werden hier, durchgesehen und vor allem bis zum Jahr 1984 fortgeführt, zusammengefaßt und im Taschenformat wiederholt. Selbst im Rahmen der dort gegebenen Gesamtdarstellung schien mir eine tabellarische Ergänzung erforderlich, die die Ereignisse der Kirchengeschichte parallel setzt zu den politischen Voraussetzungen, unter denen sie sich abspielen, wie zur Geistes- und Kulturgeschichte, die zu ihnen in enger Wechselwirkung stehen. Hier kann nebeneinander gesehen werden, was bei einer Darstellung notwendigerweise nacheinander behandelt werden muß, so daß dem Betrachter das Neben-, Mit-, aber auch Gegeneinander der verschiedenen Bereiche ganz deutlich wird. Außerdem kann in solchen Zeittafeln und Überblicken manches ergänzend hinzugefügt werden, was in einer ökumenisch ausgerichteten Gesamtdarstellung um des größeren Zusammenhangs willen nicht im einzelnen genannt werden kann“ (S. 5). – Das kleine Werk sei in diesem Sinne sehr empfohlen.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BERNARD, Felix: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794 – 1879) als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Band 1. Würzburg: Echter Verlag 1986, 448 Seiten, br. 56,- DM.
- CARITAS-ABREISSKALENDER 1987 „Unser täglich Brot“. Hrsg. vom Deutschen Caritasverband. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag GmbH, Einzelpreis 4,20 DM (Staffelpreise bis 2,90 DM).
- CARITAS-BUCHKALENDER 1987. Hrsg. vom Deutschen Caritasverband. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag GmbH, 216 Seiten, Einzelpreis 5,80 DM (Staffelpreise bis 2,60 DM).
- DIE GESTALT. Vierteljahresschrift für bildnerische Erziehung. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien.
- DIE UNCHRISTLICHE KAMPAGNE VON MISEREOR GEGEN SÜDAFRIKA. Lippstadt: Verlag Claus Peter Clausen 1985, 89 Seiten, kart.
- DURRWELL, F. X.: Der Geist des Herrn. Tiefe Gottes – Schöpferische Weite. Salzburg: Otto Müller Verlag 1986, 240 Seiten, 26,80 DM.
- ERMECKE, Gustav: Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1986, 301 Seiten, geb. 38,- DM.
- FISCHER, Manfred/JUST, Rainer: 10 Jahre Öffentlichkeitsarbeit in der Versöhnungsgemeinde, Nr. 1 und 2/1986 der TEXTE-Reihe. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik e. V. Frankfurt 1986.
- GABEL, Gernot U.: Schleiermacher. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1880 – 1980. Bibliographien zur Philosophie 10. Köln: Edition Gemini. 1986. 45 S. 15,- DM.
- GENN, Felix: Trinität und Amt nach Augustinus. Sammlung Horizonte, Neue Folge, Band 23. Einsiedeln: Johannes Verlag 1986, 328 Seiten, geb. 47,- DM.
- GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Ein Grundkurs. Hrsg. von Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon und Rudolf Zinnhobler. Graz: Styria Verlag 1986, 583 Seiten, Ln. 78,- DM.
- KREMER, Jacob: Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1–46. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985, 384 Seiten, geb. 44,- DM.
- MIETH, Dietmar: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile. Studien zur theologischen Ethik, Band 17. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1986, 143 Seiten, kart.
- MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie. 36. Jahrgang, Heft 2 – 4/1985. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien. 12,- DM.
- PESCH, Rudolf: Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen. Herderbücherei Band 1291. Freiburg i. Br.: Herder Verlag 1986, 256 Seiten, kart., 12,90 DM.

PROBLEME UND PERSPEKTIVEN DOGMATISCHER THEOLOGIE. Hrsg. Karl Heinz Neufeld.
Bearbeiter und Hrsg. der deutschen Ausgabe Lothar Ulrich. Leipzig: St. Benno-Verlag 1986,
558 Seiten.

RAUCHFLEISCH, Udo: Psychoanalyse und theologische Ethik. Neue Impulse zum Dialog. Studien
zur theologischen Ethik, Band 18. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 1986, 151 Seiten,
29,50 DM.

SCHOTT, Margarete: Planet ohne Liebe. Gedichte. Frankfurt: R. G. Fischer Verlag 1985,
123 Seiten, Pp. 9,80 DM.

WESSLING, Hans: Leben entzündet sich am Leben. Eichstätt-Wien: Franz-Sales-Verlag 1986,
208 Seiten, br., 8,- DM.

Wolfgang Kuhn

Das Eichhörnchen und der liebe Gott

Rätsel des Lebendigen

203 Seiten, 8 vierfarbige und 195 schwarz-weiße Abbildungen, kartoniert, 18,- DM

Was in diesem Buch in erster Linie fasziniert, ist die Art, wie naturgesetzliche, also strikt sachliche Befunde und Vorgänge, zu gleichsam atemberaubender Darstellung gebracht werden. Biologie, auch heutzutage noch oft sehr trocken verabreicht, wird hier lebendig zur Sprache gebracht. Komplizierte Informationen und Zusammenhänge veranschaulicht der Autor, indem er sie in vergleichende Beziehung setzt zu Beobachtungen und Erfahrungen des täglichen Lebens.

Spee-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier



Helga Koster/Alexander Glaser

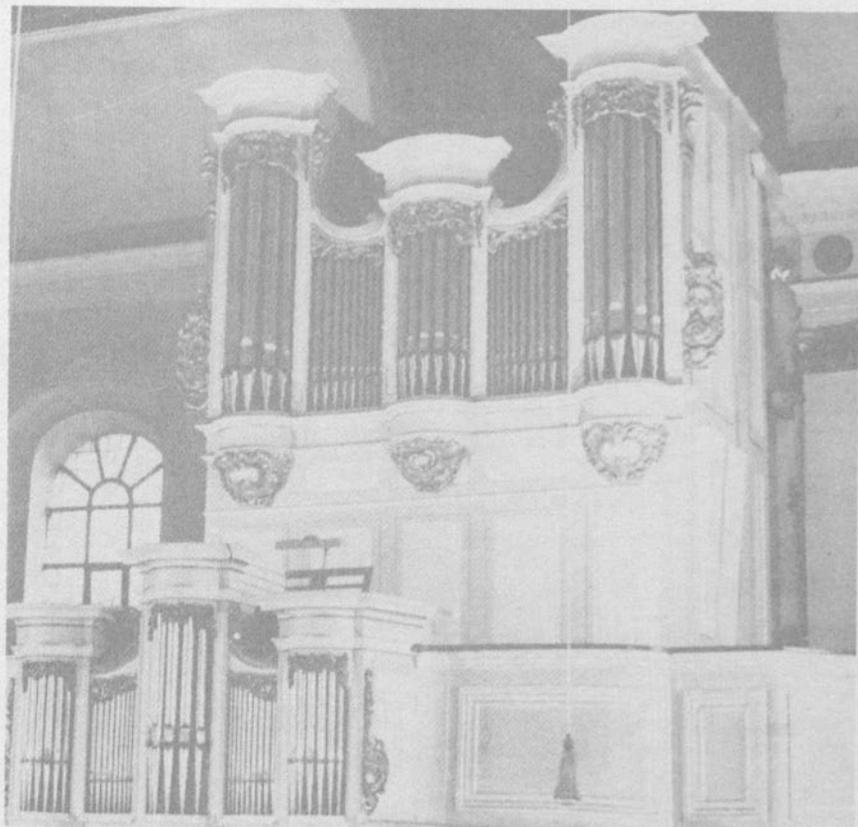
Frag das Leben

84 Seiten, 20 vierfarbige und 20 schwarzweiße ganzseitige
Fotos, Pappband bezogen, 19,80 DM

Spee-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Meditationsbücher, bei denen das Bild den gleichen Stellenwert wie das Wort hat, sind heute sehr in Mode gekommen. Wie üblich finden sich in diesen Sparten dann auch oft genug wenig brauchbare Produkte. Dieses Buch jedoch darf als eine sehr gute Leistung der beiden Autoren, des Wortautors und des Fotoautors, bezeichnet werden. Der heutige Mensch braucht kurze und dichte Texte, wenn er angeregt werden will, ein Bild unter einer besonderen Deuteperspektive zu erleben. Hier findet er sie. Manchmal sind es nur wenige Worte, die auf den ersten Blick kaum erkennen lassen, weshalb sie zu diesem Bild gestellt sind. Das ist gerade der Reiz an diesem Buch. Es verlockt dazu, die Spannweite zwischen dem Wort und dem Bild selbst zu erleben und so den Denkanstoß der Autoren nachzuziehen.

The logo for Spee-Verlag, featuring a stylized, calligraphic 'spee' in a light color against the dark background of the book cover.



Matthias Thömmes

Orgeln in Rheinland-Pfalz und im Saarland

296 Seiten, 121 z. T. vierfarbige Abbildungen, 86,- DM

Das Werk ist die erste umfassende Geschichte des Orgelbaues der beiden Länder Rheinland-Pfalz und Saarland unter besonderer Berücksichtigung des orgelbaukundlich noch kaum erfaßten linksrheinischen Gebietes bis zur luxemburgisch-französischen Grenze.

Die Darstellung erfolgt zunächst in einem umfangreichen chronologischen Abriß, dann aber in einer ausgesuchten Werksfolge von über 500 typischen Orgelwerken.



**Ein repräsentatives Geschenk,
in jeder Buchhandlung erhältlich.**

Paulinus-Verlag, Trier

Wilhelm Nyssen – vier seiner großen Werke:

In der Reihe Occidens – Horizonte des Westens erschienen:

Band 5

Romanik – hohe Welt des Menschen

113 Seiten, 56 Farbtafeln, 14 Textzeichnungen, 24 × 27 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 68,- DM.

Der Band 5 dieser Reihe, der sich mit einer der interessantesten und zugleich komplexesten Epochen der europäischen Geschichte des Geistes befaßt, ist klar und streng in sieben Kapitel gegliedert, deren Stufenbau und Zahl unwillkürlich an das Instrumentarium der „Sieben freien Künste“ denken läßt, mit dessen Hilfe das Mittelalter das Rätsel von Welt und Mensch zu umkreisen, anschaulich zu machen und zu lösen suchte. Jedes dieser Kapitel interpretiert jeweils acht hervorragende und besonders beredete künstlerische Zeugnisse der romanischen Welt, die auf sorgfältig und paradigmatisch ausgewählten Farbtafeln dargeboten werden.

Band 6

Irdisch hab' ich dich gewollt

Beiträge zur vorgotischen Denk- und Bildform

296 Seiten, 34 farbige und 31 schwarz-weiße Bildtafeln, 13,5 × 22 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 49,80 DM.

An den vorliegenden Themen wird deutlich, wie stark und geschichtstragend auch heute noch die Denkweise der Väter wirkt, wenn man bereit ist, sich ihr mit allen Kräften der Sinne auszuliefern.

In der Reihe SOPHIA, Quellen östlicher Theologie erschienen:

Band 2

Frühchristliches Byzanz

166 Seiten, 16 farbige und 4 schwarz-weiße Bildtafeln, 21,2 × 24,2 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 39,80 DM.

Ein Bildband von höchster Qualität. Da im östlichen Christentum das Bild so eng mit den Geheimnissen des Glaubens verbunden ist, daß man es „das andere Wort“ nennen kann, wird hier anhand der großen Themen des Heils jeweils der Ursprung dieses Bilddenkens aus den frühen griechischen und syrischen Vätertexten entfaltet.

Band 16

Bildgesang der Erde

Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien

184 Seiten, 24 farbige Bildtafeln und 8 Textzeichnungen, 17,5 × 19,5 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 34,80 DM.

In der Landschaft der Moldau in Rumänien stehen im Schutz ihrer Umgebung Klosterkirchen, die außen über und über mit Bildern des Glaubens bemalt sind. Sie entstanden zur Zeit des moldauischen Königs Stephan des Großen (1457 – 1504). In den Außenfresken der Moldauklöster Voronet, Humor, Sucevita und Moldovita lebt eine Bildtheologie, reich gemacht und gesättigt aus den Farben der verwandelten Erde.

**Spee-Verlag
Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier**

14. Nov. 1986 L 5
Theologisches Seminar
N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Andreas Heinz, Trier
„Es ist ein Ros' entsprungen“

Reinhold Bohlen, Trier
Sozialkritik bei Amos

Georg Wieland, Trier
Rationalität und Ethik

Heribert Schmitz, München
Habilitation und Berufung von Nichtpriestern

Heft 4
Oktober, November, Dezember 1986
95. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Andreas Heinz: „Es ist ein Ros' entsprungen.“ Zur Provenienz und Textgeschichte eines ökumenischen Weihnachtsliedes	253 – 281
Reinhold Bohlen: Zur Sozialkritik des Propheten Amos	282 – 301
Georg Wieland: Wissenschaftliche Rationalität und Ethik	302 – 318
Heribert Schmitz: Habilitation und Berufung von Nichtpriestern zu Hochschullehrern der Katholischen Theologie	319 – 330
Besprechungen	331 – 332

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, D-5521 Auw a. d. Kyll

Dr. Reinhold Bohlen, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Prof. Dr. Georg Wieland, Windstraße 16, D-5500 Trier

Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Straße 6/1, 8011 Grasbrunn (Neukeferloh)

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

„Es ist ein Ros entsprungen“

Zur Provenienz und Textgeschichte eines ökumenischen Weihnachtsliedes*

Hugo Rahner hat einmal gesagt, Weihnachten sei das Fest im Jahr, das wie kein anderes auch heute noch christliche und unchristliche Herzen bezaubere¹. Zu diesem Zauber des Christfestes tragen die deutschen Weihnachtslieder nicht den geringsten Teil bei. Eines der bezauberndsten unter ihnen heißt „*Es ist ein Ros entsprungen*“.

Wer das Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ aufschlägt, erhält die Auskunft, der Text des Liedes sei um das Jahr 1587/88 in Mainz zum ersten Mal bezeugt². Trifft das zu, dann kann Mainz sich rühmen, die Heimat eines der schönsten deutschen Weihnachtslieder zu sein.

Doch wie soll man es mit dieser Provenienzangabe vereinbaren, daß das Lied in der hymnologischen Literatur und in vielen Gesangbüchern immer wieder, bis in die Gegenwart hinein, als „das alt Catholisch Trierisch Christliedlein“ bezeichnet worden ist?³ Offenbar ist die Frage nach seiner Herkunft doch nicht so eindeutig entschieden, wie die verantwortlichen Bearbeiter des Einheitsgesangbuches uns glauben machen möchten.

Als zweite Merkwürdigkeit fällt der Doppelabdruck des Liedes im „Gotteslob“ auf: Unter zwei Nummern steht unser Lied hintereinander in einer katholischen und einer ökumenischen Fassung⁴; sie unterscheiden sich vonein-

* Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um die erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung einer am 16. Dezember 1985 in Mainz gehaltenen Gastvorlesung.

¹ Vgl. H. RAHNER, Die Weihnachtssonne, in: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Darmstadt 1966, 121–140, hier 134; Erstveröffentlichung in: Eranos Jb 10 (1943) 352–379.

² Vgl. Gotteslob (= GL). Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stuttgart 1975, Nr. 132, S. 209; „T: Mainz um 1587/88; Str. 3 bei Friedrich Layritz 1844.“

³ Darauf macht auch der bekannte Schweizer Hymnologe Markus Jenny in seinem Kommentar zum Lied GL 132/133ö aufmerksam; vgl. Werkbuch zum Gotteslob, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1975) 155. Diese auf einen Ursprung des Liedes im Trierer Raum hinweisende Herkunftsangabe findet sich erstmals im „Mainzer Cantual“ von 1605; vgl. dazu Anm. 7 und die weiteren Ausführungen.

⁴ GL 132 und 133ö. Zu diesem Doppelabdruck kritisch W. OFFELE, Das ungeliebte Gesangbuch, Frankfurt a. M. – Bern – Las Vegas 1979, 40 f.

ander nur in einer einzigen Zeile am Ende der 2. Strophe: Während die katholische Fassung liest: „... hat sie ein Kind geboren und blieb doch reine Magd“, heißt es in der ökumenischen Variante an dieser Stelle: „... hat sie ein Kind geboren, welches uns selig macht.“ Weshalb trotz der erfolgreichen Verhandlungen der interkonfessionellen „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut“ (AÖL) beide Seiten am Ende doch auf ihrer Version beharrten, wird nur klar, wenn man sich näher mit der Textgeschichte des Liedes befaßt. Ihr wollen wir uns im zweiten Teil unserer Ausführungen zuwenden.

Abschließend wird nach der Liturgiefähigkeit dieses Weihnachtsliedes zu fragen sein. Nachdem im Zuge der jüngsten Liturgiereform das deutsche Kirchenlied selbst ein vollwertiger Teil der Liturgie geworden ist⁵, kann man die Frage, ob und wo ein solches Lied im Weihnachtsgottesdienst seinen Ort haben könnte, billigerweise nicht ausklammern.

I. Zur Provenienz des Weihnachtsliedes „Es ist ein Ros entsprungen“

Unser Weihnachtslied taucht um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert erstmals in katholischen Gesangbüchern am Mittelrhein auf. Erstquelle ist das in Köln gedruckte Speyerer Gesangbuch von 1599⁶. Von dort kam das Lied unverändert in das Mainzer Cantual von 1605⁷. Als dritte, wenig spätere Quelle ist das Andernacher Gesangbuch von 1608 zu nennen⁸. Herausgegeben

⁵ Die Aufwertung des deutschen Kirchenliedes zum vollgültigen Liturgiegesang erfolgte im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch die *Instructio de Musica in sacra Liturgia* vom 5. März 1967: AAS 59 (1967) 300–320; vgl. dazu PH. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie (Untersuchungen zur praktischen Theologie 3) Freiburg i. Br. 1974, 364 f.

⁶ Alte Catholische Geistliche Kirchengeseng . . . Auß Beuelch Deß Hochwürdigten Fürsten vnd Herrn/Herrn Eberharten Bischouen zu Speir . . . Gedruckt zu Cölln Durch Arnoldt Quentell. M.D.XCIX. Der vollständige Titel in: Internationales Quellenlexikon der Musik (RISM B/VIII/1, S. 139). Unser Lied findet sich auf S. 29–32. Dem Direktor der Diözesanbibliothek Münster, die das einzige in Deutschland erhaltene Exemplar des Speyerer Gesangbuchs von 1599 besitzt, sei auch an dieser Stelle für die Übersendung von Fotokopien verbindlich gedankt. Zum ältesten Speyerer Gesangbuch vgl. die Monographie von H. VOSSEBRECHER, Die Gesänge des Speyerer Gesangbuchs (Köln 1599), Köln 1968; speziell zu dem im Rede stehenden Lied ebd. 187–194.

⁷ Catholisch Cantual oder Psalmbüchlein . . . gedruckt in der Churfürstlichen Statt Meyntz durch Balthasar Lippen im Jahr 1605, 12–16; vgl. RISM B/VIII/1 (s. Anm. 6) 152. Zu diesem einflußreichen Gesangbuchdruck vgl. H. HEINE, Die Melodien der Mainzer Gesangbücher in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (QAmrhKG 23) Mainz 1975; speziell zu „Es ist ein Ros entsprungen“ ebd. 152 f.

⁸ Catholische Geistliche Gesänge . . . Von der Fraternitet S. Ceciliae Zu Andernach . . . gedruckt zu Cölln Durch Gerhart Greuenbruch Anno M.DC.VIII.; vgl. RISM B/VIII/1 (s. Anm. 6) 160. Einen fotomechanischen Nachdruck hat MICHAEL HÄRTING herausgegeben: Das Andernacher Gesangbuch (Köln 1608), Düsseldorf 1970; unser Lied ebd. 20 f.; in der Originalausgabe S. 66–70.

wurde es von der Cäcilienfraternität der Pfarrei Andernach, die durch diese Sammlung von „unverdächtigen“ Kirchenliedern erklärtermaßen der Attraktivität protestantischer Gesangbücher, vor allem des Bonner Gesangbuchs, entgegenwirken wollte⁹. Seine Katholizität demonstriert das Buch äußerlich schon dadurch, daß es sämtliche Lieder in lateinischer und deutscher Sprache bietet. Das gilt auch für unser Weihnachtslied. Die erste Strophe von „*Es ist ein Ros entsprungen*“ lautet beispielsweise in ihrer lateinischen Fassung:

De stirpe David nata
Fulgens nitet rosa
A vatibus notata
Maria formosa
Flos unde prodijt
Rigente seculo nimbis
De nocte canduit.

Die Andernacher Quelle unterscheidet sich außer durch ihre Zweisprachigkeit noch in einem anderen Punkt von den erwähnten Bezeugungen im Speyerer und Mainzer Gesangbuch. Während Speyer 1599 und Mainz 1605 von unserem Lied nicht weniger als 23 Strophen bieten, kennt das Andernacher Gesangbuch nur eine stark reduzierte Auswahl von bloß sechs. Im wesentlichen unverändert hat es die erste und die drei letzten Strophen beibehalten. Die von der Engelbotschaft an die Hirten handelnde, in den Gesangbüchern von Speyer und Mainz als 18. verzeichnete Strophe ist zu einer Doppelstrophe ausgeweitet worden (Strophe 2 und 3 der Andernacher Fassung).

Obwohl Autoritäten wie Philipp Wackernagel¹⁰ und Wilhelm Bäumker¹¹ bereits 1860 beziehungsweise 1886 richtig Speyer 1599 mit seiner 23strophigen Fassung als Erstquelle des Liedes erkannt hatten, war die hymnologische Forschung lange geneigt, der kürzeren Variante des Andernacher Gesangbuchs die Priorität zuzuerkennen¹². Michael Praetorius, der große Organisator der

⁹ Vgl. die Vorrede des Andernacher Gesangbuchs; leicht zugänglich bei W. BÄUMKER, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1886) 200–204 (Nachdruck: Hildesheim 1962).

¹⁰ Die fünfbandige Quellensammlung des bedeutendsten evangelischen Kirchenliedforschers des 19. Jahrhunderts: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts, Leipzig 1864–77 (Nachdruck: Hildesheim 1964) ist noch immer ein unverzichtbares hymnologisches Standardwerk; vgl. zu unserem Lied Bd. II 1153 f.

¹¹ Für die bleibende Bedeutung von Bäumkers Hauptwerk spricht der 1962 (bei Olms in Hildesheim) erfolgte Nachdruck: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, 4 Bde, Freiburg i. Br. 1883–1911; vgl. zu unserem Lied Bd. I Nr. 78.

¹² So PH. WACKERNAGEL selbst in seinem Werk: Das Deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf N. Hermann und A. Blaurer, Stuttgart 1841, 869; ferner FR. SPITTA, Es ist ein Ros entsprungen: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 5 (1900) 10–20, hier 19.

evangelischen Kirchenmusik, entschied sich 1609 sogar für eine bloß zweistrophige Fassung (Strophe 1 und 2), in der manche protestantische Forscher bis zur Stunde den ursprünglichen Kern des Liedes erkennen wollen¹³.

Von den genannten vier Textzeugen aus der Zeit um 1600 enthält nur das Mainzer Cantual von 1605 eine Provenienzanzeige. Dort ist unser Weihnachtslied überschrieben: „Das alt Catholisch Trierisch Christliedlein“. Wie der Wiesbadener Musikwissenschaftler Herbert Heine, dem wir eine gründliche Monographie über das älteste Mainzer Gesangbuch verdanken, betont, sind die im Cantual einzelnen Liedern vorangestellten, „recht präzisen Quellenangaben“ durchaus ernst zu nehmen¹⁴. Wir dürfen also davon ausgehen, daß die Bearbeiter des Mainzer Cantuals noch etwas wußten von der Herkunft des Liedes aus dem Trierischen.

Wenn schon die Herausgeber des ältesten Mainzer Gesangbuches neidlos Trier als Herkunftsort nennen, brauchten die Verantwortlichen für das Trierer Diözesangesangbuch erst recht keine Bedenken zu haben, die Heimat des Liedes in Trier anzunehmen. Die letzte Ausgabe von 1955 stellt „*Es ist ein Ros entsprungen*“ an die Spitze aller Weihnachtslieder und bezeichnet es in der dazugehörigen Fußnote als „das alt Catholisch Trierisch Christliedlein“¹⁵. Anders das vor nunmehr einem Jahrzehnt eingeführte Einheitsgesangbuch „Gotteslob“. Dort liest man unter unserem Lied: „T (Text) Mainz um 1587/88; 3. Strophe bei Friedrich Layritz 1844“¹⁶. Kommt das „Trierisch Christliedlein“ also in Wirklichkeit aus Mainz?

¹³ Außer SPITTA (s. Anm. 12) jüngst M. Rössler, der das Lied als nachträglich erweitertes „Allegorielied“ charakterisiert; vgl. M. RÖSSLER, *Da Christus geboren war . . . Texte, Typen und Themen des deutschen Weihnachtsliedes*, Stuttgart 1981, 182 – 195.

¹⁴ Vgl. HEINE (s. Anm. 7) 49.

¹⁵ *Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier*. Herausgegeben vom Bischöflichen Generalvikariat, Trier 1955, Nr. 23. In der Trierer Gesangbuchtradition taucht das Lied erstaunlicherweise erst zu einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt auf; erst die 3. Auflage des Diözesangesangbuches von 1892 enthält es in einer fünfstrophigen Fassung, während die Vorgängerausgabe von 1871 auf die bekannte Melodie einen völlig abweichenden, ebenfalls fünfstrophigen Text singen ließ: Nr. 16 „Nun singet von der Blume“; vgl. W. GRANDJEAN, *Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute* (QAmrhKG 22) Mainz 1975, 142.150. G. M. DREVES SJ, der bekannte Herausgeber der *Analecta hymnica*, bedauerte in einer Rezension außerordentlich, daß ausgerechnet das Trierer Diözesangesangbuch das „Alt Catholisch Trierisch Christliedlein“ dem Text nach aufgegeben hatte, da es doch wahrscheinlich sei, „daß die rauhe Eifel die liebe Blümchen gebracht“ habe; vgl. G. M. DREVES, *Ein Wort zur Gesangbuch-Frage* (= Erg. H. zu den „Stimmen aus Maria Laach“ 28) Freiburg 1884, 103.

¹⁶ Vgl. o. Anm. 2.

1. Die handschriftliche Erstquelle

Die Herkunftsangabe im „Gotteslob“ zum Lied Nr. 132/133ö kann sich auf eine Quelle stützen, die der Forschung erst 1957 bekannt geworden ist. Rudolf Ewerhart, einem Schüler des bekannten Kölner Kirchenmusikprofessors Karl Gustav Fellerer, kam bei der Arbeit an seiner Dissertation¹⁷ in der Stadtbibliothek Trier ein handgeschriebenes Gebetbuch unter die Augen, das neben hauptsächlich lateinischem Textgut zwei deutsche Weihnachtslieder enthält: „*Ein Kindelein so löblich*“ und unser Christlied „*Es ist ein Ros entsprungen*“. Ewerhart war damit unbeabsichtigt ein sensationeller Fund gelungen. Er hatte die älteste, bisher bekannte Textquelle unseres Liedes entdeckt¹⁸.

Die fragliche Hs 2363/2304 gehörte vor der Säkularisation den Trierer Kartäusermönchen. Wie eine Geheimschriftnotiz auf der Vorderseite von Bl. 181 verrät, verdankt das Büchlein sein Entstehen einem gewissen *Frater Conradus*. Er bezeichnet sich selbst als „*procurator Moguntiae*“, Prokurator der Kartause zu Mainz. Mit der Niederschrift seines Gebetbuchs begann er, wie er ebenfalls verschlüsselt mitteilt, im Jahre 1582; er beendete sie am 1. März 1588¹⁹. Der Text von „*Es ist ein Ros entsprungen*“ steht auf den Seiten 169^r – 172^r, also ganz im Schlußteil der 189 Blatt starken Handschrift, so daß man annehmen darf, daß das Lied Ende 1587 oder Anfang 1588 – möglicherweise in der Weihnachtszeit – aufgezeichnet wurde. Ewerhart – und darin folgt ihm das „Gotteslob“ – geht davon aus, daß „der Mainzer Frater Conradus“ (R. Ewerhart) sein Büchlein in Mainz geschrieben hat. Aus der Mainzer Kartause müsse das Gebetbuch dann zu einem nicht mehr feststellbaren, späteren Zeitpunkt in die Bibliothek der Trierer Kartause gelangt sein²⁰.

Diese Argumentation ist nun aber keineswegs zwingend. Schon 1960 meldete Konrad Ameln, einer der namhaftesten zeitgenössischen Hymnologen, Zweifel an in seinem Aufsatz „*Es ist ein Ros entsprungen*. Strittige

¹⁷ Sie liegt seit 1955 im Druck vor: R. EWERTHART, Die Handschrift 322/1994 der Stadtbibliothek Trier als musikalische Quelle (Kölner Beiträge zur Musikforschung, hrsg. von K. G. Fellerer, Bd. VII), Regensburg 1955.

¹⁸ R. EWERTHART selbst hat seinen Fund publiziert: Eine unbekannte Textquelle zum Weihnachtslied „*Es ist ein Ros entsprungen*“: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 41 (1957) 64 – 67.

¹⁹ Der dechiffrierte Text lautet: „*Anno domini 1582 Incepi ego Frater Conradus procurator Moguntiae hunc pium libellum scribere et finivi anno 1588 primo Martii.*“ Vgl. EWERTHART (s. Anm. 18) 64 Anm. 2.

²⁰ Vgl. EWERTHART (s. Anm. 18) 64, 67. Dieser Auffassung schlossen sich u. a. an M. JENNY (s. Anm. 3) 155; H. VOSSEBRECHER (s. Anm. 6) 187.

Fassungen von Text und Weise²¹. Ich selber konnte diese Zweifel erhärten durch Beobachtungen am Kalendarium im Gebetbuch des Frater Conradus²². Der Kalender berücksichtigt auffallend stark typisch trierische Heilige wie Eucharius, Valerius, Maximin, die Kaiserin Helena. Besonders fällt auf, daß der Gedenktag des heiligen Alban am 21. Juni durch Rotschrift hervorgehoben und dadurch als gebotener Feiertag charakterisiert ist. Weder die Mainzer noch die Trierer Feiertagsordnung gaben dem Albanustag je einen solch hohen Rang. Nun ist aber zu bedenken, daß Albanus der Hauspatron der Trierer Kartause St. Alban war. Die plausibelste Erklärung für die auffällige Hervorhebung des Albantages im Gebetbuch des Kartäusers Conradus ist deshalb folgende: Der Schreiber hat durch Rotschrift das Patronatsfest seines Klosters, das heißt der Trierer Kartause St. Alban, kennzeichnen wollen. All das deutet darauf hin, daß die Handschrift von Anfang an für die Trierer Kartause bestimmt war, in deren Besitz sie sich ja auch befunden hat²³.

2. „Frater Conradus“ – ein Mainzer oder Trierer Kartäuser?

Soll die Frage nach der Herkunft unseres Weihnachtsliedes einer Klärung nähergebracht werden, kann das nur geschehen, indem man Genaueres über die Person jenes Frater Conradus aus dem Kartäuserorden in Erfahrung bringt, den wir als den frühesten Gewährsmann für den Text von „Es ist ein Ros entsprungen“ kennengelernt haben. Angesichts der notorischen Diskretion, mit der Angehörige dieses strengen Ordens Angaben zur eigenen Person vermeiden, scheint jedoch jeder Versuch, die Lebensdaten dieses Mönchs herauszufinden, von vorneherein zur Ergebnislosigkeit verurteilt zu sein. Wider Erwarten haben die von mir kürzlich angestellten Nachforschungen nun doch Ergebnisse gebracht, die uns jetzt in der anstehenden Frage klarer sehen lassen.

²¹ J LH 5 (1960) 146 – 154, hier 149: „Die Hervorhebung des Ortsnamens bei *procurator Moguntiae* könnte sogar eher darauf schließen lassen, daß der *Frater Conradus* sich nicht in Mainz befand, als er die Eintragung machte. Es mag genügen, daß sowohl in der Handschrift als auch in dem gedruckten (Mainzer) Cantual von 1605 die Ortsnamen Mainz und Trier nebeneinander auftreten.“

²² Vgl. A. HEINZ, „Es ist ein Ros entsprungen“. Zur Herkunft der ältesten bekannten Quelle des Weihnachtsliedes: J LH 24 (1980) 99 – 102.

²³ Der Besitzvermerk auf dem vorderen Innendeckel der Handschrift „*Liber Cartusiae Trevirensis*“ weist das Büchlein als Eigentum des Trierer Kartäuserklosters aus. Von einem möglichen älteren, nachträglich getilgten Besitzvermerk, der auf eine ursprüngliche Zugehörigkeit der Handschrift zur Bibliothek der Mainzer Kartause hindeuten würde, ist nichts zu erkennen. Das nach der Säkularisation, offenbar auf Umwegen 1849 in den Besitz eines gewissen „Bourggraff“ in Luxemburg gelangte Büchlein (Format 13,8 × 9,8 cm) erwarb die Stadtbibliothek Trier 1944 aus luxemburgischem Privatbesitz; vgl. EWERTHART (s. Anm. 18) 64; AMELN (s. Anm. 21) 148 f. Anm. 25.

Die wichtigsten Hinweise fanden sich unter Archivalien aus der infolge der Säkularisation untergegangenen Koblenzer Kartause. Sie war wie das Trierer Haus von Erzbischof Balduin von Luxemburg gestiftet worden²⁴ und seit 1350 mit dem Trierer Schwesterkloster in Gebetsgemeinschaft verbrüder²⁵. Von daher kommt es, daß die Nekrologe der ehemaligen Koblenzer Kartause auch die Sterbedaten der Trierer Kartäuser registrieren. Sie enthalten auch den Namen von Frater Conradus mit dem Zusatz „*professus et sacerdos*“, und zwar der Trierer Kartause²⁶. In Trier verstarb er am 14. November 1592²⁷. Außerdem erfahren wir, daß er „*Trevirensis*“, also ein gebürtiger Trierer, war. Auch die Amtsbezeichnung „*procurator Moguntiae*“ findet jetzt ihre Erklärung. Aus den Angaben in den Nekrologen geht hervor, daß Frater Conradus vorübergehend als Prokurator der Mainzer Kartause St. Michaelsberg tätig war. Als solcher ist er durch eine Mainzer Quelle für das Jahr 1585 zu belegen²⁸.

Wir dürfen uns die Vorgänge um die Niederschrift unseres Weihnachtsliedes demnach wie folgt vorstellen: Frater Conradus, in Trier geboren und Professe in der Kartause seiner Heimatstadt, verbringt, aus Mainz zurückge-

²⁴ Im Herbst des Jahres 1330 begann Erzbischof Balduin von Luxemburg den Bau der Trierer Kartause St. Alban, ein Jahr später, im Spätsommer 1331, übertrug er dem Kartäuserorden das Kanonikerstift St. Beatusberg von Koblenz. Beiden Häusern galt seine besondere Fürsorge; vgl. JOH. SIMMERT, *Solitariam vitam diligens*. Balduin von Luxemburg und die Kartäuser 1330–1354, in: Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier – Kurfürst des Reiches 1285–1354. Festschrift aus Anlaß des 700. Geburtstages, hrsg. unter Mitwirkung von JOH. MÖTSCH von FR. J. HEYEN (QAmrhKG 53), Mainz 1985, 213–222.

²⁵ Vgl. JOH. SIMMERT (s. Anm. 28).

²⁶ Vgl. den im Original erhaltenen Nekrolog der Koblenzer Kartause St. Beatus: LHA Koblenz Best. 108 Nr. 1011, S. 212; ebenso der 1605 angelegte jüngere Nekrolog: LHA Koblenz Best. 108 Nr. 1014, Bl. 89^v. Damit stimmt überein der Eintrag in einem allerdings erst 1688 niedergeschriebenen „*Catalogus personarum carthusiensium confoederatarum (!) cum carthusia Trevirensi . . .*“ aus der Trierer Kartause; es handelt sich um eine Indizierung des verlorenen Nekrologs der Trierer Kartause (Stadtbibliothek Trier Hs 1669/350, Bl. 156^v): „*D. Conradus cursarius, Trevirensis, alias procurator Moguntiae, + 14. novembris*“ (1592). An dieser Stelle möchte ich Herrn Archivdirektor Dr. Johannes Simmert von LHA Koblenz sehr herzlich für die bereitwillig erteilten Auskünfte danken.

²⁷ Der Todestag ist durch die Einträge in den Koblenzer Nekrologen (s. Anm. 26) gesichert. Nach Auszügen aus den Obitus-Meldungen an das Generalkapitel des Kartäuserordens von 1593 ist Frater Conradus in seinem Trierer Mutterkloster 1592 verstorben (freundl. Auskunft von Dr. J. Simmert); das Todesjahr bestätigt auch die in Anm. 26 angeführte Trierer Quelle.

²⁸ Freundliche Mitteilung von Dr. J. Simmert in seinem Brief vom 5. Dezember 1985. Die vorübergehende Prokuratorontätigkeit in Mainz erwähnt auch der jüngere Koblenzer Nekrolog von 1605 und das in Anm. 26 zitierte Trierer Namensregister. Der Austausch von Mönchen zwischen benachbarten Kartausen ist ein im Spätmittelalter häufig vorkommendes Phänomen; vgl. J. SIMMERT, *Die Geschichte der Kartause zu Mainz*, Mainz 1958, 21 f.

kehrt, wo er eine Zeitlang als Prokurator gewirkt hat, die letzten Lebensjahre wieder in seinem Trierer Mutterkloster. Dort vollendet er am 1. März 1588 sein 1582 begonnenes Gebetbuch, das er selbst nur mehr gut vier Jahre lang benutzen konnte²⁹. Zu seiner persönlichen Erbauung hatte er in dieses Büchlein neben vielen ihm lieb gewordenen Gebeten, Hymnen und Sequenzen³⁰ auch das Weihnachtslied „*Es ist ein Ros entsprungen*“ aufgenommen. Die in ihrer Reihenfolge etwas durcheinandergeratenen 19 Strophen, Unebenheiten im Versmaß und Verschreibungen deuten darauf hin, daß Frater Conradus das Lied aus der Erinnerung niedergeschrieben hat. Dabei ließ ihn sein Gedächtnis hin und wieder im Stich, was bei einem wohl schon hochbetagten Greis (er starb vier Jahre später) nicht verwundern darf. Gerade in dieser etwas entstellten Gestalt belegt der Text eindrucksvoll die Vermutung, daß das Lied schon lange vor seiner Niederschrift in Trier bekannt war und mündlich tradiert wurde. So erfährt denn die Überschrift, die das Mainzer Cantual von 1605 unserem Lied gibt, nachträglich eine überraschende Bestätigung. Das Lied verdient zu Recht den Namen „alt Catholisch Trierisch Christliedlein“. Denn es war ein gebürtiger Trierer, ein Mönch der Kartause seiner Heimatstadt, der wahrscheinlich in der Weihnachtszeit 1587/88 das ihm vertraute und ans Herz gewachsene Christlied, wie man es damals in seiner moselländischen Heimat sang, aufgezeichnet hat in seinem Privatgebetbuch, das Frater Conradus der Bibliothek seines Trierer Mutterklosters nach seinem Ableben hinterließ. Bei einer Neuauflage des „Gotteslob“ müßte folglich die dort dem Lied beigegebene Provenienzangabe korrigiert werden. Als Ursprungsort für den Text (und wohl auch für die im Speyerer Gesangbuch 1599 erstmals bezeugte Melodie³¹) von „*Es ist ein Ros entsprungen*“ wäre nicht Mainz, sondern Trier zu nennen.

3. Die Vermittlung des Liedes in die frühen katholischen Gesangbücher am Mittelrhein

Wie gelangte das „trierische Christliedlein“ von der Mosel an den Rhein? Wie wurde es den Bearbeitern des Speyerer Gesangbuchs 1599 bekannt, die als erste seinen Abdruck besorgten? Beim gegenwärtigen Stand der Forschung

²⁹ Die Vermutung Ewerharts (s. Anm. 18), daß das Gebetbuch nach Fertigstellung wohl „nur noch kurze Zeit benutzt worden ist“ (ebda S. 67) – auch die geringen Abnutzungsspuren deuten darauf hin – stellt sich durch das jetzt bekanntgewordene Todesdatum seines Schreibers als zutreffend heraus.

³⁰ Ewerhart nennt die Textanfänge von 16 Sequenzen (in dem in Anm. 18 nachgewiesenen Aufsatz S. 64 Anm. 7). Zu den bemerkenswerten Gebeten beim Angelus-Läuten im Gebetbuch des Frater Conradus vgl. meinen Beitrag: „Der Engel des Herrn.“ Erlösungsgedächtnis als Volksgebet: Heiliger Dienst 33 (1979) 51–58, hier 55 ff.

³¹ Zur Melodie vgl. ausführlich VOSSEBRECHER (s. Anm. 6), auch AMELN (s. Anm. 21).

lassen sich diesbezüglich nur Vermutungen äußern. Meine Vermutung geht dahin, daß die Kartäuser die entscheidende Vermittlerrolle gespielt haben. Der für die Vorarbeiten der Speyerer Gesangbuchausgabe von 1599 zuständige Mann war der damalige Speyerer Weihbischof Fabricius, ein ehemaliger Kartäuser³². Wegen seiner angegriffenen Gesundheit hatte er den strengen Orden wieder verlassen müssen, pflegte aber, sooft er sich in Köln aufhielt – und das geschah häufig und oft über einen längeren Zeitraum hinweg –, intensiven Kontakt mit seinen ehemaligen Mitbrüdern in der Kölner Kartause St. Barbara. Auch die Jesuiten, die als die eigentlichen Bearbeiter des Speyerer Gesangbuchs von 1599 gelten dürfen, unterhielten zur Kölner Kartause die besten Beziehungen³³. Nun stand aber das Kartäuserkloster von Köln in den Jahren, in denen der Druck des Speyerer Gesangbuchs bei dem bekannten Kölner Verleger A. Quentel vorbereitet wurde, unter der Leitung des aus Trier stammenden Priors Johannes Reckschenkel (1580 – 1598)³⁴. Er hatte im hohen Rang eines Stiftsdekans von St. Paulin dem stadttrierischen Klerus angehört, ehe er im Alter von 44 Jahren in die Kölner Kartause eintrat. Aus einer nachgelassenen, von ihm eigenhändig geschriebenen Sammlung von geistlichen Texten läßt sich ein auffälliges Interesse dieses Kartäuserpriors an deutschen

³² Heinrich Fabricius aus Aachen, der sich nach dem gesundheitlich bedingten Austritt aus der Kölner Kartause mit der Übersetzung und Herausgabe katechetischen Schrifttums befaßte, kam 1569, wohl auf Empfehlung der Kölner Jesuiten, nach Speyer, wo er 1574 Weihbischof wurde; vgl. L. STAMER, Kirchengeschichte der Pfalz, Bd. III/1, Speyer 1955, 31 f. Zur Bedeutung Weihbischofs Fabricius für den Neudruck der liturgischen Bücher des Bistums Speyer und die Vorbereitung der Gesangbuchausgabe, die allerdings erst nach seinem Tod – Fabricius starb 1595 – realisiert werden konnte, vgl. VOSSEBRECHER (s. Anm. 6) 4 f.

³³ Den maßgeblichen Einfluß der Jesuiten am Zustandekommen der Speyerer Gesangbuchausgabe von 1599 unterstreicht VOSSEBRECHER (s. Anm. 6) 5. 243 f. Über die Austauschbeziehungen zwischen Jesuiten und Karthäusern in Köln vgl. J. GREVEN, Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reformation, Münster 1935, 86 – 110; G. CHAIX, Reforme et Contre-Reforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle, 3 Bde (ACart 80), Salzburg 1981, I 297 – 304.

³⁴ Johannes Reckschenkel wurde am 3. Februar 1525 in Trier geboren, wo sein Vater an der Liebfrauenkirche den Küsterdienst versah. Nach dem Studium in Löwen empfing er am 11. Juni 1552 in Trier die Priesterweihe. Als Kanoniker von St. Paulin übernahm er am 2. November 1554 die Pfarrstelle in der dem Trierer Stift St. Paulin inkorporierten Pfarrei Longuich a. d. Mosel. Nach 12jähriger Seelsorgstätigkeit wurde er Kantor in St. Paulin und am 20. Februar 1568 zum Dekan des Stiftkapitels gewählt. Nach einer bei den Jesuiten in Trier abgelegten Generalbeichte trat er am 18. Juni 1569 in die Kartause St. Barbara zu Köln ein, als deren Prior er von 1580 bis 1596 amtierte. Er starb am 5. April 1611 in Köln im hohen Alter von 86 Jahren; vgl. F. J. HEYEN, Das Erzbistum Trier. I. Das Stift St. Paulin in Trier (Germania Sacra NF 6: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier) Berlin-New York 1972, 631 f.; K. ENDEFELDER, Geschichte von Longuich-Kirsch (Ortschroniken des Trierer Landes 13) Trier 1967, 252 – 254; über Reckschenkels Priorat in Köln vgl. G. CHAIX (s. Anm. 33) 345 – 350.

Versen erkennen³⁵. Was noch auffälliger ist: In das uns durch einen glücklichen Zufall erhalten gebliebene Brevier, das Johannes Reckschenkel als Moselpfarrer von Longuich benützte, hat er an einer freien Stelle „Ein Christlitgen“, das Weihnachtslied „*Ein Kindelein so löbelich*“, aufgeschrieben³⁶. So darf zumindest gefragt werden, ob nicht dieser aus Trier stammende Kölner Kartäuserprior, der mit dem maßgeblichen Betreuer der Speyerer Gesangbuchausgabe, Weihbischof Fabricius, persönlich bekannt war, das „alt Catholisch Trierisch Christliedlein“ an den Rhein vermittelt und damit seine überregionale Verbreitung eingeleitet hat.

H. Zur Textgeschichte

Unsere Überlegungen zur Textgeschichte des Liedes „*Es ist ein Ros entsprungen*“ setzen sinnvollerweise bei Michael Praetorius (1571 – 1621) ein. Der evangelische Kantor und Hofkapellmeister im Dienst des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel hat die entscheidenden Weichen gestellt, die hinführten zur heutigen Textgestalt. Praetorius hat damals, zu Anfang des 17. Jahrhunderts, als einziger auf evangelischer Seite „diese Perle von einem Lied“ erkannt und ihm jenen vierstimmigen Tonsatz gegeben, „der noch heute für ungezählte Menschen der Inbegriff von Weihnachtsmusik ist“³⁷. Mit der Übernahme unseres Liedes in den 6. Teil von Praetorius' Sammlung geistlicher Lieder, die 1609 unter dem Titel „*Musae Sioniae*“ erschien, beginnt eine verwickelte Textgeschichte, die ihre Spuren bis in das „Gotteslob“ hinterlassen hat.

³⁵ Nach G. CHAIX (s. Anm. 34) sind vier von Reckschenkel selbst geschriebene Sammlungen von geistlichen Texten erhalten, die in ihrem Inhalt weitgehend übereinstimmen: Berlin Stadtbibliothek (Preußischer Kulturbesitz), Theol. Lat. 708 und 709; Trier Stadtbibliothek Hs 1221/617; Stadtarchiv Köln, G. A. 134. Über das Trierer Manuskript entsteht z. Z. unter meiner Leitung eine Diplomarbeit. Zur inhaltlichen Charakterisierung vgl. CHAIX (s. Anm. 34); eine Auswahl deutscher Verse in meiner Miscelle: Geistliche Dichtung des Kartäuserpriors Johann von Trier (1525 – 1611): ULF von Himmerod, Himmerod 1978, III 83 – 87. Nach den Angaben von Pfarrer PH. SCHMITT (Die Kirche des hl. Paulinus, Trier 1853, 476 Anm. 75) befand sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in der Stadtbibliothek Trier eine von J. Reckschenkel angelegte „Sammlung alter deutscher Lieder“, die durch Schenkung von Job Hermes in den Besitz der Stadtbibliothek gelangt war. Der Band ist nicht mehr auffindbar (freundliche Auskunft von Direktor Dr. G. Franz).

³⁶ Pfarrarchiv Longuich, Breviarium Trevirensis, Basel 1502. Eine Faksimile-Wiedergabe des Eintrags in dem von R. BIWER verfaßten Beitrag in der Festschrift: 200 Jahre Kirchenchor „Cäcilia“ Longuich-Kirsch 1786 – 1986, S. 49. Dieses Weihnachtslied findet sich auch im Gebetbuch des Frater Conradus (s. Anm. 18). Es hatte seinen festen Platz in der Weihnachtsfeier des Kardener Stiftsklerus; vgl. A. HEINZ, Gesänge in der Muttersprache beim Gottesdienst der ehemaligen Stiftskirche St. Castor in Karden an der Mosel: JLH 25 (1981) 105 – 111, hier 108.

³⁷ M. JENNY, Verlust katholischer Glaubenssubstanz?: Gottesdienst 7 (1973) 97 – 99, hier 98.

1. Die Umformung durch Michael Praetorius

Der Protestant Praetorius glaubte, das Lied, um dessen katholischen Ursprung er wußte³⁸, „christlich“, das heißt reformatorisch, verbessern zu sollen. Es galt, den marianischen Verkündigungsgehalt abzuschwächen zugunsten einer stärker auf Christus zentrierten Aussage³⁹. Die erste Strophe ließ Praetorius unangetastet, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt.

Gedruckte Urfassung⁴⁰

*Es ist ein Ros entsprungen/
auß einer wurtzel zart/
Als vns die alten sungem/
auß Jesse kam die art/
und hat ein blümlein bracht/
mitten im kalten winter/
wol zu der halben nacht.*

Text bei Michael Praetorius⁴¹

*Es ist ein Roeß entsprungen/
aus einer Wurtzel zart/
als vns die alten sungem/
aus Jesse kam die art/
vnd hat ein blümlein bracht/
mitten im kalten Winter/
wol zu der halben Nacht.*

³⁸ Im Register der „*Musae Sioniae*“ weist Praetorius selbst durch den Zusatz „Catholisch“ darauf hin; vgl. K. AMELN (s. Anm. 21) 149.

³⁹ Vgl. M. JENNY (s. Anm. 37) 98 f.

⁴⁰ Speyerer Gesangbuch 1599 (s. Anm. 6) und Mainzer Cantual 1605 (s. Anm. 7). Das Andernacher Gesangbuch von 1608 (s. Anm. 8) stimmt mit dieser Fassung überein, abgesehen von folgenden unbedeutenden Varianten: Z. 4: *aus Iesse kam der art*; Z. 6: *Wol mitten in dem Winter*. Sie finden sich zum Teil schon in der Niederschrift des Frater Conradus, so daß die Andernacher Version der handschriftlichen Erstquelle am nächsten steht. In der Trierer Hs 2363/2364 (Fol. 169^r) lautet die erste Strophe:

*Es ist ein röeß entsprungen
Auß einer wurtzelen zart
Alß vns die alten sungem
Auß Iesse kam der art
Sie hat vns ein blumlein bracht
In mitten in dem winter
Woll zu derhalben nacht. In mitt &*

⁴¹ *Musae Sioniae* VI, Wolfenbüttel 1609, Nr. 53; eine photographische Reproduktion ist als Tafel V dem Aufsatz von K. AMELN (s. Anm. 21) beigegeben.

Diese Eingangsstrophe stellt uns das Weihnachtsgeheimnis vor Augen in dem Rätselbild von einem „Ros“, also einem Rosenstrauch, der mitten in der Winternacht „ein Blümlein“ hervorbringt. Textkorrekturen schienen Michael Praetorius in der zweiten Strophe geboten. „Das Röslein, das ich meine“ ist für Praetorius nicht mehr Maria, sondern Christus. In den frühen katholischen Gesangbuchdrucken lautet die zweite Strophe⁴²:

*Das Röselein das ich meine/
Daruvon Isaias sagt/
Ist Maria die reine/
Die vns das blümlein hat bracht/
Auß Gottes ewigem raht/
Hat sie ein Kindlein gboren/
Vnd blieben ein reine Magd.*

Praetorius hat die folgende, „christlich“ verbesserte Fassung⁴³:

*Das Rößelein das ich meine/
darvon Esaias sagt/
hat vns gebracht alleine/
Mary die reine Magd/
aus Gottes ewgem raht/
hat sie ein Kind gebohren/
(wol zu der halben Nacht).*

⁴² Speyerer Gesangbuch 1599 (s. Anm. 6) und Mainzer Cantual 1605 (s. Anm. 7). Das Andernacher Gesangbuch (s. Anm. 8) läßt auf die Eingangsstrophe sofort die Verkündigung der Weihnachtsbotschaft an die Hirten folgen. Weitere Belege bei PH. WACKENRODER (s. Anm. 10) II 926 ff.; W. BAUMKER (s. Anm. 11) I 339 f. In der Niederschrift des Frater Conradus hat die 2. Strophe (dort als 4. Strophe falsch eingeordnet) folgenden Wortlaut:

*Daß Roeflein das ich meine
Alß vns Zacharias beschrebt
Das ist Maria die reine
Die vns das blümlein hat bracht
Der Engel gab ir den racht
Si solt en kindlein geben
Vnd bleiben ein reine maigt. Sie solt &*

Die falsche Einordnung der Strophe, die sinnentstellenden Abweichungen in Z. 2 und Z. 4 finden ihre Erklärung am ehesten im nachlassenden Erinnerungsvermögen des greisen Schreibers, der das Lied ja auch lediglich zu seinem persönlichen Gebrauch, nicht aber für eine Verwendung im Gottesdienst aufgezeichnet hat und deshalb um eine allseits korrekte Textwiedergabe weniger besorgt zu sein brauchte.

⁴³ Wie Anm. 41. Eine Gegenüberstellung der „katholischen“ und der „evangelischen“ Version auch bei FR. SPITTA (s. Anm. 12) 18; vgl. M. JENNY (s. Anm. 37) 98 f.

Hier läuft die Deutung nicht mehr wie in der katholischen Urfassung auf Maria, sondern auf Christus hin. Praetorius identifizierte „das Röslein“ zu Beginn der zweiten Strophe mit dem „Blümlein“ der ersten Strophe. Die für die Stimmigkeit des Rätsels und seiner Auflösung notwendige Unterscheidung zwischen dem „Ros“ (= „Röslein“ = Maria) und dem „Blümlein“, das an diesem „Ros“ aufgeblüht ist (= Christus), ging verloren. Die so zustande gekommene verkehrte Gleichsetzung von Röslein und Blümlein hat die Deutung des Bildworts verunklärt. Doch ließ sich durch diese maßvolle Textveränderung eine deutlichere christologische Ausrichtung erreichen. Sie wurde noch verstärkt durch die neue, allerdings nicht von Praetorius selbst hinzugefügte Schlußzeile: „welches uns selig macht“⁴⁴.

Folgenreicher als diese Textretuschen war für das weitere Schicksal des Liedes die Tatsache, daß Praetorius von den umfangreichen katholischen Fassungen – im Speyerer Gesangbuch und im Mainzer Cantual zählt das Lied 23 Strophen – nur die beiden Anfangstrophen beibehalten hat. Friedrich Spitta, dem wir eine immer noch lesenswerte Studie zur Textgeschichte unseres Liedes verdanken, war der (wie wir heute wissen) irrigen Meinung, Praetorius habe durch diese Kürzung mit sicherem Instinkt die Urgestalt des Liedes wiederhergestellt⁴⁵. Die heutige dritte Strophe ist eine relativ späte Zutat aus der Zeit der Romantik, als man auf evangelischer Seite den Reiz dieses vorreformatorischen Weihnachtsliedes wiederentdeckte. Es war der aus Oberfranken stammende Pfarrer Friedrich Layritz († 1859), ein kenntnisreicher Förderer des alten Kirchenliedes, der im Rückgriff auf die frühen katholischen Fassungen drei Zusatzstrophen dichtete. Von ihnen ist die erste zum festen Bestandteil der

⁴⁴ Die bei Praetorius allein beibehaltenen zwei ersten Strophen des Liedes sind in den „*Musae Sioniae*“ untereinanderstehend den Noten unterlegt. Wo unter der Schlußzeile der ersten Strophe „*wol zu der halben Nacht*“ die Schlußzeile der zweiten stehen müßte, fehlt diese, woraus viele schließen, die Schlußzeile der ersten Strophe habe nach der Absicht von M. Praetorius auch als Schlußzeile der zweiten Strophe dienen sollen. Diese Lösung (Wiederholung von Z. 1, 7) bietet das derzeitige evangelische Einheitsgesangbuch Deutschlands. Die zusätzlich zur „katholischen“ Fassung ins „Gotteslob“ aufgenommene ökumenische Fassung Nr. 133ö hat dagegen als Schlußzeile „*welches uns selig macht*“ und unterscheidet sich nur darin vom „katholischen“ Text Nr. 132. K. Ameln teilt mit (s. Anm. 21), er habe in einem derzeit verschollenen Original-Exemplar der „*Musae Sioniae*“ die Schlußzeile „*welches uns selig macht*“ als alten, handschriftlichen Nachtrag gefunden. Da die entsprechenden Belege durch Kriegseinwirkung verlorengingen, läßt sich über den Zeitpunkt dieser Ergänzung nichts Sicheres ausmachen. Literarisch ist sie erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts greifbar; vgl. F. M. BÖHME, *Altdeutsches Liederbuch*, Leipzig 1876, 622 zu Nr. 515 b; vgl. K. AMELN (s. Anm. 21) 149 f. Ihre Verbreitung verdankt sie dem von W. Thomas und K. Ameln 1930 herausgegebenen „*Quempas-Heft*“; als Alternativtext auch abgedruckt in: W. THOMAS – K. AMELN, *Das Weihnachtslied*, Kassel 1932, 68 f.

⁴⁵ Vgl. FR. SPITTA (s. Anm. 12) 19.

heute gesungenen, dreistrophigen Fassung geworden⁴⁶. Layritz selbst schreibt dazu:

„Dem Weihnachtsliede endlich: Es ist ein Ros entsprungen, ursprünglich ein Marienlied, von dessen uraltem, die Reformationszeit überragendem Texte Praetorius nur die ersten beiden Strophen (mit evangelischer Umbildung) beizubehalten für gut fand, glaubte ich . . . noch drei Strophen . . . beifügen zu dürfen, wodurch dem Sänger wenigstens ein verlängerter Genuß der wunderzarten lieblichen Weise dieses Liedes bereitet werden dürfte“⁴⁷.

2. Die biblische Quelle: Jes 11, 1

Die These von einer zweistrophigen Urgestalt unseres Liedes gewinnt insofern eine gewisse Plausibilität, als die beiden Anfangsstrophen eine unzertrennliche thematische Einheit bilden. Ihnen liegt gemeinsam ein Bibelwort zugrunde; sie meditieren Jesaja 11, 1. In der Einheitsübersetzung lautet der Vers:

*„Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor,
ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht.“*

Daß sich der namenlose Verfasser unseres Liedes tatsächlich von diesem Prophetenwort hat inspirieren lassen, leuchtet erst recht ein, wenn man sich den lateinischen Wortlaut der Stelle anschaut. In der Bibel, mit der das Mittelalter gelebt hat, in der Vulgata, heißt der entsprechende Jesajavers:

*„Egredietur virga de radice Jesse/
et flos de radice ejus ascendet.“*

*„Ein Zweig wird hervorgehen aus der Wurzel Jesse
und eine Blume aus seinem Wurzelstock aufgehen.“*

Das „Blümlein“ in unserem Christlied erklärt sich also aus dem zugrunde liegenden Vulgata-Text. Das scheint nun aber beim Ausdruck „Ros“ und „Röslein“ nicht der Fall zu sein. Von einer Rose oder von einem Rosenstrauch steht auch in der lateinischen Bibel nichts.

Diese Beobachtung hat Philipp Wackernagel, den großen Kirchenliedforscher des 19. Jahrhunderts, dazu verleitet, eine – wie wir heute wissen –

⁴⁶ Erst 1962 konnten J. Heinrich und S. Fornaçon die bis dahin ungewisse Herkunft der dritten Strophe eindeutig klären; vgl. dies., Nochmals „Es ist ein Ros entsprungen“: JLH 7 (1962) 179 – 181.

⁴⁷ Fr. LAYRITZ, Kern des deutschen Kirchenliedes von Luther bis auf Gellert, Nördlingen 1844, XI; nachgedruckt bei HEINRICH-FORNAÇON (s. Anm. 46) 180.

verfehlte Textänderung vorzunehmen. Er postulierte und propagierte mit beachtlichem Erfolg die durch keine der frühen Quellen gedeckte Lesart „*Es ist ein Reis entsprungen*“ und „*Das Reislein, das ich meine*“ als die angeblich ursprüngliche⁴⁸. Denn nur diese Lesart – so Wackernagel – entspreche der zugrunde liegenden Schriftstelle. Für den Ausdruck „*virga*“ in der lateinischen Bibel müsse in unserem Lied das Wort „*Reis*“ gestanden haben.

Diese „gelehrte, aber verkehrte“ Lesart (Fr. Smend) bürgerte sich im protestantischen Raum rasch ein. Auch katholische Gesangbuchherausgeber ließen sich von der Autorität Wackernagels beeindrucken. Etwa ein Dutzend Diözesangesangbücher aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts enthalten bereits die Version „*Es ist ein Reis entsprungen*“⁴⁹.

Gustav Erlemann, ein verdienstvoller Pionier auf dem Weg zu einem deutschsprachigen katholischen Einheitsgesangbuch⁵⁰, konnte die Bewegung stoppen. Er plädierte in seinem 1911 erschienenen Werk „Die Einheit im katholischen deutschen Kirchenlied“ für die quellenkritisch allein gesicherte Fassung „*Es ist ein Ros entsprungen*“⁵¹. Spätestens seit der Aufnahme des Liedes in die Reihe der deutschen Einheitslieder⁵² hat sie sich in den katholischen Gesangbüchern durchgesetzt⁵³. Sie wird heute auch von keinem evangelischen Hymnologen mehr in Frage gestellt. Jedem Einsichtigen ist inzwischen klar, daß es methodisch verkehrt ist, spätmittelalterliche Poesie nach Maßgabe eines kritischen Biblizismus korrigieren zu wollen. In unserem Fall ist ein überzogener Biblizismus erst recht fehl am Platz, da der Dichter unseres Liedes das Eingangsmotiv höchstwahrscheinlich gar nicht unmittelbar der Schrift entnommen hat, sondern der Liturgie.

⁴⁸ Vgl. WACKERNAGEL (s. Anm. 10) II 925–928; die Diskussion der These und die überzeugende Zurückweisung der falschen Konjektur Wackernagels bei FR. SPITTA (s. Anm. 12).

⁴⁹ Die Version „*Es ist ein Reis entsprungen (entsprossen)*“ findet sich in folgenden Gesangbüchern: Augsburg 1908; Basel 1908; Freiburg 1909; Hildesheim 1908; Linz 1906; Metz 1905; Militärgesangbuch 1906; München 1909; Paderborn 1904; Rottenburg 1909; St. Gallen 1909; Seckau 1899; Trient 1909; vgl. G. ERLEMANN, Die Einheit im katholischen deutschen Kirchenliede. Bd. I: Advent – Weihnachten, Trier 1911, Nr. 49, S. 108–113.

⁵⁰ Über die diesbezüglichen Bemühungen des damaligen Direktors der Trierer Kirchenmusikschule vgl. PH. HARNONCOURT (s. Anm. 5) 381 f.; 384–389; ferner A. HEINZ, Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919; RQ 81 (1986).

⁵¹ S. o. Anm. 49.

⁵² Einheitslieder der deutschen Bistümer – Authentische Gesamtausgabe, Freiburg i. Br. 1947; zum Kanon der 74 E-Lieder vgl. PH. HARNONCOURT (s. Anm. 5) 392 f.

⁵³ Bedauerlicherweise behielt das Schweizer Kirchengesangbuch 1965 noch die verkehrte Lesart „*Reis*“ bei. Trier übernahm 1955 die E-Lied-Fassung; vgl. JOH. MERTES, Gotteslob im Kirchenlied, Merzig 1962, 36 f.

3. Die liturgischen Wurzeln

Die liturgischen Wurzeln, aus denen unser Christlied „entsprungen“ ist, hat man bisher zu wenig beachtet. Es ist ein Responsorium, das den Wurzelboden bildet. Der fragliche Text gehört zu einer Dreiergruppe hochpoetischer Gesänge, die ihren „Sitz im Leben“ in den 3. Nokturn vom Fest Mariä Geburt (8. September) haben. Fulbert von Chartres hat die Texte um die Jahrtausendwende geschaffen⁵⁴. Das mittlere und wohl schönste dieser drei Responsorien lautet:

*Stirps Jesse virgam produxit
virgaque florem,
Et super hunc florem requiescit Spiritus almus.
V. Virgo Dei Genitrix virga est;
flos Filius ejus⁵⁵.*

*Die Wurzel Jesse hat einen Zweig hervorgebracht,
und der Zweig eine Blume.
Und über dieser Blume ruht der Heilige Geist.
Die Jungfrau und Gottesmutter ist der Zweig;
die Blume ist ihr Sohn.*

In seinem ersten Teil enthält das Responsorium das biblische Rätselwort aus Jes 11, 1, der zweite Teil bringt die Lösung. Diesem Muster entsprechen exakt die beiden ersten Strophen von „*Es ist ein Ros entsprungen*“: auf das rätselhafte Bildwort der ersten Strophe folgt die Deutung auf Maria und ihr Kind in der zweiten Strophe.

⁵⁴ Die Texte und eine überzeugende Beweisführung für die Verfasserschaft Fulberts bei Y. DELAPORTE, *L'Ordinaire chartrain du XIII^e siècle*, Chartres 1953, 251 – 255; vgl. ferner R. DE SAINTE-BEUVE, *Les réponses de S. Fulbert de Chartres pour la Nativité de la Sainte Vierge*: RGrég. 13 (1928) 121 – 128; 168 – 174; die Texte: AH 50, Nr. 217.

⁵⁵ DELAPORTE (s. Anm. 54) und ihm folgend R.-J. HESBERT (*Corpus Antiphonarium Officii*, vol. IV, Romae 1970, Nr. 7709) glauben in Z. 4 eine Umstellung vornehmen zu sollen und geben der Lesart „*Virga Dei Genitrix virgo est*“ als der ursprünglichen den Vorzug. Zweifellos war aber die in den AH (50 Nr. 217) gebotene, von uns gewählte Fassung die im Spätmittelalter bei weitem bekanntere, weshalb sie als Vergleichstext zu unserem Lied geeigneter erscheint. Die von Walter Frei als angebliche liturgische Wurzel unseres Liedes herausgestellte Motette „*Stirps Jesse florigeram*“ (AH I Nr. 182; 20 Nr. 246) erweist sich als nachträgliche Erweiterung des älteren Responsoriums „*Stirps Jesse*“. Ihre liturgische Verwendung ließ sich bisher für die vermutete Entstehungszeit unseres Liedes (15./16. Jahrhundert) im moselländischen und rheinischen Raum nicht nachweisen, während das Responsorium „*Stirps Jesse*“ sehr wohl (s. Anm. 58) im Gottesdienst vorkam und deshalb dem namenlosen Verfasser von „*Es ist ein Ros entsprungen*“ bekannt sein mußte; vgl. die auch sonst wenig überzeugenden Ausführungen von W. FREI in seinem Aufsatz: „Ein Ros oder ein Reis?“, *Musik und Kirche* 6 (1961) 277 f.

In der Ikonographie begegnet uns das gleiche Motiv in den zahllosen Darstellungen des Stammbaums Jesse. Eine der frühesten findet sich in einem um 1155 entstandenen Missale aus St. Michael in Hildesheim. In der Initiale des Meßformulars „Mariä Aufnahme in den Himmel“ ist im unteren Teil der Kopf Jesses, des Vaters Davids, dargestellt, in der Mitte erkennt man das Bild Marias, darüber eine Darstellung Christi. Seitlich davon sind Jesaja und Hieronymus abgebildet, von denen jeder ein Spruchband in der Hand hält. Auf dem des alttestamentlichen Propheten steht Jes 11, 1: „*Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet.*“ Das Spruchband des Kirchenlehrers Hieronymus liefert die Deutung, und zwar mit den Worten unseres Responsoriums: „*Virgo Dei genitrix virga est, flos filius eius – Die Jungfrau und Gottesmutter ist der. Zweig, die Blume ist ihr Sohn.*“⁵⁶

Der Schluß scheint uns sicher: Die beiden ersten Strophen unseres Liedes gehen zurück auf das Responsorium „*Stirps Jesse*“. Zwar kam dieser Gesang, wie der Dissertation von Hansjakob Becker zu entnehmen ist, in der Stundenliturgie der Kartäuser nicht vor⁵⁷. Er begegnet uns aber in der Trierer Bistumsliturgie, und zwar im Offizium von Mariä Geburt⁵⁸. Außerdem sang man das Responsorium zur Eröffnungsprozession vor dem Tagesamt am Fest der *Immaculata Conceptio* am 8. Dezember im Trierer Dom⁵⁹.

4. Das „Reis“ eines Rosenstocks

Nun könnte man einwenden: Auch in diesem Responsorium ist nicht von „*rosa*“ die Rede, sondern von „*virga*“, also vom Reis, vom Schößling aus der Wurzel Jesse, der die „*virgo*“, die Jungfrau Maria, versinnbildet⁶⁰. So bleibt die

⁵⁶ Die Beschreibung der Miniatur bei ST. BEISSEL, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Darmstadt 1972, 568 f. (Nachdruck der 1. Auflage, Freiburg i. Br. 1909).

⁵⁷ HJ. BECKER, Die Responsorien des Kartäuser-Breviers. Untersuchungen zur Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause, München 1971.

⁵⁸ Vgl. A. KURZEJA, Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche (LQF 52) Münster 1970, 199. 544. Außer in der 3. Nokturn wurde das Responsorium prolixum *Stirps Jesse* nach der Ordnung des Trierer Bistumsbreviers schon nach dem Kapitel der 1. Vesper von Mariä Geburt angestimmt (vgl. ebd. 366).

⁵⁹ Vgl. ebd. 40 Anm. 123. Als Prozessionsgesang erklang das Responsorium ferner im Rahmen der stadttrierischen Bittprozession am Dienstag der Bittwoche; man stimmte es in der Nähe des ehemaligen Benediktinerinnenklosters *Sancta Maria in Horreo* (Ören-St. Irminen) an; vgl. ebd. 506. In der Stundenliturgie der Dominikaner kam der Gesang bis zur Liturgiereform des II. Vatikanums vor als Responsorium nach dem Kapitel der 1. Vesper im *Commune B. Mariae V.*; vgl. Antiphonarium pro diurnis horis, ed. M. S. Gillet, Rom 1933, 4°.

⁶⁰ Die in unserm Lied vorliegende marianische Deutung von Jes 11, 1 rechnet mit der davidischen Abstammung Marias, an der das Mittelalter nicht gezweifelt hat. Eine biblische Begründung dafür gibt es freilich nicht.

Frage, weshalb der Dichter unseres Liedes nicht „Reis“, sondern „Ros“ sagte, womit er ein zweifellos schöneres und ansprechenderes Bild gewählt hat. Das Problem wäre gelöst, wenn sich zeigen ließe, daß man sich zu der Zeit, als unser Lied vermutlich entstand, unter der „Rute“, der „Gerte“⁶¹, oder dem „Reis“ aus dem Wurzelstock Isais konkret den Schößling eines Rosenstocks vorstellte und unter der Blume folglich eine Rose.

Es ist ein ausgesprochener Glücksfall, daß wir genau diese Vorstellung belegen können an dem Ort, wo Frater Conradus unser Christlied aufgezeichnet hat: In der Trierer Kartause. Dort entstand in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts eine Abhandlung mit dem Titel „Unser Frauwen Marien Rosengertlin“⁶². Als Verfasser dürfen wir den Kartäuser Dominikus von Preußen († 1460) vermuten, den die frömmigkeitsgeschichtliche Forschung neuerdings als den „Vater“ des heutigen Leben-Jesu-Rosenkranzes wiederent-

⁶¹ FR. SPITTA (vgl. Anm. 12) hat zutreffend darauf hingewiesen, daß die ältesten deutschen Bibeldrucke „virga“ in der Vulgata-Version von Jes 11, 1 in der Regel nicht mit „Reis“ übersetzen, sondern mit „Rute“ oder „Gerte“; zusätzlich zu den von Spitta aus der spätmittelalterlichen Dichtung angeführten Belegen lassen sich Zeugnisse aus Kirchenliedtexten anführen. So beginnt beispielsweise eine in einer Trierer Handschrift von 1482 (vermutete Provenienz: ehemalige Kartause) aufgezeichnetes Passionslied mit den Worten „Maria wunschel gerte des stammes van yesse . . .“; Vg. BÄUMKER (s. Anm. 11) I Nr. 200, S. 452 f. Eine Übersicht über den Liedbestand der in der Stadtbibliothek Trier aufbewahrten Hs 516/1595 bei GRANDJEAN (s. Anm. 15) 5 f. Als frühe Quelle für das Mischlied *In dulci iubilo* hat sie K. Ameln kürzlich herangezogen; vgl. K. AMELN, *Die Cantio „In dulci iubilo“*: J LH 29 (1985) 23 – 28, hier 31. 64 f. (Faksimile-Wiedergabe).

⁶² Vgl. K. J. KLINKHAMMER, Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung (FThSt 13) Frankfurt a. M. 1972, 4. 130 – 161. Klinkhammer, der die Abhandlung ohne überzeugende Gründe dem von 1409 – 1421 als Prior der Trierer Kartause amtierenden und dort am 4. Juni 1439 verstorbenen Adolf von Essen zuweist, hat das Werk in zwei Handschriften nachgewiesen: Köln, Historisches Archiv Hs Gbf 47, fol. 69 – 83 (vor 1460); Mainz, Stadtbibliothek Hs 322, fol. 33^v – 112 (vor 1454). Aus dem Mainzer Exemplar publizierte er umfangreiche Exzerpte in seinem oben genannten Quellenwerk (S. 135 – 156).

Mit der von Klinkhammer postulierten Autorschaft Adolfs von Essen setzt sich R. Scherschel kritisch auseinander und kommt zu dem u. E. zutreffenden Schluß: „Alles in allem wirkt die Zuordnung des ‚Rosengertlin‘ zu Adolf von Essen sehr gewollt und ist durch nichts sachlich begründet.“ R. SCHERSCHEL, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens* (FreibThSt 116) Freiburg-Basel-Wien 1979, 141 Anm. 426. Die Herkunft der Schrift aus der Trierer Kartause und ihre Entstehung vor der Mitte des 15. Jahrhunderts läßt sich aus ihrem Inhalt erschließen. Es handelt sich um eine Werbeschrift für den 1409 von dem Kartäuser Dominikus von Preußen († 1460) geschaffenen Leben-Jesu-Rosenkranz; vgl. dazu die genannte Dissertation von R. Scherschel; ferner A. HEINZ, *Eine spätmittelalterliche Exempelsammlung zur Propagierung des Trierer Kartäuser-Rosenkranzes*: TThZ 92 (1983) 306 – 318.

deckt hat⁶³. In der genannten Rosenkranzwerbeschrift – um eine solche handelt es sich nämlich – erörtert der Verfasser an einer Stelle die Frage, wieso man Christus als Rose bezeichnen könne. In diesem Zusammenhang heißt es dann wörtlich:

„Davon ist erst zu wissen, daz unsern Heren der propheta Isaias eyn blume nennet und spricht von Marien geburt und von yrer frucht Jesu also: Da wird ein rode adder eyn gertte entspringen uß der worczel Jesse, und eyn blume wirt uffstigen oder wachsen uß irer worczeln, und uff der blomen wirt ruwen der heilige Geist . . . Jesse was Davids vatter und von des worczel und von des stamme ist die gertte und dißer rosenzweig Maria entsproßen und ußerdem und uff dem czweige ist eyn schone blume gewachsen, die ist unser here Jesus Christus, der von Marien geboren ist . . .“⁶⁴

Hier wird der Schößling aus der Wurzel Jesse ausdrücklich „*der Rosenzweig, Maria*“, genannt, und die Blume an diesem Zweig, Jesus, wird als Rose gedacht⁶⁵.

⁶³ Vgl. vor allem SCHERSCHEL (s. Anm. 62). Wenn sich der Leben-Jesu-Rosenkranz auch tatsächlich erst im 15. Jahrhundert von Trier aus verbreitet hat, so ist diese Gebetsform doch bedeutend früher entstanden. Als Leben-Jesu-Meditation in Gestalt einer Verbindung von Ave-Maria-Reihe und biblischen Betrachtungspunkten, den Gesätzen, läßt sich der Rosenkranz schon um 1300 bei den Zisterziensern nachweisen; vgl. A. HEINZ, Lob der Mysterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes unter besonderer Berücksichtigung seiner zisterziensischen Wurzeln, in: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, hrsg. von H. BECKER – R. KACZYNSKI, 2 Bde, St. Ottilien 1983, I 609 – 639. Die rege Kopiertätigkeit der Trierer Kartäuser sowie die Visitationsreisen des aus der Trierer Kartause hervorgegangenen Reformabtes Johannes Rode OSB († 1439) haben die von Dominikus von Preußen gefundene Form des Rosenkranzes im Gegensatz zu den zisterziensischen Vorformen rasch bekannt gemacht, so daß der „Trierer Kartäuser-Rosenkranz“ am Anfang des heutigen Volksrosenkranzes steht. Dominikus von Preußen hat selbst in seinen zahlreichen, fast ausnahmslos noch unveröffentlichten Schriften für die neue Gebetsform geworben. Dies geschieht auch in einer für ihn charakteristischen Art in der Abhandlung ULF Rosengertlin, so daß wir überzeugt sind, daß er nicht bloß – wie auch Klinkhammer zugibt (s. Anm. 62, S. 157) – der Abhandlung die letzte Form gegeben hat, sondern ihr eigentlicher Verfasser ist.

⁶⁴ Stadtbibliothek Mainz Hs 322, fol. 97^v – 98^r; KLINKHAMMER (s. Anm. 62) 146.

⁶⁵ Gleich zu Anfang des „Rosengertlin“ zeigt der Autor unter Hinweis auf Sir 24, 18 (die Vulgata liest: „*. . . quasi plantatio rosae in Jericho*“), daß Maria einem Rosenstrauch vergleichbar sei; sie sei „*ein plainzunge, ein rosen in Jericho*“ (Klinkhammer 138). Daraus aber folge, daß Christus mit einer Rosenblüte verglichen werden können: „*. . . wan ist Maria nu eyn rose und ist Christus uß yrme stamme ein blome gewachsen, sicher so mag uns daz woil eyn iglicher grober gertener beweren (beweisen), der ye woil weiß, daß uff eym czweige nit plegen czeyerhande blumen zu waschen*“: KLINKHAMMER (s. Anm. 62) 146. Die Christus-Rose, „*von der rosen ane dorn, Marien, geborn und erst ußgesproßen*“, darf nicht etwa

Zu der Zeit, als unser Christlied entstand, war diese Bildsprache noch jedermann verständlich; heute muß sie uns erst im Kleingedruckten entschlüsselt werden, so wie es das „Gotteslob“ in der Fußnote zu unserem Lied tut⁶⁶.

5. Das Motiv der Winternacht

In der liturgischen Vorlage unseres Liedes findet die Aussage, daß die Rose „*mitten im kalten Winter, wohl zu der halben Nacht*“ aufgeblüht ist, keinen Anknüpfungspunkt. Als mögliche liturgische Quelle dafür kommt der Introitus im früheren Meßformular vom Sonntag in der Weihnachtsoktav in Frage⁶⁷. Die Antiphon zitiert Weisheit 18, 14: „*Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht in der Mitte ihres Laufes angelangt war, da kam vom Himmel, vom Königsthron herab, Herr, dein allmächtiges Wort.*“ Doch es dürfte wahrscheinlicher sein, daß eine alte Weihnachtslegende den Dichter unseres Christliedes inspiriert hat. Die Volkskunde kann sie in fast allen deutschen Landschaften nachweisen⁶⁸: Ein Baum oder Strauch beginnt wunderbarerweise mitten in der Christnacht zu grünen, zu blühen und Früchte anzusetzen.

Wir sind in der glücklichen Lage, diese Weihnachtslegende im spätmittelalterlichen Schrifttum der Trierer Kartause nachweisen zu können. Der schon erwähnte Dominikus von Preußen erzählt in seinem Werk „*Marienkrone*“⁶⁹ eine Begebenheit, die die Nürnberger Kartäuser ihren Mitbrüdern nach Trier

als farb- und duftlose Christrose (*heleborus niger*) vorgestellt werden, sondern als wohlriechende Sommerrose. Denn (so der Verfasser des „*Rosengertlins*“) sobald dieser schöne Rosenstrauch (Maria) zu blühen begonnen habe, „*do verging der winter unßers betrubniße, und der summer der ewigen freuden began zu komen und der meyhe der ewigen lost zu schynen; und mit ir wart uns widdergegeben die grunede des lustlichen paradises.*“ Als zusätzliche Legitimation für die Bildrede vom Rosenstrauch und der Rosenblüte zitiert der Verfasser des „*Rosengertlin*“ ein uns heute unbekanntes Weihnachtslied, in dem es hieß (Klinkhammer 138):

„*Uns ist eyn kindelin geboren
von eyner rosen ane dorn:
daz ist unser here Jesus Christ,
der von Marien geboren ist etc.*“

⁶⁶ Vgl. GL Nr. 132, S. 209.

⁶⁷ Darauf hat schon FR. SPITTA (s. Anm. 12) hingewiesen. Der Text ist im Missale Romanum Pauls VI. erhalten geblieben als Eröffnungsvers der Messe am 2. Sonntag nach Weihnachten.

⁶⁸ Vgl. H. BÄCHTOLD-STÄUBLI (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 Bde. Berlin-Leipzig 1927–1942, hier Bd. IX 926 f.

⁶⁹ Zu diesem nur handschriftlich – in einer lateinischen und deutschen Variante – überlieferten geistlichen Traktat vgl. KLINKHAMMER (s. Anm. 62) 10 f.

gemeldet hatten⁷⁰. Da war ein Baum gefunden worden, der in der Weihnacht zur mitternächtlichen Stunde Laub hervorbrachte, Blüten und als Frucht kleine Äpfel. Die Diener des Bischofs von Bamberg hätten – so der Bericht aus Nürnberg – kurz vor Mitternacht den Baum voller Schnee gefunden; sie hätten den Schnee abgeschüttelt und gewartet, was geschehen würde. Zur halben Nacht, zu der Stunde, als Maria ihr Kind gebar, habe der dürre Baum zu grünen, zu blühen und Früchte zu tragen begonnen. „... *wer kunde daz anders verstan*“ so fragte unser Kartäuser, „*dan daz ez ein merklich gnadenriches zeichen ist der geburt vnsers heren Jesu Christi, daz eyn dorrrer baum mitten in kalten winter glich uff die nacht und off die stunde, da Christus von der reynen mutter maget marien geboren wart, sal grunen, bluen und frucht dragen?*“⁷¹

Aus dem Elsaß ist sogar die Variante belegt, daß es ein bestimmter Rosenstrauch sei, der mitten in der Christnacht aufblüht⁷².

⁷⁰ Vgl. Hist. Archiv der Stadt Köln Hs GBf 47, fol. 22^r – 22^v. Bei der Hs handelt es sich um eine 1460 für einen Kölner Bürger angefertigte Kopie der „Marienkron“ aus einem nicht mehr vorhandenen Kodex der Kölner Kartause. Der uns hier interessierende Abschnitt lautet:

„*In dem bischtum von pobenberg (Bamberg) is by vnsern gezyten eyn baum fonden der in der Christnach glich off die stunde da xpus geborn wart zu mitter nacht grune loubere bringet bluete vnd frucht bringet suberliche clyne eppel. der bisschof zu pobenberg sante sine diener in den garten off Christnacht dar der baum steit. die funden den baum vol sness stan vor mitter nacht. dan schotten sie den sne abe vnd blieben by dem baume stan vnd da die zyt kam vmb mitter nacht als die jungfrauwe maria gebar ir liebes kint zu stunt sahen sie den dorren baum grunen an sinen esten lauben bluen vnd eppel bringen. da namen sie die epel vnd brachten sie dem bischoffe. der sante sie sinen frunden an manche ende vnd sante ir auch dem priori vnsers ordens zu Nurenberg. der hait nu in sinem cloister der art eynen baum vnd die bruder des selben cloisters santen vns her gein trier der eppel zwene in eynem syden duche. wer kunde daz ander verstan dan daz ez ein merklich gnadenriches zeichen ist der geburt vnsers heren ihu xpi daz eyn dorrrer baum mitten in kaldem winter glich off die nacht (!) und off die stunde da xpus von de reynen mutter maget marien geborn wart sal grunen bluen vnd frucht dragen. alle juden vnd heiden vnd bose vngleube ketzer die daz große zeichen sehen musten bekennen/ fol 22^v/ daz daz eyn wercke wer des almechtigen godis zu sterken vnsern cristen glauben . . .“*

⁷¹ Ebd. fol. 22^r. Auch die lateinisch abgefaßte Parallelschrift „*Corona gemmaria BMV*“ (s. Anm. 69) enthält den Bericht über den in der Christnacht aufblühenden Wunderbaum. In der noch zu Lebzeiten des Dominikus von Preußen von Abt Heinrich von Blenich OSB (Trier-St. Marien) angefertigten Abschrift (Stadtbibliothek Trier Hs 622/1554, fol. 1 – 299^v) steht auf Bl. 114 die Nachricht über die „*in diocesi Bambergensi nove quedam arbores . . . que precise hora nativitatis christi etiam quocumque frigore non obstant . . . onuste florere . . . dicuntur*“.

⁷² Vgl. BÄCHTOLD-STÄUBLI (s. Anm. 68) 926. Im Trierer Raum weiß die Volksüberlieferung über die Entstehung des Liedes „*Es ist ein Ros entsprungen*“ ähnliches zu berichten. Karl Heinz Pfeiffer hat die entsprechende Tradition nacherzählt (Anzeiger für die Seelsorge 1982, S. 444):

6. Ein adventlich-weihnachtliches Erzählild

Wir haben uns bisher lediglich mit dem Text der ersten beiden Strophen befaßt. Sie kommen uns heute als der Kern des Liedes vor, in sich geschlossen und keiner Fortsetzung bedürftig. In Wirklichkeit aber ist die uns so vertraute Kurzfassung sekundär. Ursprünglich bildeten diese Strophen nur so etwas wie das Eingangstor, sie gaben lediglich das Thema an. Die geheimnisvoll verschlüsselte Ansage des Weihnachtsmysteriums sollte neugierig machen; sie war gedacht als Einladung, näher zu treten und das Ereignis im einzelnen zu betrachten, in dem sich das Prophetenwort Jes 11, 1 erfüllt hat. Auf die beiden Einleitungstrophen folgte eine in der Urfassung unseres Christliedes breit angelegte Schilderung der ganzen Weihnachtsgeschichte nach dem Lukasevangelium (Lk 1 – 2).

*„Die gschicht hat vns beschrieben
Lucas mit trewer hant . . .“*

beginnt die dritte Strophe⁷³, worauf sogleich die Erzählung von der Verkündigung folgt:

„Es soll um das Jahr 1600 gewesen sein. In einem Kloster der Mosel lebte ein schlichter, stiller Mönch mit Namen Laurentius . . . An einem Weihnachtsmorgen war Laurentius sehr früh aufgestanden, denn es waren schon viele Pilger ins Kloster gekommen, um die Weihnachtsmette mitzufeiern. In der Nacht hatte es unaufhörlich geschneit. Gerade eilte der Mönch am Klosterbrunnen vorbei, schaute wie gewohnt hinein, um den rieselnden Lauten des Wassers zu lauschen. Da sah er plötzlich einen Rosenstrauch unten an der Brunnenmauer. Was er jetzt erblickte, ließ ihm vor Freude und Erstaunen fast den Atem stocken: zwischen den kahlen, vom Frost behangenen Zweigen des Strauches wuchs ein grünes Reis, und an seinem Ende blühe eine prächtige Rose. Seltsam, dachte er, eine Rose mitten im kalten Winter? Er brach sie behutsam ab und sog ihren Duft ein, nahm sie mit und legte sie unter das Bild der Gottesmutter. Gerade in diesem Augenblick hörte er, wie ein Priester, der die Messe feierte, einen Text aus dem Buch des Propheten Jesaja sprach: ‚Es wird ein Zweig aufspriessen vom Stamme Jesses.‘ . . . Als die Christmette vorüber war, blieb der Mönch noch eine kurze Zeit auf der Orgelbank sitzen. Immer noch hörte er die Worte des Jesaja in seinem Innern. Er bat die Orgelbuben, noch einmal die Bälge zu treten, dann spielte und sang er das Lied: ‚Es ist ein Ros entsprungen aus einer Wurzel zart.‘ In dieser Stunde trat die innig-zärtliche Melodie in die Welt, aus der sie seither nicht mehr fortzudenken ist . . .“

Das legendäre Ereignis soll sich in der Trierer Abtei St. Matthias zugetragen haben; vgl. dazu auch J. WEBER-KELLERMANN, Das Buch der Weihnachtslieder, Mainz u. a. 1982, 24 f.

⁷³ So in der Fassung des Speyerer Gesangbuchs 1599 (s. Anm. 6) und des Mainzer Cantuals 1605 (s. Anm. 7). In der Trierer Handschrift ist die Strophe irrtümlich als zweite Strophe eingeordnet und enthält sinnstörende Abweichungen (s. Anm. 42). Die folgenden im Text wiedergegebenen Strophen entnehmen wir der gedruckten Erstquelle Speyer 1599; ein Vergleich mit der Fassung der Trierer Handschrift bei VOSSEBRECHER (s. Anm. 7) 187 f.

„Wie Gabriel der Engel/
Vom Himmel herab gesandt/
Zu einer Jungfrau fein/
Die Gott hat außerwehlet/
Sein werthe Mutter zu sein.“

Strophe um Strophe meditiert der Dichter die Ereignisse der Kindheitsgeschichte Jesu. Ein erster Schwerpunkt der Betrachtung liegt auf der in allen Einzelheiten geschilderten Verkündigungsszene (Lk 1, 26 – 38):

4. Der Engel vnuerdrossen/
Macht sich zum jüdischen land/
Gen Nazareth verschlossen/
Da er Mariam fandt/
In ihrem kämmerlein/
Freundtlich er sie anredet/
Gegrüsset seistu Jungraw rein.
5. Du bist voller gnaden/
Der Herr wil bey dir sein/
Hoch vber alle Frawen/
Bistu gesegnet allein/
Die Edle Jungfrau zart/
Ab des Ertzengels grüssen/
Von hertzen erschrocken wart.
6. Du solt dich nit entsetzen/
Sprach er O Jungraw schon/
Mein red soll dich ergetzen/
Ich kom auß Himmels Tron/
Bring frölich bottschaft dir/
Du hast gnad gefunden/
Bey Gott das glaub du mir.
7. Ein Kindlein wirstu tragen/
In deinem keuschen leib/
Darvon die Schrifft thut sagen/
O Edel vnd seligs Weib/
Sein nam ist Jesus Christ/
Der Herr: Gott wird jm geben/
Dauid seins Vatters sitz.

8. *Maria di Jungfraw reine/
Fragt züchtig mit verstandt/
Wie soll doch das geschehen/
Kein Mann ich nie erkandt/
Der Engel sprach zu ihr/
Diß wunder wird verschaffen/
Der heilig Geist in dir.*
9. *Es wird dich überschatten/
Des allerhöchsten krafft/
Vnd vnuerletzt verwahren/
Die reine Jungfrawschafft/
Dann eben das Kindlein schon/
Das von dir wird geborn/
Ist der ewig Gottes Sohn.*
10. *Laß dich nit wunderhaben/
Das alt vnfruchtbar Weib/
Elisabeth dein Bassen/
Geht auch mit schwerem Leib/
Gott all ding möglich ist/
Sie wird ein Sohn gebären/
Nach dreyer Monat frist.*
11. *Maria mit frewd vnd wünen/
Die edel Jungfraw zart/
Da sie nun hett vernommen/
Vom Engel Gottes raht/
Sprach willig vnd wolbedacht/
Ich bin des Herrn dienerin/
Mir gschehe wie du gesagt.*
12. *Auß heiligen Geistes kräfte/
Maria bald empfieng/
Gotts Sohn den Himmelfürsten/
Schaw wunder vnd neue ding/
Neun Monat er bey ihr war/
Sie wardt ein Mutter Gottes/
Bleib Jungfraw rein wie vor.*

Die Strophen 13 – 15 handeln von „Mariä Heimsuchung“, dem Besuch der Mutter Jesu bei Elisabeth, der Mutter des „Vorläufers“ Johannes (Lk 1, 39 – 56):

13. *Darnach in kurtzer weilen/
Macht sie sich auff die fahrt/
Geschwind mit schnellem eylen/
Zu ihrer Bassen zart/
In Zacharias Hauß/
Die wolte sie begrüßen/
Vnd warten ihrer auß.*

14. *Elisabeth die alte/
Schrie laut mit heller stimm/
Gesegnet vber alle/
Bistu O Jungfraw rein/
Vnd deines leibes frucht/
Wa her meines Herrn Mutter/
Daz sie mich heim gesucht?*

15. *Da die edel keusche Magd/
Drey mone gewesen by ihr/
Gieng sie wider unverzagt/
Mit grosser frewd von ihr/
Gen Nazareth gar still/
Sie wolt der zeit erwarten/
Biß das gschehe Gottes will.*

Die eigentlichen Weihnachtsstrophen 16–18 erzählen vom Befehl des Kaisers Augustus und der Reise Marias und Josefs nach Bethlehem (Lk 2, 1–5); in einer über die knappe biblische Erzählung hinausgehenden breit ausgemalten Schilderung verweilt der Dichter beim Motiv der „Herberg-suche“ (Lk 2, 7); Thema der 3. Weihnachtsstrophe ist die Engelsbotschaft an die Hirten (Lk 2, 8–20)⁷⁴;

16. *Wol zu denselben zeiten/
Der starck und friedsam heldt/
Augustus Römisch Keyser/
Beschrieb die gantze Welt/
Den Zinß von allen nam/
Do Joseph und Maria/
Gen Bethlehem auch kam.*

⁷⁴ Speyer 1599 und Mainz 1605 haben dieses in der mündlichen Überlieferung des Liedes über mehrere Strophen entfaltete Motiv komprimiert in einer Strophe. Das Andernacher Gesangbuch 1608, das hier dem Text der Trierer Handschrift sehr nahe kommt, hat zwei „Hirten-Strophen“ (s. Anm. 8); im Gebetbuch des Frater Conradus verweilen drei Strophen (14–16) bei der Engelsbotschaft und dem Besuch der Hirten an der Krippe (s. Anm. 18).

17. Die Herberg waren thewer.
 Sie funden kein auffhalt/
 Sie kamen in ein Schewer/
 Da war der Lufft auch kalt/
 Wol in derselben Nacht/
 Maria gebahr den Fürsten/
 der uns den fried hat bracht.
18. Den Hirten auff dem felde/
 Verkündigt das Englisch heer/
 Wie zur selbigen stunde/
 Christus geborn wer/
 Zu Bethlehem in der statt/
 Da sie das Kindlein funden/
 Wie ihn der Engel gesagt.

Die Betrachtung der Weihnachtsgeschichte klingt aus mit der Erwähnung der Beschneidung und Namengebung (Lk 2, 21) und der Huldigung der „Drei Könige“ (Mt 2, 1 – 12)⁷⁵. Es sind dies die Motive der Evangeliumslesung am Oktavtag von Weihnachten (Neujahr) und an Epiphanie (6. Januar). Der Vorgang der Beschneidung erfährt als „erste Blutvergießung“ des Erlösers besondere Beachtung. Durch diese Hervorhebung deutet der Dichter diskret den Weg des neugeborenen Retters an, der von der Krippe zum Kreuz führen wird.

19. Das Kindlein ward beschnitten/
 Acht tag nach seiner gbur/
 Nach den Mosaischen sitten/
 Vergoß sein reines Blut/
 Mit schmerzen/marter/vnd pein/
 Jhesus wardt es genennet/
 Wolt vnser Heiland sein.
20. Ein stern mit hellem scheine/
 Drey König führt geschwind/
 Auß Morgenland mit eyle/
 Zum Newgebornen Kindt/
 Dem brachten sie reichen solt/
 Vnd schenckten ihm mit freuden/
 Myrr/Weyrauch/vnd köstlich golt.

⁷⁵ Die Drei-Königs-Strophe fehlt in der Trierer Hs; Beschneidung und Namengebung sind dort in je einer Strophe (17 und 18) behandelt, worauf sogleich die doxologische Schlußstrophe (19) folgt; vgl. R. EWERHART (s. Anm. 18) 66. Besonders die Schlußstrophen im Text des Frater Conradus hinterlassen einen verworrenen Eindruck und belegen sein nachlassendes Erinnerungsvermögen.

Drei Schlußstrophen bilden den „Ausgang“ des Liedes: Der Dreifaltige Gott wird gelobt, danach Maria um ihre Fürsprache bei ihrem Sohn angerufen. Als Heilsgut soll sie die Vergebung unserer Sünden erbitten und uns nach diesem Leben in „*der Engel Saal*“ geleiten, wo wir im Reich des Vaters Jesus ewig loben werden. Im Bereich dieses dreistrophigen Ausklangs stimmt die Textüberlieferung in den drei mittelrheinischen Gesangbüchern (Speyer 1599, Mainz 1605, Andernach 1608) exakt überein.

21. *Lob/Ehr sey Gott dem Vatter/
Dem Sohn vnd heiligen Geist/
Maria Gottes Mutter/
Dein hülf an vns beweiß/
Vnd bitt dein liebes Kindt/
Das er vns wol behueten/
Vnd verzeihen vnser sündt.*

22. *Wir bitten dich von hertzen/
Du edle Königin/
Durch deines Sohnes schmerzen/
Wan wir fahren dahin/
Auß diesem Jamerthal/
Du wellest vns belaitten/
Biß in der Engel Saal.*

23. *So singen wir all Amen/
Das heist nun werd es war/
Das wir begern allsamen/
O Jesu! hilf vns dar/
In deines Vatters reich/
Drin wollen wir dich loben/
O Gott vns das verleih.*

Lange galt es namhaften Hymnologen als ausgemachte Sache, daß diese entfaltete Betrachtung der Concreta der Menschwerdung eine nachträgliche, volkstümliche Ausschmückung der zweistrophigen Urfassung sei. Die Quellen weisen in eine andere Richtung. Die ältesten Textzeugen belegen das Lied als vielstrophiges Erzähl lied. Es leitet an zum hingebungsvollen Sich-Versenken und Bedenken alles dessen, was geschehen ist, als Gottes Sohn unser Menschenbruder werden wollte. Gerade in dieser Form, als schriftnahe Betrachtungsanleitung, paßt unser Lied bestens in die geistige Welt der *Devotio moderna*⁷⁶. In diese spätmittelalterliche Frömmigkeitsbewegung, der es so sehr um die Familiaritas mit dem menschlich nahen Jesus und seiner Mutter Maria

⁷⁶ Vgl. P. DEBONGNIE, Art. *Dévotion moderne*: DS III (Paris 1957) 727–747 (Lit.).

zu tun war, läßt sich unser Christlied mühelos einordnen. Das macht seine Entstehung im Laufe des 15. Jahrhunderts wahrscheinlich⁷⁷.

III. Zur gottesdienstlichen Verwendung

Es seien abschließend noch einige Bemerkungen zur liturgischen Verwendung des „alt Catholisch Trierisch Christliedleins“ angefügt. Von Hause aus war das Lied nicht für die Verwendung im Gottesdienst gedacht. Bezeichnenderweise begegnet es uns zum ersten Mal in einem Gebetbuch zum privaten Gebrauch⁷⁸. Wenn die ältesten Gesangbücher von Speyer und Mainz – und so hält es auch noch das bedeutende Gesangbuch von Münster 1677⁷⁹ – eine 23strophige Fassung abdrucken, haben sie einen außerliturgischen, häuslichen Gebrauch im Sinn. Im alpenländischen Adventbrauchtum begegnet uns denn auch unser Lied. Im Salzkammergut war Ende des vorigen Jahrhunderts eine 16strophige Fassung verbreitet, die nur die vorweihnachtlichen adventlichen Ereignisse (Verkündigung, Heimsuchung) berücksichtigt⁸⁰.

Für den Gottesdienst eignet sich jedoch bestens die auf Michael Praetorius zurückgehende Kurzfassung. Ihre Motive sind – wie wir gesehen haben – der Liturgie entnommen. Wir haben allerdings keine Veranlassung, die von Praetorius vorgenommene christologische Umformung der zweiten Strophe zu übernehmen. Die Treue zum Urtext und zur eigenen Überlieferung rechtfertigt die Beibehaltung der im „Gotteslob“ an erster Stelle abgedruckten „katholi-

⁷⁷ So schon ERK-BÖHME (Deutscher Liedhort, 3 Bde. Leipzig 1893–1984, hier III Nr. 1920): „Wie alt das schöne Weihnachtslied sei, ist nicht genau zu bestimmen; es mag aus dem 15. Jahrhundert stammen und durch das ganze 16. Jahrhundert gesungen worden sein.“ K. AMELN (s. Anm. 21) nimmt an, das Lied sei „schon lange vor seiner Niederschrift und gedruckten Veröffentlichung bekannt und weit verbreitet“ gewesen. Mit H. HEINE (s. Anm. 7, S. 152 f.) halten wir den von M. JENNY (s. Anm. 37) vertretenen zeitlichen Ansatz (2. Hälfte 16. Jh.) für zu spät. Auch die musikalische Gesichtspunkte einbeziehenden Überlegungen von Vossebrecher sprechen für eine Entstehung im 15. Jahrhundert (s. Anm. 6).

⁷⁸ Vgl. dazu unsere Ausführungen im Text (S. 259/260). Der Trierer Kartäuser, Frater Conradus, „schrieb das schöne Lied nieder ohne Rücksicht auf das zum Gesang notwendige Versmetrum, da er es als Weihnachtsgebet benutzte“ (VOSSEBRECHER; s. Anm. 6, S. 188).

⁷⁹ Eine bibliographische Beschreibung in: RISM (s. Anm. 6) 372. Die Vorrede ist abgedruckt bei BAUMKER (s. Anm. 11) I 235–240. Der Diözesanbibliothek Münster danke ich für die freundlicherweise mir übermittelte Fotokopie unseres Liedes aus dem einzigen dort vorhandenen Exemplar des Münster'schen Gesangbuches von 1677. Die 23 mit dem Text von Speyer 1599 und Mainz 1605 übereinstimmenden Strophen stehen in der Gruppe der Weihnachtslieder S. 29–32.

⁸⁰ Vgl. W. PAILLER, Weihnachtslieder aus Oberösterreich (Weihnachtslieder und Krippenspiele I) Innsbruck 1881, 19–21, Nr. 16. Eine auf die Betrachtung der vorweihnachtlichen Ereignisse beschränkte 15strophige Fassung schon im Konstanzer Gesangbuch von 1600; die restlichen 8 Strophen erscheinen als selbständiges Weihnachtslied; vgl. WACKER-NAGEL (s. Anm. 10) II 926.

schen“ Fassung. Wir bekennen noch immer mit dem namenlosen Dichter unseres Liedes die bleibende Jungfrauschaft Marias vor, bei und nach der Geburt, so wie die Väter der Reformation sie auch noch bekannt haben⁸¹. Dabei muß klar bleiben, daß es bei diesem Bekenntnis im letzten nicht darum geht, Maria zu verherrlichen, sondern die Einzigartigkeit ihres Kindes hervorzuheben. Die ganz christozentrisch konzipierte, jetzige dritte Strophe stellt Christus als die Mitte der Weihnachtsfeier ohnehin noch einmal kraftvoll heraus. Auf der anderen Seite sollten Katholiken selbstverständlich daran interessiert sein, daß ihre evangelischen Mitchristen guten Gewissens dem Lied einen Platz in ihrem Weihnachtsgottesdienst geben können. Gottlob sind die Stimmen schon lange verstummt, die allen Ernstes behaupteten, das Lied sei auf dem Boden der evangelischen Kirche „eine Wucherblume“, die ausgerottet werden müsse. Es gehöre zu den „Nippsachen, die nicht in das gewaltige Gebäude eines Feiertagsgottesdienstes paßten“⁸². Die ökumenische Fassung macht das „alt Katholisch Trierisch Christliedlein“ auch für evangelische Christen liturgiefähig und ermöglicht das gemeinsame Singen in ökumenischen Gottesdiensten.

Seinen eigentlichen Ort hat das Lied in der Christmette, in der *Missa in nocte*. Darüber hinaus gibt es eine Fülle von Gelegenheiten, zu denen dieses innige, gehaltvolle Christlied unsere Weihnachtsgottesdienste bereichern kann. Bei aller Wertschätzung des Liedes muß man aber nachdrücklich davor warnen, einer Anregung im Werkbuch zum „Gotteslob“ zu folgen. Dort wird vorgeschlagen, das „einzigartige Jesus-Maria-Lied“ auch außerhalb der Weihnachtszeit, an anderen Stellen des Kirchenjahres anzustimmen⁸³. Auch Kirchenlieder haben ihren eigentümlichen Ort im liturgischen Jahr. Das gilt um so mehr, seit sie infolge der jüngsten Liturgiereform ein Stück der Liturgie selbst geworden sind. Die deutschen Weihnachtslieder – eines ihrer wertvollsten ist ohne Zweifel „Es ist ein Ros entsprungen“ – stehen nun gleichberechtigt neben den altehrwürdigen Texten der römischen Weihnachtsliturgie. Zu den geschliffenen Orationen mit ihrer dogmatischen Tiefe tritt das gemütvollere deutsche Christlied. Beide Größen ergänzen sich⁸⁴; sie wollen auf je eigene Weise den Zugang erschließen zu dem letztlich unauslotbaren Geheimnis, das die Christenheit alljährlich in der Weihnacht aufs neue feiert.

⁸¹ Vgl. JENNY (s. Anm. 37) 99; W. TAPPOLET, Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962; R. SCHIMMELPFENNIG, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952, 9 – 51.

⁸² Vgl. solche von FR. SPITTA angeführten protestantischen Stimmen (s. Anm. 12) 19; er weist diese Fehlurteile entschieden zurück.

⁸³ Vgl. Werkbuch zum Gotteslob, hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von J. SEUFFERT, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1975, 155 f.

⁸⁴ Vgl. A. HEINZ, Weihnachtsfrömmigkeit in der römischen Liturgie und im deutschen Kirchenlied: LJ 30 (1980) 215 – 229.

Zur Sozialkritik des Propheten Amos*

0. Einführung

Im Heiligtum der nordisraelitischen Stadt Bet-El kam es in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. zu einem aufsehenerregenden Zwischenfall: Der für den Tempel verantwortliche Priester Amazja erteilte dem Propheten Amos ein Redeverbot im Gotteshaus und verwies ihn – wohl im Auftrag seines Königs¹ – des Landes. Er solle sich schnellstmöglich nach Juda fortschicken, in das benachbarte Ausland, dorthin, wo er hergekommen sei: „Iß dort dein Brot, und tritt dort als Prophet auf! In Bet-El darfst du nicht mehr als Prophet reden; denn das hier ist ein Heiligtum des Königs und ein Reichstempel“ (7, 12 b. 13).

Diese Ausweisung des Amos aus dem Nordreich Israel setzte den Schlußpunkt unter das Wirken eines Mannes, das die Herrschenden als kritisch-unbequem, ja als aufrührerisch-destruktiv empfanden. Dies können wir in aller Kürze der Meldung entnehmen, die der Priester Amazja an seinen Landesherrn, den König Jerobeam II. (787 – 747)², absandte: „Mitten im Haus Israel ruft Amos zum Aufruhr gegen dich auf; seine Worte sind unerträglich für das Land. Denn so sagt Amos: Jerobeam stirbt durch das Schwert, und Israel muß sein Land verlassen und in die Verbannung ziehen“ (7, 10 b. 11). In der Tat: Wer dem regierenden König einen gewaltsamen Tod und dem ganzen Volk den Verlust der Heimat ankündigt, der muß den Unwillen der Bedrohten auf sich ziehen.

Doch nicht nur das angedrohte schreckliche Ende ließ den König, seine Verwaltung, die Priesterschaft und die Oberschicht aufhorchen, sondern ebenso die Anklagen, die der Prophet als Begründung für das hereinbrechende

* Unverändertes Manuskript eines Referates, das am 12. März 1986 während der Frühjahrsakademie des Cusanuswerks in der Wasserburg Rindern/Kleve vorgetragen wurde. Die vollständigen bibliographischen Angaben der in den Anmerkungen nur mit Verfasser-namen, Erscheinungsjahr und ggf. Seitenzahl nachgewiesenen Veröffentlichungen bietet das abschließende Literaturverzeichnis.

¹ Vgl. PFEIFER 1984.

² Eine gehaltvolle Kurzinformation zur Zeitgeschichte Jerobeams II. bietet SCHOTT-ROFF 1979, 44 – 49.

Strafgericht nannte. Dieser Mann beobachtete mit wachem Blick und sicherer Urteilskraft die Vorgänge im Land. Ohne Scheu legte er die Mißstände in der Gesellschaft bloß. Denn diese machte er in hohem Maße für den inneren Zerfall des Volkes verantwortlich. Wer mittelbar oder unmittelbar zu den aufgezeigten Übelständen beitrug, dem mußte Amos ein Dorn im Auge sein. Kaum länger als ein Jahr dürfte er im Nordreich gewirkt haben. Nur wenige Monate wird er in der Hauptstadt Samaria und in Bet-El aufgetreten sein, er, der Vieh- und Maulbeerfeigenzüchter aus Tekoa im Südreich, der sich von seiner Herde weggeholt wußte, um als Prophet zum Volk Israel zu sprechen (vgl. 7, 15). Für ihn galt: „Der Löwe brüllt – wer fürchtet sich nicht? Gott, der Herr spricht – wer wird da nicht zum Propheten?“ (3, 8).

Der prophetischen Botschaft dieses Mannes wollen wir uns zuwenden, und zwar dort, wo sie soziale Mißstände anprangert. Dabei schlagen wir folgenden Weg ein: *Zunächst* befassen wir uns mit zwei Redestücken des Amosbuches, die der Sozialkritik zuzurechnen sind. Wir befragen sie präzise nach den Sachverhalten und Tatbeständen, die Amos anklagend zur Sprache bringt. Zugleich richten wir unser Augenmerk darauf, welche Kreise der Bevölkerung der Prophet anspricht. *In einem zweiten Schritt* runden wir das gewonnene Bild ab, indem wir weitere Nachrichten des biblischen Buches zusammentragen, ohne jeweils ausführlich auf die Belegtexte eingehen zu können. Wir werden zu überlegen haben, ob sich die angeprangerten Sachverhalte als auch anderswo bekannte Phänomene der Wirtschafts- und Sozialgeschichte identifizieren lassen.

In einer dritten und letzten Überlegung suchen wir den theologischen Ort der sozialkritischen Aussagen in der Verkündigung des Amos bzw. des Amosbuches zu erhellen. Hier wird es uns also um die Funktion und die Beweggründe prophetischer Sozialkritik gehen.

1. Amos 2, 6 – 8 und 8, 4 – 7 als Beispiele sozialkritischer Texte

1.1 Zu Amos 2, 6 – 8

Der erste Teil des Amosbuches kulminiert in einer umfänglichen Unheilsankündigung gegen Israel (2, 6 – 16). Das eigentliche Drohwort wird durch folgende *Anklage* eingeleitet:

2, 6 a So spricht JHWH:

Wegen dreier Verbrechen Israels, wegen vierer mache ich es nicht rückgängig:

- b Weil sie verkaufen wegen³ Geldes einen Unschuldigen,
und einen Bedürftigen um eines Paares Sandalen willen⁴.
- 7 a (Da gibt es welche,) die⁵ treten⁶ [– (noch) im Staub der Erde –] nach
dem Kopf von Hilflosen,
und den Weg der Gebeugten lenken sie ins Abseits.
- b Da gehen ein Mann und sein Vater zu dem Mädchen,
um meinen heiligen Namen zu entweihen;
- 8 a auf gepfändeten Kleidern breiten sie sich aus bei jedem Altar,
b und Wein aus Eintreibungen⁷ trinken sie im Haus ihres Gottes.

Welche sind *die Verbrechen*, die Amos hier dem Volk Israel vorwirft? Folgen wir dem gestaffelten Zahlenspruch, so können wir vier schwerwiegende Mißstände namhaft machen:

(1) Der erste Vorwurf (V. 6 b) lautet: Israel verkauft seine eigenen Leute, also nicht im Kampf besiegte Gegner (wie dies den Philistern in 1, 6 und den Tyrern in 1, 9 vorgehalten wird), in die Schuldknechtschaft, und zwar um einer lächerlich geringen Schuld willen. Hierauf liegt der Nachdruck. Denn die Schuldknechtschaft wird im atl. Recht vorausgesetzt (vgl. Ex 21, 2–6; Dtn 15, 12–18; Lev 25, 39–43)⁸. Sie wird in der Praxis unbeanstandet geübt (vgl. 2 Kön 4, 1 b; für die spätere Zeit vgl. Neh 5, 11; siehe auch Jes 50, 1). Für den Fall, daß ein ertappter Dieb das Gestohlene nicht ersetzen kann, wird die Auslieferung in die Schuldknechtschaft sogar ausdrücklich erlaubt. Hieraus läßt sich deutlich der Sinn dieser Einrichtung ablesen: Ein Schuldner, der zahlungsunfähig ist, muß seine Arbeitskraft, sein Leben, buchstäblich verkaufen, um dem Gläubiger einen Ersatzwert für das Geschuldete zu liefern. Auch ein Bürge konnte in Schuldknechtschaft fallen, wenn er eine fällige Bürgschaft nicht zu leisten vermochte.

³ Die Präposition *b·* = gibt hier den „Urheber od. Ursache e. Wirkung an“ (KOEHLER/BAUMGARTNER 1967 ff., 101, ohne Bezugnahme auf Am 2, 6 b). Dafür sprechen folgende Gründe: a) Der Parallelismus zu *bä^{ca}bûr* in V. 6 bß; vgl. dazu schon die Erwägung bei BEEK (1948, 135) sowie bei RUDOLPH (1971, 141), außerdem die Entscheidung bei LANG (1981, 482). b) Die ebenfalls die Präposition *b·* = verwendende Formulierung in Ex 22, 2, nach der ein Dieb, der keine Wiedergutmachung leisten kann, *wegen* des Gestohlenen verkauft werden soll (MKR Ni + *b·* =).

⁴ Die in KOEHLER/BAUMGARTNER (1967 ff., 735) für Am 2, 6; 8, 6 aufgenommene Bedeutung „um d. Preis von, für“ des *bä^{ca}bûr* hat schon RUDOLPH (1971, 141) als unwahrscheinlich dargetan. Vielmehr wird *bä^{ca}bûr* – wegen des im zweiten Hemistichion fehlenden Verbs – als Ballast-Variante zu *b·* = gewählt sein.

⁵ Übersetzt in Anlehnung an RUDOLPH (1971, 137), der das Partizip mit Artikel als „eine lockere Anknüpfung“ interpretiert (ebenda S. 138).

⁶ Vgl. den textkritischen Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia.

⁷ Zur Übersetzung siehe RUDOLPH 1971, 139.

⁸ Über die Schuldknechtschaft unterrichten prägnant DE VAUX (1958, 128–130 bzw. 1964, 135–138), FENDLER (1973, 38–40) und detailliert CARDELLINI (1981, 286–305).

Die Institution der Schuldknechtschaft war also geltendes Recht. Ebensovienig wie der Prophet Elischa die Einrichtung als solche in Frage stellt, tut dies Amos. Was er aber anprangert, ist *der leichtfertige Mißbrauch der Schuldknechtschaft*⁹. Deutlich klagt er an:

„Weil sie verkaufen wegen Geldes einen Unschuldigen,
und einen Bedürftigen um ein Paar Sandalen willen“ (2, 6 b).

Die beiden Stichen stehen in einem synonymen-klimaktischen Parallelismus und heben auf denselben Tatbestand ab: Schuldner werden um eines geringfügigen Betrages willen, d. h. wegen eines Paares Sandalen, zwangsverkauft, ob im Inland oder gar ins Ausland, das muß offen bleiben¹⁰. Amos nennt die verkauften Schuldner „Unschuldige“, „Bedürftige“. Sie haben sich also im Gemeinschaftsverhalten nichts zuschulden kommen lassen, sind jedoch in eine finanzielle Notlage geraten. Nach Ex 22, 2 soll ein Dieb, der keine Wiedergutmachung leisten kann, um des Gestohlenen willen in die Sklaverei verkauft werden. Zur Zeit des Amos aber wurden Unschuldige wegen geringfügiger finanzieller Außenstände dieser Maßnahme unterworfen. Ganze Gruppen der Bevölkerung gerieten so in Unfreiheit. Das nennt der Prophet ein himmelschreiendes Unrecht: Die landsässige Bevölkerung gerät wehrlos in den Sog eines wirtschaftlichen und sozialen Abstiegs, als dessen Endpunkt die Schuldknechtschaft lauert. Eine ehemals als angemessen empfundene Strafsanktion gegenüber Schuldnern und Dieben hat sich unter geänderten Rahmenbedingungen zu einem Instrument der Versklavung breiter Schichten der Landbevölkerung entwickelt.

(2) Damit wird der zweite Vorwurf des Propheten ebenfalls einsichtig: *Man tritt Hilflosen gegen den Kopf; den Weg der Gebeugten lenkt man geradezu ins gesellschaftliche Abseits* (vgl. V. 7 a). Es bleibt sich gleich, ob wir die Wendung „nach dem Kopf treten“ wortlich verstehen¹¹ oder im übertragenen Sinn¹². Geste und Bild vergegenwärtigen dieselbe Brutalität. Dasselbe gilt vom zweiten Halbvers: Mag man den Armen, der in den engen Gassen dem Reichen nicht rechtzeitig ausweichen kann, gebieterisch zur Seite stoßen¹³ oder

⁹ So urteilen die Kommentatoren einmütig. Vgl. etwa WOLFF (1967–69, 200 f.), RUDOLPH (1971, 142), FENDLER (1973, 39 f.) und DEISSLER (1981, 99).

¹⁰ Dies betont SCHMITT (1985, 78 Anm. 84) gegen LANG (1981, 485 f.).

¹¹ „Arme Schlucker, die sich bittflehend vor einem der hochmögenden Herren zu Boden werfen, werden von ihnen mit Fußritten traktiert, die auch den Kopf nicht verschonen . . .“ (RUDOLPH 1971, 142).

¹² So möchte SCHWANTES (1977, 96, 97 Anm. 1) V.7a^a im ganzen als Bild verstehen. Die Anklage meine jenen gezielten Generalangriff, den die wirtschaftlich Starken in Israel gegen die Existenz der Schwachen richten.

¹³ Vgl. RUDOLPH 1971, 142.

ihm den Rechtsweg abschneiden bzw. beugen¹⁴, immer gilt: Es gibt in Israel einflußreiche Kreise, welche die Existenz der ärmeren Bevölkerung bedrohen, sie in ein gesellschaftliches Abseits stoßen, aus dem es kaum noch ein Entrinnen gibt¹⁵.

(3) Eines weiteren Übergriffs macht sich Israel schuldig:

„Auf gepfändeten Kleidern breiten sie sich aus bei jedem Altar, und Wein aus Eintreibungen trinken sie im Haus ihres Gottes“ (V. 8).

Auch in diesem Fall kreidet der Prophet die widrige Inanspruchnahme einer Zwangsmaßnahme an, nämlich den *Mißbrauch des Pfandrechtes*. Damit verhielt es sich so¹⁶: Bei Fälligkeit einer Schuld konnte der Gläubiger im Haus des Schuldners ein Pfand wählen (vgl. Ez 18, 12. 16; 33, 15). Dieses blieb Eigentum des Schuldners. Die Gesetzgebung zog jedoch dem Recht des Gläubigers auf Einbehaltung eines Pfandes bestimmte Grenzen: So darf z. B. ein Mantel nicht über Nacht als Pfand zurückgehalten werden (Ex 22, 25; Dtn 24, 12 f.), da der Arme keinen anderweitigen Schutz gegen die Kühle der Nacht besitzt. Einer Witwe darf das Kleid überhaupt nicht gepfändet werden (vgl. Dtn 24, 17). Die von Amos Angegriffenen, die sich da auf „gepfändeten Kleidern“ ausbreiten, scheinen den Rechtsschutz der Armen außer acht zu lassen¹⁷.

Ähnliches läßt sich bezüglich des „Weines aus Eintreibungen“ vermuten. Hier ist wohl an Gläubiger zu denken, denen Winzer eine Geldsumme schulden aber nicht zurückzahlen können. Wegen Zahlungsunfähigkeit der Weinbauern legen die Gläubiger ihre Hand auf die Ernte – das Lesegut oder den Wein –, obgleich dieser Jahresertrag die einzige Einnahme der verarmten Winzer darstellt. Diente der Erntertrag zur Tilgung der Schulden, wäre dies für die Winzer eine relativ günstige Lösung. Wenn aber der Gläubiger den Weinberg

¹⁴ Nach WOLFF (1967 – 69, 202) heißt „den Weg ablenken“ in Spr 17, 23 unverkürzt: „die Wege der Rechtsordnung abweisen“. Auch SCHWANTES (1977, 91) erkennt hierin eine Anklage bezüglich Rechtsbeugung. Allerdings handle es sich hier nicht – wie in Am 5, 12 b – um die Übervorteilung des Armen im Tor, sondern um seine Ausschließung aus der Ortsgerichtsbarkeit.

¹⁵ Des Menschen „däräk“, d. h. „die Einheit von Lebenswandel und Lebenslauf“ hinabbeugen, bedeutet nach KOCH (1978, 56), ihn der „Möglichkeit zu gelungem Leben und heilvoller Existenz“ berauben.

¹⁶ Inhaltsreiche Kurzinformationen zum Pfandrecht bieten neben den Kommentaren BOTTERWECK (1971, 53) und FENDLER (1973, 35 f.).

¹⁷ Beachtung verdient die Überlegung von M. FENDLER (1973, 36), daß in diesem Fall auch die Gläubiger nicht gerade zu den Reichsten zu gehören scheinen. Die Bemühungen DAHOOD's (1961), die gepfändeten Kleider von Am 2, 8 im Licht einer Inschrift aus dem Apollophanes-Grab in Marisa zu verstehen, überzeugen nicht. Die Kleidungsstücke wären solche, „which the clients who, unable to pay cash, would place in pawn with the prostitute until they could make the necessary payment“ (ebenda S. 365).

gleichsam als Pfand betrachtet und für sich ein Nutzungsrecht des Weingartens beansprucht, dann stellt die Beschlagnahme des Weines eine wucherische Zinsforderung dar, weil sie nicht einmal auf die Tilgung der Schulden angerechnet wird¹⁸.

(4) Zu allem Überfluß *werden die gepfändeten Kleider und der eingetriebene Wein in kultischen Feiern verwandt*; das kreidet Amos als weitere Ungeheuerlichkeit an:

„Da gehen ein Mann und sein Vater zu dem Mädchen,
um meinen heiligen Namen zu entweihen;
auf gepfändeten Kleidern breiten sie sich aus bei jedem Altar,
und Wein aus Eintreibungen trinken sie im Haus ihres Gottes“
(V. 7 b. 8).

Für diese exegetisch umstrittenen Verse schließe ich mich jener Erklärung an, die in dem Geschehen ein heiliges Mahl mit religiösem Gehalt vermutet, das Gelage einer sogenannten *mrzḥ*-Genossenschaft, von der Amos in 6, 4–7 ausdrücklich handelt¹⁹. Der Prophet würde demnach beanstanden, daß Vater und Sohn an einem der kanaanäischen Religion eingebetteten heiligen Mahl teilnehmen. Außerbiblische Nachrichten lassen darauf schließen, daß üblicherweise jede Großfamilie eine eigene *mrzḥ*-Genossenschaft bildete. Deren ausgedehnte Gastmähler und Gelage galten als Kennzeichen der Oberschicht. Im Zusammenhang mit dem ausbeuterischen Pfandnehmen wirft der Prophet den Feiern den vor: Die Kleider, auf denen ihr euch in euren Heiligtümern²⁰ niederlaßt, um das Genossenschaftsmahl zu halten, sind in Wirklichkeit gar nicht euer Eigentum, nicht einmal der Wein, den ihr tinkt! Ihr hortet mit Gewalttat und Raub (vgl. 3, 10).

1.2 Zu Amos 8, 4–7

Ziehen wir noch einen zweiten zusammenhängenden Beispieltext heran, der die Sozialkritik des Propheten verdeutlicht. In 8, 4–7 wendet sich der Prophet oder seine Schule²¹ an eine bestimmte Bevölkerungsgruppe, deren *Profitgier und unlauteres Geschäftsgebaren* er geißelt:

¹⁸ Auf diese Möglichkeit weist M. FENDLER (1973, 36 mit Anm. 10) in Analogie zur Viehpfändung von Ijob 24, 3 hin.

¹⁹ Vgl. dazu die eingehende Untersuchung bei BARSTAD 1984, 15–33.

²⁰ Nach LANG (1982, 54) fanden die verschwenderischen Feiern im Tempel der Gottheit des jeweiligen Clan-Chefs statt; diese müsse nicht unbedingt mit JHWH identisch gewesen sein.

²¹ Nach WOLFF (1967–69, 131–135. 373) geht die Einschaltung der Spruchgruppe 8, 3. 4–14 auf „die alte Amoschule“ zurück, die in der Anklage V. 4–6 nachweislich Amosworte aufnehme.

- 8, 4 a Höret dies, die ihr tretet²² den Bedürftigen
 b und (vollends) zu ruinieren trachtet die Gebeugten des Landes,
 5 a indem ihr sagt: „Wann wird der Neumond vorüber sein,
 daß wir Getreide verkaufen,
 und der Sabbat, daß wir Korn anbieten,
 b daß wir das Epha verkleinern und den Gewichtsstein vergrößern,
 und krümmen eine Waage des Betrugs,
 6 b und minderwertiges Getreide verkaufen“²³,
 a indem ihr um Geldes willen die Hilflosen kauft
 und den Bedürftigen um eines Paares Sandalen willen.
 7 a Geschworen hat JHWH beim Stolz Jakobs:
 b „Ich werde niemals vergessen all ihre Taten.“

Bei diesem Text handelt es sich um ein „Gerichtswort mit auffallend breiter Strafbegründung“²⁴ in den Versen 5 und 6, die soziale Vergehen beklagen. Die Adressaten des Wortes werden als profitgierig gezeichnet, indem der Text ein (fiktives) Zitat aus ihrem Munde anführt: „Wann wird der Neumond vorüber sein, daß wir Getreide verkaufen, und der Sabbat, daß wir Korn anbieten?“ (V. 5 a). Diesen gewinn gierigen Kaufleuten stellen sich *Feiertage mit gesetzlicher Ruhepflicht als Hindernisse* in den Weg. Man kann das Ende der Ruhetage kaum abwarten, um sich wieder dem Geschäft zuzuwenden. Es besteht im Verkauf von Getreide und im Ankauf von Menschen. Die Bedrückten werden zu Boden getreten und die ohnehin Gebeugten werden vollends ruiniert. Diese Geschäftstüchtigen wissen ihren *Gewinn durch vierfachen Betrug*²⁵ zu mehren, wie der Prophet(enschüler) in einem fingierten (Selbst-) Gespräch der Kaufleute persifliert:

- (1) Sie verkleinern das Hohlmaß, mit dem sie ihren Kunden das Getreide zumessen. Möglicherweise ziehen sie einen doppelten Boden in das Meßgerät ein oder vermindern sein Fassungsvermögen durch eine unsichtbare Einlage.
- (2) Wiegen sie das von den Kunden als Zahlungsmittel gegebene Silber ab, so legen sie in die Gegenwaagschale schwerere Gewichtssteine als üblich. So muß der Kunde zu seinen Ungunsten mehr Silber auflegen.
- (3) Sie manipulieren ihre Waage, so daß sie falsch anzeigt. Bei der damals gebräuchlichen Standwaage konnte man dies durch Krümmen oder

²² Vgl. den textkritischen Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia.

²³ Die Voranstellung von V. 6 b schlägt RUDOLPH (1971, 262) aus stilistischen und sachlichen Gründen vor.

²⁴ WOLFF 1967–69, 372.

²⁵ Den vierfachen Handelsbetrug haben RUDOLPH (1971, 263) und FENDLER (1973, 41 f.) im einzelnen erläutert.

Verschieben des Querbalkens erreichen; bei der Handwaage durch entsprechendes Anbringen der Schnüre oder durch verfälschendes Halten des Gerätes.

- (4) Sie machen sogar den Getreideabfall zu Geld. Sei es, daß sie Spreu unter das Getreide mischen, sei es, daß sie das vom Boden der Lagerräume aufgekehrte verschmutzte Getreide als vollwertig verkaufen.

Wo haben wir diese skrupellosen Geschäftemacher zu suchen? Offensichtlich im Klein- und Binnenhandel, nicht im monopolisierten Transit- und Außenhandel²⁶. Großgrundbesitzer, Großbauern oder Händler bieten aus eigenen sowie angekauften Ernteerträgen Getreide feil. Kleine Bauern²⁷, die infolge einer Mißernte oder eines Schädlingsbefalls nicht mit dem Ertrag der eigenen Ernte auskamen, mußten ihren Bedarf an lebenswichtigem Brot- und Saatkorn bei jenen Halsabschneidern decken. Da bei den geringen Umsätzen des Binnenhandels nicht ein Bruchteil dessen zu verdienen war, was der monopolisierte Außenhandel einbrachte, versuchten die Angesprochenen auf andere Art ihren Gewinn zu vergrößern, nämlich durch die aufgezeigten betrügerischen Praktiken. Man²⁸ hat sogar vermutet, daß die *Menschenaufkäufer* von V. 6 a mit den beschriebenen Kornhändlern identisch sind. Nach außen hin scheint es so, als ob die „Bedürftigen“ und „Hilflosen“ (V. 6 a) beim Händler Getreide erstehen. Da sie aber die erworbene Ware nicht bezahlen können, jedoch etwas zum Leben brauchen, müssen sie sich verschulden. Der Kornhändler bringt sie so in seine Gewalt, die schließlich in die Schuldknechtschaft mündet.

2. Die von Amos aufgezeigten Mißstände als Phänomene der Wirtschafts- und Sozialgeschichte

2.1 Die aufgewiesenen sozialen Übelstände

Die beiden Beispieltex-te 2, 6 – 8 und 8, 4 – 7 haben uns *bisher folgende Sachverhalte* als – in der Sicht des Amos – verbrecherisch vor Augen gestellt:

- (1) Mißbrauch der Institution der Schuldklaverei durch Gläubiger (2, 6 b; 8, 6 a).
- (2) Nichtbeachtung des im Pfandrecht niedergelegten Rechtsschutzes der Armen (2, 8).

²⁶ Vgl. dazu FENDLER 1973, 42. Nach DONNER (1963, 236) beteiligt sich jedoch „die Oberschicht von Samaria“ am „monopolisierten Getreidehandel“.

²⁷ Nach SCHWANTES (1977, 97 f.) klingt für Amos in der Wendung „Gebeugte des Landes“ (V. 4 b) bereits der Gegensatz zwischen den Armen auf dem Land und den Wohlhabenden in der Stadt an.

²⁸ LANG 1981, 483.

- (3) Abhalten von fremdkultischen genossenschaftlichen Gelagen der Oberschicht unter mißbräuchlicher Verwendung gepfändeter Kleider und eingetriebenen Weines (2, 7 b. 8).
- (4) Durch Profitgier angeregte betrügerische Verkaufspraktiken der Getreidehändler (8, 5. 6 b).

Als *Adressat der Anklagen* von 2, 6 – 8 gilt ganz Israel. Hieraus dürfen wir auf weit – vielleicht quer durch alle Gesellschaftsschichten – verbreitete Mißstände schließen. Jedermann versucht, den nächst Niederen zu Boden zu treten²⁹. In 8, 4 – 7 greift Amos die profitgierigen, betrügerischen Getreide- (und Menschen)händler an.

Befragen wir *die übrigen sozialkritisch relevanten Texte des Buches* nach weiteren Sachverhalten, die Tadel auf sich ziehen, so können wir die bisherigen Beobachtungen ergänzen: In 5, 11 a prangert der Prophet den *mißbräuchlichen Einzug von Pacht- und Steuerabgaben* an³⁰. Die damit Belasteten gehen dadurch eines Teiles des ihnen zustehenden Feldertrages verlustig. Die besondere Sorge des Amos gilt der Rechtspflege. Als schwerwiegenden Mißstand der Gesellschaft stellt er eine *korrupte Rechtsprechung* an den Pranger:

- 5, 7 a „Wehe³¹ denen, die in Wermut verkehren das Recht,
 b und die Gerechtigkeit schleudern sie zu Boden.
 10 a Sie hassen im Tor den Schiedsmann,
 und den, der vollständig aussagt, verabscheuen sie“³².

Zusammenfassend ruft der Prophet als Sprecher Gottes³³ aus:

²⁹ Vgl. dazu ausführlich FENDLER 1983, 49 – 52.

³⁰ Unter Aufnahme der von TORCZYNER (1936, 6 f.) vorgeschlagenen Konjektur (vgl. KOEHLER/BAUMGARTNER 1967 ff., 158 s. v. bšs; WOLFF 1967 – 69, 270) übersetze ich: „Darum: Weil ihr Getreidepacht erhebt von Hilflösen und Getreidesteuer von ihm nehmt . . .“ Zu den Sachverhalten vgl. BOTTERWECK (1971, 54) und FENDLER (1973, 37 f.). Für KOCH (1971, 245) schimmert in 5, 11 f. jene Praxis durch, wonach die Bürgerversammlung im Tor die von der königlichen Verwaltung oder von besonderen Steuerherren global für einen Ort festgelegten Steuern auf die einzelnen Haushalte umlegt. Dabei verstünden es kapitalkräftige Bürger, den Satz für leistungsschwache Bauernwirtschaften so hoch anzusetzen, daß die Betroffenen sich verschulden müssen.

³¹ Trotz des Einwandes von TROMP (1984, 83 Anm. 49) halte ich mit WOLFF (1967 – 69, 268 f.) an der Vorschaltung des „wehe“ fest.

³² Zur Behandlung von 5, 7. 10 als Spruchereinheit vgl. besonders WOLFF (1967 – 69, 270. 273. 287); hingegen faßt KOCH (1971, 251 Anm. 54) 5, 7 als Abschluß der Tora 5, 4 – 7. Der redaktionellen Gestaltung, welche die in V. 7 einsetzende Anklage durch die hymnische Doxologie V. 8 – 9 unterbricht, spürt TROMP (1984, 63 – 75) nach.

³³ Nach WOLFF (1967 – 69, 291) dürfte das redende Ich hier eher Amos als Jahwe sein; laut RUDOLPH (1971, 198 Anm. 4) paßt das „ich weiß“ besser in den Mund des allwissenden Gottes.

5, 12 a „Ja, ich kenne eure zahlreichen Verbrechen
und eure kräftigen Verfehlungen:

b Bedränger des Unschuldigen, Bestechungsgeld³⁴ Annehmende,
und die Bedürftigen lenken sie im Tor ins Abseits.“

Wer die Bedürftigen „im Tor“ beiseite lenkt, beugt das ihnen zukommende Recht. Denn im Innenraum des Stadttores fanden sich die rechtsfähigen Männer der Gemeinde zusammen, um im Rahmen der Ortsgerichtsbarkeit Recht zu sprechen³⁵.

Die Opfer der aufgezeigten Mißstände werden „Unschuldige“, „Bedürftige“, „Hilflose“ und „Gebeugte“ genannt. Unbeschadet der je eigenen Nuancierung umschreibt Amos mit diesen Begriffen offensichtlich eine ganz bestimmte soziale Gruppe. Wir können sie behelfsmäßig als „verarmte Kleinbauern“ bestimmen³⁶. Diese bewirtschaften z. T. noch die eigene Scholle bzw. den eigenen Weingarten, sind aber durch äußere Widrigkeiten so hoch verschuldet, daß sie als Hörige ihrer Gläubiger zu gelten haben und/oder in die Sklaverei zu geraten drohen. Z. T. sind sie bereits zu Schuldklaven herabgedrückt. Amos liegt also das Schicksal jener Schar von verarmten Kleinbauern am Herzen, die auf der sozialen Stufenleiter Sprosse um Sprosse tiefergedrückt werden.

Daran, daß es sich wirklich um ein Tieferdrücken, um Unterdrückung und Ausbeutung der Verarmten handelt, läßt Amos keinen Zweifel. Er weist unübersehbar auf den *Zusammenhang* hin, der *zwischen der Armut der einen und dem Reichtum der anderen* besteht³⁷: Die das Rechte nicht zu tun verstehen, häufen in ihren Häusern Schätze, die aus Gewalttat und Unterdrückung resultieren (vgl. 3, 10). Das eindrucksvolle Gerichtswort 4, 1 – 3 stellt klar: Der luxuriöse, verschwenderische Lebensstil der Reichen wird ermöglicht durch Ausbeutung und Unterdrückung der hilflos Bedürftigen:

4, 1 a „Hört dieses Wort, (ihr) Baschankühe auf dem Berg Samarias,
die bedrücken die Hilflosen,
die gewalttätig behandeln die Bedürftigen,

b die zu ihren³⁸ Herren sagen: Schaff herbei, auf daß wir trinken.“

³⁴ KOCH (1971, 244 Anm. 35 und 1978, 59) plädiert für die Übersetzung „Lösegeld“ (für verwirktes Leben) bzw. „Wergeld“ (zur Kompensation für Mord oder Totschlag eines Menschen), hier im übertragenen Sinn: „Der rücksichtslose Verkauf von Menschen in Schuldklaverei bedeutet Mord, der Erlös davon ist unrein wie Wergeld“ (KOCH 1978, 59).

³⁵ Zur Rechtsprechung im Tor vgl. die von 1931 datierende, immer noch lesenswerte Rektoratsrede Ludwig Koehlers in: KOEHLER 1953, 143 – 171.

³⁶ Diese Bestimmung trifft SCHWANTES 1977, 97 – 98. Vgl. auch KOCH 1978, 60.

³⁷ Vgl. dazu ausführlich FENDLER 1973, 46 – 48.

³⁸ Zur Abweichung von der Anredeform vgl. WOLFF 1967 – 69, 241.

Überwiegend sehen die Kommentatoren in der Anrede „ihr Baschankühe auf dem Berg Samarias“ eine metaphorische Bezeichnung für die Frauen der führenden Kreise Samariens³⁹. Baschankühe galten anscheinend als besonders anspruchsvoll. Der Vergleichspunkt⁴⁰ läge dann im Verhalten der anspruchsvollen Frauen zu ihrer Umwelt. Die Damen der höheren Gesellschaft sind einen hohen, von Festlichkeiten ausgezeichneten Lebensstandard gewohnt, so wie edles Vieh seine hervorragende Pflege. Gerade darauf käme es dann Amos an: Die führenden Damen leben in anspruchsvoller Konsumhaltung, ohne darüber nachzudenken, wie ihr Wohlstand ermöglicht wird. Der Prophet jedoch weist hellichtig die Zusammenhänge auf. Nur durch Bedrückung der Hilflosen und gewalttätiges Schinden der Bedürftigen – hier durch die Männer der angesprochenen Frauen – ist dieser luxuriöse Aufwand möglich. So sind auch die Frauen mittelbar für die sozialen Mißstände mitverantwortlich.

In welchem *materiellen Reichtum* die *Oberschicht* schwelgt, können wir aus den Andeutungen des Amos ersehen: Die Reichen horten in ihren Palästen Schätze auf (3, 10 b. 11), können sich ein Winter- und ein Sommerhaus in verschiedenen Klimazonen des Landes leisten (3, 15 a)⁴¹, schmücken diese und das Mobilar mit Einlegearbeiten aus Elfenbein (3, 15 b). Überhaupt scheint man aufwendige Großbauten⁴² errichtet zu haben (3, 15 b), z. T. aus behauenen Quadern (5, 11 a). Im Innern der Häuser gibt es Diwane und behaglich ausgestattete Liegen (3, 12 b), außen anmutige Weingärten (5, 11 b). Einen Blick in das Innere eines großzügig ausgestatteten Hauses läßt uns Amos anläßlich eines genossenschaftlichen *mrzħ*-Mahles tun⁴³. Plastischer läßt sich das Leben derer, für die das Feinste und Ausgefallenste gerade gut genug ist, kaum zeichnen:

6,4a „Die sich lagern auf Elfenbein-Liegen
und herumhängen auf ihren Ruhelagern

³⁹ Vgl. stellvertretend WOLFF (1967–69, 243) und RUDOLPH (1971, 167). KOCH (1978, 58) erwägt, ob Amos hier nicht „eine kultische Selbstbezeichnung der Frauen höhnisch“ aufgreife, „die sich als Verehrerinnen des mächtigen Stiers von Samaria (Hos 8, 5 f.), einer nordisraelitischen Erscheinungsform *Jahwäs*, vorstellen“. JACOBS (1985) möchte diese Vermutung durch Darstellungen und Inschriften von Kuntillet *‘Ajrud* erhärten. Unter teilweiser Revision seiner früheren Auffassung (vgl. BARSTAD 1975) erneuerte BARSTAD (1984, 40–44) seine These, daß „Baschankühe“ als Anrede an das ganze Volk stehe. Die Bezeichnung sei „a determinative for the inhabitants of Samaria worshipping deities other than Yahweh and partaking in the sacred meals of the *mrzħ*“ (1984, 44).

⁴⁰ Das tertium comparationis arbeitet M. FENDLER (1973, 46 f.) deutlich heraus.

⁴¹ Vgl. PAUL 1978.

⁴² Diese Übersetzung schlägt RUDOLPH (1971, 158. 160) statt „viele Häuser“ vor.

⁴³ Zum kultischen Hintergrund des Geschehens vgl. besonders OTTO (1977, 94–96) und BARSTAD (1984, 127–141).

- b und verspeisen Jungwidder aus der Kleinviehhürde
und Jungrinder aus der Masthürde,
- 5a die klimpern über dem Schalloch der Harfe⁴⁴,
- b wie David denken sie sich Saiteninstrumente aus,
- 6a die trinken aus Wein-Sprengschalen
und erstklassige Salböle versalben:
- b Doch nicht kümmern sie sich um den Zusammenbruch Josefs.“

In der Gesellschaft Samarias gibt es eine vielfache Verwirrung⁴⁵, eine Umkehrung der Wertordnung, die sich in der Bedrückung weiter Bevölkerungskreise manifestiert, in der Zerstörung des sozialen Friedens durch Raub und Mord. Selbst die sprichwörtlichen Peiniger Israels, die Philister und die Ägypter, könnten in Samaria noch in die Lehre gehen, stellt Amos sarkastisch fest (3, 9).

2.2 Die Einordnung der aufgewiesenen Übelstände in die Wirtschafts- und Sozialgeschichte Israels

Scharfsichtig und ungeschminkt legt der Prophet die von ihm wahrgenommenen sozialen Mißstände offen. Dadurch gewinnen wir Einblick in die gesellschaftlichen Strukturen Israels in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. Allerdings erfahren wir nichts über die eigentlichen Hintergründe dieser Situation. Offenkundig aber ist das, was der Prophet im Namen Gottes tadelt und verurteilt, Anzeichen eines wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbruchs, der in Staat und Volk Platz greift. Will man die im Amosbuch aufscheinenden sozio-ökonomischen Strukturen eingehender analysieren und orten, so sind auch außerbiblische Nachrichten heranzuziehen. Wissenschaftler, die sich diese Aufgabe gestellt haben, legen heute im wesentlichen zwei Erklärungs- und Einordnungsversuche vor:

- (1) Die eine Gruppe von Forschern erkennt in den Phänomenen eine Konfliktsituation, in die das israelitische Staatsgebilde durch die Übernahme der kanaanäischen Beamtschaft geraten sei.
- (2) Die zweite Gruppe erklärt den Sachverhalt mit dem Heimischwerden des gemeinorientalischen rentenkapitalistischen Wirtschaftssystems in Israel.

2.21 Die Hypothese vom Einbruch kanaanäischer Beamtschaft in das israelitische Staatsgefüge

⁴⁴ Im Anschluß an die instruktiven instrumentenkundlichen Ausführungen zu *nebæ l/ næ bæ l* bei SENDREY (1970, 260 – 270) sei diese Übertragung des Halbverses versuchsweise vorgeschlagen.

⁴⁵ Zu *m^hûmot rabbôt* (3, 9 b) vgl. neben den Kommentaren DONNER (1963, 235 f.) und FENDLER (1973, 48 mit Anm. 45).

Mit diesem Erklärungsversuch hat Herbert DONNER⁴⁶ auf das unterschiedliche Beamtenverständnis Israels und Kanaans aufmerksam gemacht: *In israelitischen Staatsgefüge* sind die Beamten sozusagen im Auftrag Gottes tätig, vermittelt durch den König („Sekundärmandatare“). Daher können Dienstleistungen der Verwaltung nur ehrenamtlicher Natur sein. Für jene Beamten, die aus ihrem Familienverband ausscheiden, stellt der König ein Lehen aus dem Krongut zur Verfügung. Über diese notwendige Existenzsicherung hinaus gibt es keine Besoldung. *In den kanaanäischen Stadtstaaten* arbeiten die Beamten unmittelbar im Auftrag des Königs. Sie scheiden aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus ihrem Familienverband aus. Sie üben als Beamte einen wirklichen Beruf aus und haben Anspruch auf eine angemessene Besoldung. Diese erfolgt a) durch Belehnung mit Land zur persönlichen Nutznießung, b) durch eine Vergütung in Naturalien oder Geld.

Zum Konflikt dieser beiden einander widerstreitenden Auffassungen kam es nun, als seit König David Angehörige der kanaanäischen Aristokratie und Beamtschaft in israelitische Dienste traten. Denn sie betrachteten ihren Besitz als Grundlage eines Vermögens, das es zu vermehren galt. Dafür aber war innerhalb der hergebrachten israelitischen Volksordnung kein Raum vorgesehen. Also hielten sie nach anderen Möglichkeiten Ausschau. Sie eröffneten sich a) in der Praxis des Bauernlegens (die jedoch textlich nur für das Südreich nachzuweisen ist), b) in der Erhebung von Gebühren (in Naturalien und Geld) für ihre Dienstleistungen. Beides war innerhalb des Kanaanertums völlig legitim und gängig. Fragwürdig wurde es jedoch in der anders gearteten Volks- und Rechtsordnung Israels. Amos und andere Propheten nahmen keinen Anstoß an der wirtschaftlichen Sicherstellung der Beamten durch Belehnung aus dem Krongut; wohl aber daran, daß diese nun daran gingen, ihren Fundus ständig zu vergrößern. Das Streben nach persönlicher Bereicherung und Anhäufung von Land in den Händen einzelner auf Kosten der wirtschaftlich Schwächeren ließ sich nicht mit der hergebrachten Lebensordnung Israels vereinbaren. Was diese Beamten z. B. als ihnen zustehendes Entgelt für einen Verwaltungs- oder Rechtsakt ansahen, mißbilligte Amos geradezu als Bestechungsgeld.

2.22 Die Hypothese eines gemeinorientalischen Rentenkapitalismus

Der zweite, von Oswald LORETZ⁴⁷ und Bernhard LANG⁴⁸ vorgetragene Erklärungsversuch arbeitet mit dem 1948 von Hans BOBEK geprägten Begriff des Rentenkapitalismus⁴⁹. Folgt man der kürzesten, wenn „auch sehr summa-

⁴⁶ Vgl. zum folgenden: DONNER 1963.

⁴⁷ Vgl. LORETZ 1975.

⁴⁸ Vgl. LANG 1982.

⁴⁹ Vgl. BOBEK 1950.

rische(n) Definition“⁵⁰ dieses Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, so entwickelte sich in den „alten Hochkulturen mit ihrem mehrtausendjährigen Städtewesen“ ein echter Kapitalismus, dessen Träger „ihr Interesse auf das Abschöpfen von Ertragsanteilen („Renten“)⁵¹ konzentrierten“⁵¹. Dabei sind unter ‚Renten‘ „hier ganz allgemein sämtliche, auf verschiedensten Titeln beruhenden regelmäßigen Anteile am Produkt der Bauern und Gewerbetreibenden“ zu verstehen⁵². Dieses System, das wohl spätestens zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrtausends voll ausgebildet war, verdient nach BOBEK die Bezeichnung Kapitalismus, „insofern es mit allen typischen Kennzeichen des rationalen Erwerbsstrebens als Ziel an sich behaftet ist“⁵³; es ist also ausgerichtet auf „die Reichtumserwerbung oder Kapitalbildung als Selbstzweck“⁵⁴. Andererseits jedoch wird „das Kapital noch nicht in nennenswertem Umfang zur Verbesserung des Produktions- oder Extraktionsvorganges selbst zwecks Ertragssteigerung eingesetzt“⁵⁵, und eben darin unterscheidet es sich von dem späteren, uns geläufigen Kapitalismus. Der Rentenkapitalismus stellt sich dadurch ein, daß ursprünglich herrschaftliche Leistungsansprüche an die bäuerliche (oder sonstige produktiv tätige) Unterschicht kommerzialisiert und völlig erwerbswirtschaftlich ausgeformt werden⁵⁶. Planmäßig betreiben Kaufleute und Händler die Verschuldung von Bauern und Handwerkern „mit dem Ziel, auf diese Weise einen um den anderen der Produktionsfaktoren in die Hand zu bekommen und darüber hinaus auch die Menschen selbst in Abhängigkeit zu bringen und zu halten“⁵⁷. „Als absolutes Ideal des Rentenkapitalisten erscheint, möglichst viele Bauern so in Dauerschulden zu verstricken, daß sie mit all ihren jährlichen Zahlungen doch nie die bereits legendär gewordene Anfangsschuld abtragen können“⁵⁸. Die Träger dieses Kapitalismus siedelten vornehmlich in den Städten. Sie „begnügten“ sich damit, die auf dem Lande erwirtschafteten Erträge abzuschöpfen, ohne in die Produktion zu investieren. Daher verleiht dieses System „dem gesamten älteren Städtewesen in wirtschaftlicher Hinsicht einen ausgesprochen parasitären Charakter“⁵⁹. In den Städten allerdings ermöglichte es nicht nur eine Steigerung der Einwohnerzahl, sondern auch eine beträchtliche Hebung des materiellen und kulturellen Standes⁶⁰.

⁵⁰ BOBEK 1974, 75.

⁵¹ BOBEK 1962, 8.

⁵² BOBEK 1959, 280 Anm. 18.

⁵³ BOBEK 1962, 8.

⁵⁴ BOBEK 1974, 75.

⁵⁵ BOBEK 1974, 75.

⁵⁶ Vgl. BOBEK 1974, 75.

⁵⁷ BOBEK 1974, 76.

⁵⁸ BOBEK 1959, 282.

⁵⁹ BOBEK 1959, 284.

⁶⁰ Vgl. BOBEK 1959, 284.

Nach B. LANG lassen sich im Buch Amos vier Elemente dieses Rentenkaptalismus erheben⁶¹:

- (1) Die Reichen leben überwiegend in der Stadt, wo sie ein Leben des schamlosen Luxus führen.
- (2) Das Ackerland wird häufig von kleinen Pächtern bebaut, die zu Abgaben verpflichtet sind; durch die Landeigner werden sie erbarmungslos ausgenutzt.
- (3) Die überschuldeten Kleinbauern müssen sich in die Schuldknechtschaft begeben, um ihre Verbindlichkeiten abzarbeiten. So werden sie Leibeigene oder gar wirkliche und dauernde Sklaven.
- (4) Neben Mieten und Zins stellt der Kornhandel eine weitere wichtige Einkommensquelle der höheren Schichten dar und stärkt ihre wirtschaftliche Position.

Es ist hier nicht der Ort, diese beiden Erklärungsmodelle auf ihre Plausibilität hin zu diskutieren⁶²; es handelt sich um hypothetische Versuche, die bei Amos nur schlaglichtartig aufscheinenden Phänomene einem größeren Zusammenhang zuzuordnen. Die Rekonstruktion der zugrunde liegenden Wirtschafts-, Rechts- und Sozialstruktur kann dabei verschiedene Wege einschlagen. Wesentlich aber scheint: Die von Amos angeprangerten Mißstände sind zu verstehen als Symptome eines tiefgreifenden sozio-ökonomischen Wandlungsprozesses, gegen dessen theoretische Grundlagen und praktische Folgen der Prophet Front macht. Die Frage stellt sich, aus welchen Beweggründen heraus er dies tut.

3. Funktion und Motivation der Sozialkritik des Amos

Weshalb also übt der Prophet Kritik an den sozio-ökonomischen Veränderungen seiner Zeit? Was bezweckt er damit? Erhebt er sich als Wortführer der Unterdrückten⁶³? Trifft er eine Option für die Armen? Darf man in diesem Mann einen Kronzeugen der Gesellschaftskritik⁶⁴ sehen und ein Vorbild moderner Sozialreformer? Um eine Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu

⁶¹ Vgl. LANG 1982, 53–59.

⁶² Vgl. etwa jüngst die kritischen Überlegungen bei RÜTERSWORDEN (1985, 125–138), aber auch schon – aus anderem Blickwinkel – bei WIRTH 1973.

⁶³ So erkannte z. B. Ernest RENAN 1889 in Amos „la première voix de tribun que le monde ait entendue . . . Voici enfin un mécontent, qui ose élever hardiment la voix . . .“ (zitiert nach: Œuvres complètes de Ernest Renan, Édition définitive établie par Henriette Psichari, Tome VI, Paris 1953, 576). KLEINERT (1905, 36) nannte Amos einen „Waldreuter der sozialen Prophetie“.

⁶⁴ So benennt z. B. FABIAN (1973, 23) den Propheten.

ermöglichen, möchte ich den Blick noch einmal auf jene beiden Beispieltex-
ten lenken, die uns eingangs beschäftigt haben. In welchem *Zusammenhang*
erklingen eigentlich die sozialkritischen Aussagen des Propheten in 2, 6–8 und
8, 4–6?

In beiden Fällen handelt es sich um Gerichtsworte, die den Adressaten
Unheil ankündigen. Genauer gesagt: *Die Sozialkritik des Propheten bildet*
jeweils die Anklage, den Lagehinweis, das sogenannte Scheltwort einer
Gerichtsansage. So mündet z. B. das breite Scheltwort 8, 4–6 in die Gerichts-
ankündigung: „Geschworen hat JHWH beim Stolz Jakobs: ‚Ich werde niemals
vergessen all ihre Taten‘“ (8, 7). Eine noch deutlichere Sprache spricht der
Kontext von 2, 6–8: Die dortigen Anklagen bilden einen Teil der in 2, 6–16
enthaltenen umfangreichen Unheilsankündigung über Israel. Dieses Gerichts-
wort über Israel beschließt seinerseits die sogenannten Völkersprüche, die den
ersten Teil des Amosbuches ausmachen (1, 3–2, 16). Damaskus, Philistää,
Tyrus, Edom, Ammon, Moab und Juda sagt der Prophet in ähnlich gebauten
Sprüchen das unwiderrufliche Schicksal an, das JHWH ihnen wegen ihrer
Verfehlungen zgedacht hat. Ganz zum Schluß der Reihe, als Spitze all dieser
Unheilsankündigungen, ergeht das Gerichtswort über Israel. Begründet wird es
mit den aufgewiesenen konkreten gemeinschaftsrelevanten Verbrechen, die das
Volk begeht.

Halten wir als vorläufiges Ergebnis diese Beobachtung fest: Der Prophet
äußert seine Sozialkritik hier – wie meist – in den Lagehinweisen der
Unheilsankündigungen, die er im Auftrag und im Namen Gottes ausrichtet.
Amos will keinen eigen-reflektierten Beitrag zur Analyse der Gesellschaft
liefern, sondern *er muß Schuld aufweisen, die das Volk auf sich lädt*. Amos
erhebt seine Stimme in dieser Hinsicht nicht als Wortführer der Unterdrückten,
sondern als Verfechter der Sache JHWH's⁶⁵.

Die Wurzeln seiner Sozialkritik gründen offenkundig in einer bestimmten
Vorstellung, wie die rechtlich-soziale Verfaßtheit Israels beschaffen sein
müßte⁶⁶. Danach soll jede Familie in dem von Gott geschenkten Land
ausreichend Grund und Boden zur Verfügung haben, um frei und unabhängig
existieren zu können. Gott hat sozusagen dem Volk nicht nur das „*Material*“
des Erblandes übergeben, sondern auch *bestimmte „Ideale“*, die den Besitz des

⁶⁵ Vgl. STECK 1969, 55 f. Dieser Beweggrund amosischer Sozialkritik darf allerdings
nicht zu dem abschließenden Urteil führen: „Die soziale Kritik der Propheten ist nicht von
menschlicher Rücksichtnahme bestimmt, geschieht nicht um des Armen und des Leidenden
willen, sondern um Jahwes und Israels willen“ (HOLM-NIELSEN 1976, 22 f.).

⁶⁶ Vgl. ALT 1959, 348 f.; KOCH 1981, 204 f. 248 f. 256; WANKE 1972, 10 f.; KOCH
1978, 57.

Landes in gottverbundener Gemeinschaft ermöglichen sollen. Als solche Ideale benennt Amos Gerechtigkeit und Recht⁶⁷. Die von Amos geforderte Gerechtigkeit umschreibt man gerne als „Gemeinschaftstreue“, als „Fähigkeit zu gemeinschaftsgemäßigem Verhalten“⁶⁸. Recht meine hingegen „mehr die institutionelle Ordnung“⁶⁹. Nur wenn diese beiden ideellen Wirkgrößen zum Geschenk des Erblandes hinzutreten, hat die von Gott für sein Volk initiierte Heilsgeschichte ihr Ziel erreicht⁷⁰. M. a. W.: Die prophetische Sozialkritik verlangt zugleich mit dem Besitz des gottgeschenkten Landes eine dem Gotteswillen entsprechende Ordnung, die auf Recht basiert und in der in Gemeinschaftstreue gehandelt wird⁷¹.

Insofern ist JHWH auf der Seite der „Unschuldigen“, „Bedürftigen“, „Hilflosen“ und „Gebeugten“ zu finden, weil ihnen der von ihm zugedachte Lebensraum beschnitten oder vorenthalten wird durch eine skrupellose Ausbeutung. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß für Amos „Recht und Gerechtigkeit“ konkret in den Prinzipien der althergebrachten kleinbäuerlichen Gesellschafts- und überkommenen Bodenrechtsordnung bereitliegen⁷². Dennoch legt er kein restauratives Programm vor⁷³. Er beurteilt vielmehr die gegenwärtige Gesellschaft anhand des (nicht) verwirklichten Maßes von Recht und Gerechtigkeit in wirtschaftlich-sozialen Bezügen und Abläufen⁷⁴. So erscheint der Wohlstand der Reichen tadelnswürdig, weil er erkaufte ist durch die Preisgabe von Recht und Gerechtigkeit. Weite Schichten des Volkes verelenden, während die Wohlhabenden immer mehr Besitz und Macht in ihren Händen konzentrieren. Die Gesellschaft, die den Willen Gottes mißachtet, verkommt letztlich in „Perversion und Korruption“⁷⁵.

*Die Kritik des Amos hat drängend-drohenden Charakter. Sie appelliert eindringlich; die schonungslose Diagnose führt zu einer erschreckenden Prognose*⁷⁶: Das Gericht Gottes wird über dieses Volk hereinbrechen. Die

⁶⁷ Vgl. Am 5, 7. 24; 6, 12.

⁶⁸ KOCH 1981, 256. Vgl. auch KOCH 1976.

⁶⁹ KOCH 1978, 70.

⁷⁰ Vgl. KOCH 1971, 256.

⁷¹ Vgl. WANKE 1972, 13.

⁷² Zum nah³la-Bodenrecht vgl. die umfassende Darstellung bei BOHLEN 1978, 320–345.

⁷³ Vgl. STECK 1969, 51: „Die Propheten wären gründlich fehlgedeutet, verstünde man sie als Restaurationsfanatiker . . .“

⁷⁴ Vgl. ZOBEL 1985, 297. Nach M. FENDLER (1973, 52) sind mišpaṭ und s^cdaqa „jene normativen Axiome“, die „Kriterium und Mitte der Sozialkritik des Amos“ bilden.

⁷⁵ STECK 1969, 59.

⁷⁶ Das Wortpaar „Diagnose“/„Prognose“ zieht in diesem Zusammenhang STECK (1969, 56) heran.

Chance einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist vertan⁷⁷. Hieran kann auch der Vollzug feierlicher Gottesdienste nichts ändern. JHWH läßt ausrichten:

- 5,22 „Wenn ihr mir Brandopfer darbringt,
ich habe kein Gefallen an euren Gaben,
und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen.
23 Weg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel will ich nicht hören,
24 sondern das Recht ströme wie Wasser,
deine Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“⁷⁸.

Doch selbst die schockierende Unheilsbotschaft des Propheten konnte nicht zu einer neuen Bewußtseinsbildung aufrütteln. Sie vermochte nicht jene Quellen von Recht und Gerechtigkeit neu zu erschließen, die verkrustete Unrechtsstrukturen hätten aufweichen können. Vielmehr schloß man dem unbequemen Mahner den Mund, man verwies ihn des Landes, unter Mitwirkung der Priesterschaft zu Bet-El. Den Menschen Amos konnte man auf diese Weise zwar zur Wirkungslosigkeit verurteilen, nicht aber sein im Auftrag Gottes gesprochenes Wort: „Israel muß sein Land verlassen und in die Verbannung ziehen“ (7, 17). – Nur zweieinhalb Jahrzehnte nach dem Tod des Königs Jerobeam II., der die Ausweisung des Propheten verfügte, erfüllte sich die Schreckensvision des Propheten: Im Jahre 722/21 eroberten die Assyrer Samaria, zerschlugen die Stadt und das Land und degradierten das Gebiet zu einer assyrischen Provinz. Die Bevölkerung wurde zum größten Teil deportiert; ihr Schicksal bleibt dunkel. Das Nordreich hatte aufgehört zu existieren. Wo Recht und Gerechtigkeit mit Füßen getreten wurden, versiegte der Strom gottbezogenen und gemeinschaftsfördernden Lebens.

Literaturverzeichnis

- ALT, Albrecht: Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda (1955 masch.-schriftl.), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, 348 – 372; Nachdruck: ders., Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel, München 1970, 367 – 391.
- BARSTAD, Hans M.: Die Basankühe in Amos IV 1, in: Vetus Testamentum 25, 1975, 286 – 297.
- BARSTAD, Hans M.: The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2, 7 B – 8; 4, 1 – 13; 5, 1 – 27; 6, 4 – 7; 8, 14. Vetus Testamentum Suppl. 34, Leiden 1984.

⁷⁷ Vgl. STECK 1969, 57. Vgl. auch die konsequente Deutung des Propheten als „chantre de la mort du peuple de YHWH; sa mission consiste à annoncer, au nom du Dieu d'Israël, la fin du royaume de Samarie (8, 2 s) et à en donner les raisons“ (MARTIN-ACHARD 1984, 159).

⁷⁸ Die Verse sind nach der Einheitsübersetzung zitiert.

- BEEK, Martinus A.: The Religious Background of Amos II 6 – 8, in: Oudtestamentische Studien 5, Leiden 1948, 132 – 141.
- BOBEK, Hans: Soziale Raumbildung am Beispiel des Vorderen Orients, in: Deutscher Geographentag München 1948, Landshut 1950, 193 – 206.
- BOBEK, Hans: Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht, in: Die Erde 90, 1959, 259 – 298; gekürzter Nachdruck in: Wirtschaftsgeographie, hrsg. v. E. Wirth, Darmstadt 1969, 441 – 485.
- BOBEK, Hans: Iran. Probleme eines unterentwickelten Landes alter Kultur, Frankfurt 1962.
- BOBEK, Hans: Zum Konzept des Rentenskapitalismus, in: Tijdschrift voor economische en sociale geografie 65, 1974, 73 – 78.
- BOHLEN, Reinhold: Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21). Trierer Theologische Studien, Bd. 35, Trier 1978.
- BOTTERWECK, G. Johannes: Die soziale Kritik des Propheten Amos, in: Die Kirche im Wandel der Zeit. Festgabe für J. Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. v. Franz Groner, Köln 1971, 39 – 58.
- CARDELLINI, Innocenzo: Die biblischen „Skaven“-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zu Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte. Bonner Biblische Beiträge, Bd. 55, Königstein/Taunus 1981.
- DAHOOD, Mitchel: „To Pawn One's Cloak“, in: Biblica 42, 1961, 359 – 366.
- DEISSLER, Alfons: Zwölf Propheten; Hosea – Joël – Amos. Die Neue Echter Bibel AT, 4. Lieferung, Würzburg 1981.
- DE VAUX, Roland: Les institutions de l'Ancien Testament I, Paris 1958; deutsche Übersetzung: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg ²1964.
- DONNER, Herbert: Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, in: Oriens Antiquus 2, 1963, 229 – 245; Nachdruck in: Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, hrsg. v. P. H. A. Neumann. Wege der Forschung, Bd. 307, Darmstadt 1979, 493 – 514.
- FABIAN, Norbert: Protest gegen Ausbeutung: Amos, sozialkritische Ansätze in der alttestamentlichen Prophetie. Ein Werkbuch für Religionsunterricht, Gemeinschaftskunde und Gemeindearbeit, München 1973.
- FENDLER, Marlene: Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, in: Evangelische Theologie 33, 1973, 32 – 53.
- HOLM-NIELSEN, Svend: Die Sozialkritik der Propheten, in: Denkender Glaube. FS C. H. Ratschow zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, hrsg. v. O. Kaiser, Berlin 1976; 7 – 23.
- JACOBS, Paul F.: „Cows of Bashan“ – A Note on the Interpretation of Amos 4, 1, in: Journal of Biblical Literature 104, 1985, 109 – 110.
- KLEINERT, Paul: Die Profeten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905.
- KOCH, Klaus: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. v. Rad), München 1971, 236 – 257; Nachdruck in: Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, hrsg. v. P. H. A. Neumann. Wege der Forschung, Bd. 307, Darmstadt 1979, 565 – 593.
- KOCH, Klaus: Art. šdq – gemeinschaftstreu/heilvoll sein, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. II, München 1976, Sp. 507 – 530.
- KOCH, Klaus: Die Profeten I. Assyrische Zeit. Urban Taschenbücher, Bd. 280, Stuttgart 1978.
- KOEHLER, Ludwig: Der hebräische Mensch, Tübingen 1953; Nachdruck: Darmstadt 1976.
- KOEHLER, Ludwig / BAUMGARTNER, Walter: Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden ³1967 ff.

- LANG, Bernhard: Sklaven und Unfreie im Buch Amos (II 6, VIII 6), in: *Vetus Testamentum* 31, 1981, 482 – 486.
- LANG, Bernhard: The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 24, 1982, 47 – 63.
- LORETZ, Oswald: Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus. Grundlagen-Probleme der Prophetenforschung, in: *Ugarit-Forschungen* 7, 1975, 271 – 278.
- MARTIN-ACHARD, Robert: Amos. L'homme, le message, l'influence. Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève No 7, Genf 1984.
- OTTO, Eckart: Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89, 1977, 73 – 107.
- PAUL, Shalom M.: Amos III 15 – Winter and Summer Mansions, in: *Vetus Testamentum* 28, 1978, 358 – 360.
- PFEIFER, Gerhard: Die Ausweisung eines lästigen Ausländers Amos 7, 10 – 17, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 96, 1984, 112 – 118.
- RENAN, Ernest: Histoire du peuple d'Israël. Tome II (1889), in: *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, Édition définitive établie par Henriette Psichari, Tome VI, Paris 1953, 307 – 649.
- RUDOLPH, Wilhelm: Joel – Amos – Obadja – Jona. Kommentar zum Alten Testament, Bd. XIII, 2, Gütersloh 1971.
- RÜTERSWÖRDEN, Udo: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 17, Stuttgart 1985.
- SCHMITT, Armin: Ein offenes Wort. Das Prophetenbuch Amos für unsere Zeit erschlossen, Regensburg 1985.
- SCHOTTROFF, Willy: Der Prophet Amos. Versuch einer Würdigung unter sozialgeschichtlichem Aspekt, in: *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, hrsg. v. W. Schottroff und W. Stegemann, Bd. 1, München 1979, 39 – 66.
- SCHWANTES, Milton: Das Recht der Armen. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, Bd. 4, Frankfurt/Main 1977.
- SENDREY, Alfred: Musik in Alt-Israel, Leipzig 1970.
- STECK, Odil Hannes: Die Gesellschaftskritik der Propheten, in: *Christentum und Gesellschaft. Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg*, hrsg. v. W. Lohff und B. Lohse, Göttingen 1969, 46 – 62.
- TORCZYNER, Harry: Presidential Address, in: *The Journal of the Palestine Oriental Society* 16, 1936, 1 – 8.
- TROMP, Nicholas J.: Amos V 1 – 17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis, in: *Oudtestamentische Studien* 23, Leiden 1984, 56 – 84.
- WANKE, Gunther: Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, in: *Kerygma und Dogma* 18, 1972, 2 – 17.
- WIRTH, Eugen: Die Beziehungen der orientalisches-islamischen Stadt zum umgebenden Lande. Ein Beitrag zur Theorie des Rentenkapitalismus, in: *Geographie heute – Einheit und Vielfalt*. FS E. Plewe. Erdkundliches Wissen, Heft 33, Wiesbaden 1973, 323 – 333.
- WOLFF, Hans Walter: Dodekapheton 2; Joel und Amos. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1963 – 69. (Die erstmals in den Jahren 1967 – 69 erschienenen Lieferungen zu Amos werden in den Anmerkungen durch „WOLFF 1967 – 69“ nachgewiesen.)
- ZOBEL, Hans-Jürgen: Prophet in Israel und Juda. Das Prophetenverständnis des Hosea und Amos, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82, 1985, 281 – 299.

Wissenschaftliche Rationalität und Ethik*

Die Frage, ob der Mensch alles dürfe, was er kann, ist trivial; er hat schon immer mehr gekonnt, als er durfte, und war sich dieser Differenz immer bewußt: Die Unterscheidung von Gut und Böse ist Beleg dieses Bewußtseins. Dennoch liegt in der genannten Frage eine Dringlichkeit, die sich nicht von der Hand weisen läßt; denn wir können heute mehr als je zuvor und sind uns über die Grenzen dieser Leistungsfähigkeit nicht im klaren. Gibt es welche? Sollen wir uns welche setzen? Bedarf die Wissenschaft neben der Richtigkeit ihrer inneren Vollzüge äußerer Maßstäbe ihres Vorgehens? Vor allem: braucht die Wissenschaft angesichts ihrer unermesslichen Möglichkeiten neue, bisher nicht geltende Maßstäbe?

Um darauf eine Antwort geben zu können, bedarf es einer kurzen Skizze wissenschaftlicher Rationalität. Diese Skizze ist zu ergänzen durch Hinweise auf die geschichtliche Entwicklung der Wissenschaft und die darin liegende Veränderung der ethischen Fragestellung. Aus diesen Überlegungen soll deutlich werden, daß Wissenschaft heute ihre Verankerung in lebensweltlichen Zusammenhängen verloren hat und darüber hinaus immer weniger als Antwort auf menschliche Bedürfnisse begriffen wird. Unter dem Eindruck dieser Entwicklung wird die Frage dringend, welchen Ort Wissenschaft heute einzunehmen hat. Und eben das ist die Schwierigkeit, die unter dem Stichwort einer neuen Ethik allenthalben diskutiert wird.

Zur Vorbereitung des Themas ist es nützlich, sich eines hinreichenden Begriffs wissenschaftlicher Rationalität zu versichern. Dazu mag es zunächst genügen, das Spezifische dieser Form von Rationalität gegenüber anderen Formen hervorzuheben. Wissenschaft ist wesentlich vermittelte Erkenntnis, die ihr Gewicht durch die Gründe erhält, die die Erkenntnis tragen. Das kann als Kennzeichen jeder Form wissenschaftlichen Wissens verstanden werden und hebt besonders den Unterschied zu allen Formen unmittelbarer Einsicht hervor, die in der Tradition *nous* bzw. *intellectus* hießen. Genauer besteht Wissenschaft in einem Verfahren, das auf methodische und nicht beliebige Weise fragliche Sachverhalte dadurch ihrer Fraglichkeit oder Fremdheit enthebt, daß es sie in einen Kontext von Vertrautheit integriert.

Grundvoraussetzung von Wissenschaft ist also die Differenz einer Ebene von Fraglichkeit und Fremdheit von einer Ebene der Vertrautheit. Reine Fraglichkeit erlaubt keine Integration in Vertrautheitskontexte – weil solche nicht vorliegen –, ja bringt selbst sinnvolle Fragen zum Verstummen, weil jede

* Überarbeiteter Text eines am 5. Dezember 1984 an der Universität Löwen gehaltenen Vortrags.

Frage ein Mindestmaß von Selbstverständlichkeit voraussetzt. Wer „Warum“ fragt, unterscheidet zwischen Gewohntem und Ungewohntem, zwischen Vertrautem und Fremdem. Reine Vertrautheit und Selbstverständlichkeit fragt nicht ernsthaft und braucht keine Gründe für ihre Geltung. Wissenschaft als methodischer Prozeß der Aufhebung der Fremdheit in Vertrautheit setzt deren Differenz voraus.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Ethik ist es nun wichtig, wie man die Ebene der Vertrautheit auffaßt. Man kann zum Beispiel die hermeneutischen Wissenschaften so interpretieren: Sie betrachten die Erscheinungsweisen und Hervorbringungen des menschlichen Geistes zunächst in ihrer Fremdheit und Andersheit; und man kann sagen, daß sie ihren Gegenständen dann gerecht geworden sind, wenn es ihnen gelingt, sie der jeweiligen Gegenwart verständlich zu machen. In diesem Sinne bestünde die Ebene der Vertrautheit in dem Selbstverständnis der jeweiligen Gegenwart. Die in einer solchen Konzeption liegenden Schwierigkeiten mögen auf sich beruhen bleiben. Jedenfalls wird deutlich, daß für eine derartige Interpretation die hermeneutischen Wissenschaften ihre eigentliche Überzeugungskraft aus dem moralischen Selbstverständnis ihrer Epoche beziehen und bei ihnen daher der Sache nach die eingangs genannte Schwierigkeit gar nicht hervortreten kann. Geisteswissenschaften mögen gefördert werden oder nicht, sie leben prinzipiell in Korrespondenz mit der moralischen Substanz ihrer Zeit. Dies schließt Widersprüche nicht aus, aber sie bleiben auf der moralischen Ebene und lassen sich von daher verstehen.

Dieser Hinweis auf die Korrespondenz von (hermeneutischer) Wissenschaft und Lebenswelt ist deshalb von Bedeutung, weil er zeigt, daß Wissenschaft unter bestimmten Bedingungen keine eigenen ethischen Fragen hervorruft. Mir scheint nun, daß diese Bedingungen für das klassische Wissenschaftsverständnis insgesamt gegeben waren. Das mag im folgenden etwas näher gezeigt werden. Antike und Mittelalter leben in dem Bewußtsein, daß Wissenschaft sich auf unveränderliche, ewige Strukturen bezieht, die sich in unmittelbar einsichtigen Prinzipien zeigen. Man hat in diesem Zusammenhang vom „Absolutheitsglauben“ der klassischen Wissenschaft gesprochen¹. Diese Annahme unveränderlicher, ewiger Gründe teilt die klassische Wissenschaft mit dem naiven Bewußtsein, das sich Welterkenntnis gar nicht anders als absolut denken kann. Ein zweites Moment ist für die klassische Wissenschaftskonzeption kennzeichnend: Sie geht von der Wahrheit ihrer Prinzipien aus und begreift sie als unmittelbaren Ausdruck der Wirklichkeit. Dieser Gedanke lebt nicht nur im naiven Bewußtsein, sondern auch im Selbstverständnis des

¹ A. DIEMER, Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Die Wissenschaftstheorie zwischen klassischer und moderner Wissenschaftskonzeption, in: A. DIEMER (Hrsg.), Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert (1968) 24.

modernen Wissenschaftlers weiter, der sich ungeachtet wissenschaftstheoretischer Überlegungen doch mit der Wirklichkeit selbst und ihrer Wahrheit zu befassen beansprucht.

Diese beiden Charakteristika klassischer Wissenschaft – der Absolutheitsglaube und die Wahrheitsannahme – mögen genügen, um einsichtig zu machen, daß unter antiken und mittelalterlichen Voraussetzungen Wissenschaft und Lebenswelt in deutlicher Kontinuität zueinander stehen. Das läßt sich leicht zeigen, etwa am Begriff der Kausalität: Solange alle Bewegungsvorgänge oder wenigstens die lebendigen Prozesse auch teleologisch begriffen werden, stimmen die Wirklichkeit der Wissenschaft und diejenige der Lebenswelt prinzipiell überein, mag die eine auch genauer und die andere farbiger erscheinen. Kurz: die Natur, die uns unmittelbar vor Augen liegt, ist identisch mit der wissenschaftlich begriffenen Natur. Es ist klar, daß sich unter diesen Voraussetzungen die Frage nach einer eigenen Ethik der Wissenschaften nicht stellt.

Diese Situation ändert sich in dem Maße, in dem Lebenswelt und Wissenschaft auseinander treten. Es lohnt sich, diesen Prozeß etwas genauer ins Auge zu fassen, weil sich daraus bedeutsame ethische Veränderungen in bezug auf die Wissenschaft ergeben. Zu diesem Zweck müssen wir bis in das späte Mittelalter zurückgehen. Während noch Thomas von Aquin die Wirklichkeit als prinzipiell erkennbar auffaßt und den menschlichen Geist als eine dieser Wirklichkeit angemessene Potenz, beginnt sich – in Auseinandersetzung mit dem Nezessitarismus griechischer und islamischer Philosophen – der Gedanke von der Freiheit und Allmacht Gottes immer stärker durchzusetzen. Wenn Gott alles kann, was keinen Widerspruch einschließt, verliert die reale Welt als Inbegriff dessen, was ist, ihre Auszeichnung. Denn es ist klar: Gott hätte ja auch mehr als nur eine Welt schaffen und die geschaffene Welt anders einrichten können als er es faktisch getan hat. Die Welt wird also zu einem Faktum, für das es keinen anderen Grund gibt als den unerforschlichen Willen Gottes².

Aus der Freiheit Gottes bezüglich der Welt läßt sich noch eine zweite Konsequenz ziehen, und sie ist gezogen worden: Wenn Gott alles auch ganz anders hätte schaffen können, eröffnet sich für den, der diese Überlegung ernst nimmt, ein weites Feld von denkbaren Möglichkeiten, das sich von der faktischen Wirklichkeit mehr und mehr löst. Die Spekulationen darüber, was Gott hätte machen können oder welche Folgen sich ergeben würden, wenn Gott dieses und jenes erwirkt hätte, was er faktisch nicht getan hat, bestimmen zunehmend die Diskussionen des 14. Jahrhunderts³.

² Vgl. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955) 387–410.

³ Vgl. J. E. MURDOCH, *From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning*, in: J. E. MURDOCH, E. D. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning* (1975) 271–312.

Man sollte die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft vor diesem Hintergrund sehen, um besser zu erkennen, worin die Neuartigkeit ihres Ansatzes liegt und welche ethischen Konsequenzen sich aus dieser neuen Situation ergeben. Besser nämlich als die Formel „von der geschlossenen Welt zum offenen Universum“⁴ erklärt die angedeutete mittelalterliche Veränderung das wachsende Interesse an der Hypothese. Diese kann begriffen werden als der Versuch des Menschen, sich angesichts der nicht mehr rational nachvollziehbaren Verbindung der Welt mit Gott – worin unter christlich-mittelalterlichen Bedingungen die eigentliche Ebene der Vertrautheit liegt, auf der alle Welterkenntnis überhaupt beruht – eine eigene Ebene der Vertrautheit zu schaffen. Ausgangspunkt und Bezugspunkt wissenschaftlichen Wissens ist nicht mehr eine als absolut zu denkende Ebene von Prinzipien; der Mensch stellt vielmehr alle seine Bemühungen um Welterkenntnis unter von ihm selbst entworfene Voraussetzungen⁵. Gemessen an den Erwartungen der Lebenswelt, die Welterkenntnis an den Maßstäben unwandelbarer Wahrheit mißt, mag in dieser neuen Orientierung ein Verlust liegen. Der entscheidende Vorzug besteht – nach dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Wissenschaft, wie es Kant formuliert hat – darin, daß die Natur jetzt gezwungen wird, auf die von Menschen selbst entworfenen Fragen zu antworten, und der Mensch nicht mehr warten muß, bis die Natur ihm ihre Geheimnisse von sich aus enthüllt⁶.

Es ist nun an der Zeit, die ethischen Konsequenzen dieser Veränderung sichtbar zu machen. Die Frage heißt: Gibt es angesichts der neuzeitlichen Wissenschaft neue ethische Aufgaben, die für die klassische Wissenschaft ohne Bedeutung waren? Man kann diese Frage grundsätzlich bejahen, dabei gilt es aber zu betonen, daß die neuen Aufgaben nicht den inneren Prozeß der Wissenschaft selbst, sondern die Person des Wissenschaftlers betreffen.

Faßt man nun die Veränderungen ins Auge, die die neuzeitliche Wissenschaftskonzeption mit sich bringt und die im Laufe der Zeit die Wirklichkeitsauffassung immer mehr beeinflussen, um schließlich die Substanz unserer Gegenwart zu bestimmen, dann lassen sich neben manchen anderen die folgenden Aspekte hervorheben:

- Lebenswelt und Wissenschaft treten zunehmend auseinander: Die „Dinge“ der unmittelbaren Anschauung, die sich in Farbigkeit und Fülle den Augen des Betrachters darbieten, verlieren in wissenschaftlichem Zusammenhang ihren vielfältigen Reichtum und werden zu „Objekten“, die sich – wenigstens idealiter – in der Sprache der Mathematik beschreiben lassen.

⁴ So der Titel des bekannten Werkes von A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957).

⁵ Vgl. H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (1974) 235 f.

⁶ Kritik der reinen Vernunft, B XIII.

Die Natur, wie man sie „sieht“, ist nicht mehr einfachhin identisch mit der Natur, wie man sie „begreift“. Dies eröffnet Möglichkeiten von Erkenntnissen, an die die Alten niemals haben denken können. Dies gibt zudem dem Menschen die Chance, Natur als ästhetische Größe wahrzunehmen. Aber die Folgen einer solchen Konzeption liegen auf der Hand: Zwischen der Natur als lebensweltlichem Phänomen und der Natur als Gegenstand der Wissenschaft gibt es keine Kontinuität; die nicht-wissenschaftliche Orientierung an der Natur wird ästhetisch und erhält damit ein Moment der Beliebigkeit; der wissenschaftliche Umgang mit der Natur wird für die Lebenswelt wesentlich auf dem Umweg über die Befriedigung von Bedürfnissen, nicht mehr in erster Linie als interesselose Erkenntnis der Natur bedeutsam.

- Damit hängt zusammen, daß neuzeitliche Wissenschaft keine unmittelbare Aufklärung über die menschlichen Lebensbedingungen liefert. Die wissenschaftlich geprägte Welt enthält in sich keine Auskunft über Herkunft, existentielle Gegenwart und Zukunft des Menschen. Die Fragen, auf die es „eigentlich“ ankommt – man könnte sie mit Kant in der Frage zusammenfassen: Was ist der Mensch?, und sie mit ihm in die Fragen nach dem Wissen, Glauben und Hoffen des Menschen differenzieren⁷ –, werden von der Wissenschaft nicht beantwortet. Die lebensweltliche Orientierung in dem, was gut und böse ist, also das Ethos der Alten und die Klugheit als die ihm korrespondierende Tugend können die methodischen Ansprüche wissenschaftlicher Rationalität nicht erfüllen, so wenig wie diese den moralischen Ansprüchen der Lebenswelt gerecht zu werden vermag.
- Wissenschaft in neuzeitlichem Sinne gibt auch keine Aufklärung über die Zukunft des Menschen und seiner Welt. Während die Alten von der Verlässlichkeit ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgehen und damit zugleich die Zukunft ohne Schwierigkeiten als Verlängerung der Gegenwart verstehen konnten, kann Wissenschaft dem neuzeitlichen Menschen eine solche Zuverlässigkeit nicht bieten. Denn wissenschaftliche Theorien und Resultate sind wesentlich korrekturbedürftig und korrekturfähig und wandeln sich mit zunehmender Geschwindigkeit. Endgültigkeit, absolute Lösungen, unbezweifelbare Antwort sind hier nicht zu erwarten. Im Gegenteil, je weiter Wissenschaft voranschreitet, desto punktueller werden ihre Ergebnisse, und um so weniger kann der Mensch von ihnen aus die Zukunft mit einiger Sicherheit vorwegnehmen. Futurologie ist, so betrachtet, nichts anderes als die wissenschaftlich verkleidete Kompensation des durch Wissenschaft begründeten Defizits an Zukunftsvertrauen.

⁷ Logik, Einleitung (Akad.-Ausg. IX 25).

- Was für die zeitliche Dimension gilt, trifft auch zu für die umfassende Frage nach dem „Sinn“ des Lebens. Daß eine solche Frage, die die Totalität und Zielhaftigkeit menschlicher Existenz betrifft, überhaupt Konjunktur haben kann, ist selbst bereits Indiz eines Verlustes, nämlich des Verlustes selbstverständlicher Gewißheit in Fragen menschlicher Vollendung. Wie wenig moderne Wissenschaft hier zu leisten vermag, liegt auf der Hand. Wissenschaftliche Methode kann Motive des Handelns erschließen, aber keine Entwürfe von Zielen des Lebens begründen. Innerhalb der Grenzen methodischer Rationalität kommt die umfassende Frage nach dem, was das menschliche Leben im ganzen ausmacht, selbstverständlich nicht vor.
- Man sollte sich in diesem Zusammenhang noch einen weiteren Aspekt wissenschaftlicher Rationalität vor Augen führen, um die Folgen ihrer Entwicklung für die Lebenswelt zu erkennen. Wissenschaft in neuzeitlichem Verständnis ist der Sache und dem Verfahren nach wesentlich „Stückwerk“ (piece-work). Das gilt nicht nur für die einzelnen Wissenschaften selbst, sondern auch für die Summe aller einzelnen Disziplinen⁸. Sie können niemals die lebensweltlich präsente Ganzheit der Welterfahrung einholen und ersetzen.

Der Hinweis auf diese Aspekte, die im übrigen alle miteinander zusammenhängen, soll nichts anderem dienen als der einfachen Einsicht, daß Neuzeit und Moderne zwar von der Wissenschaft durch und durch geprägt sind, daß diese wissenschaftliche Prägung zugleich den Bereich der Lebenswelt nicht erfaßt; im Gegenteil, in dem Maße, in dem Wissenschaft unsere institutionelle Welt bestimmt, tritt die Besonderheit lebensweltlichen Selbstverständnisses um so deutlicher zutage.

Wir können jetzt die ethischen Konsequenzen der hier skizzierten Verselbstständigung wissenschaftlicher Prozesse gegenüber dem Selbstverständnis der Lebenswelt ziehen. Solange Wissenschaft in Kontinuität zu den gewöhnlichen Anschauungen und Auffassungen der Wirklichkeit steht; solange Wissenschaft das lebensweltliche Vorstellungsvermögen nicht überschreitet; solange Wissenschaft in die finale Maßgeblichkeit der Natur eingebettet bleibt – solange gibt es keine speziellen ethischen Probleme von Wissenschaft: Deren Schwierigkeiten sind – ethisch betrachtet – diejenigen der Lebenswelt. Fragen der Medizin etwa am Anfang oder Ende menschlichen Lebens erhalten ihre Antwort von der Auffassung des jeweiligen Ethos über das, was menschliches Leben sei.

⁸ Vgl. W. KLUXEN, Humane Selbstbehauptung in der technischen Welt, in: Philos. Jahrbuch 90 (1983) 338 f.

Die Distanzierung der Wissenschaft von der Lebenswelt läßt neue Merkmale wissenschaftlicher Rationalität hervortreten, die im klassischen Verständnis keine entscheidende Rolle spielen. Angesichts gegensätzlicher konfessioneller und weltanschaulicher Grundsätze, die sich wissenschaftlicher Kontrolle entziehen, wird die Vorurteilsfreiheit zu einem Kennzeichen von Wissenschaft. Angesichts unterschiedlicher moralischer Urteile über den Wert des Lebens und die Qualität von Haltungen und Handlungen erhält die Wertfreiheit der Wissenschaft ihr eigenes Gewicht. Schließlich gilt es, angesichts verschiedener praktischer und politischer Interessen die Neutralität der Wissenschaft zu betonen. Die Akzentuierung dieser Merkmale ist eine Antwort auf die wachsende Pluralisierung lebensweltlicher Erfahrung. Demgegenüber wird die Rationalität der Wissenschaft in ihrer Eindeutigkeit und Einheit festzuhalten gesucht.

Daraus folgen unmittelbar neue Einstellungen gegenüber der Wissenschaft: Auf seiten der Gesellschaft kann Wissenschaft – wenigstens langfristig – nicht mehr oder doch zumindest immer weniger begriffen werden als Aufklärung über die eigenen Verhältnisse; sie wird vielmehr aufgefaßt als Instrument zur Befriedigung von Bedürfnissen. Auf seiten der Wissenschaft selbst entsteht ein eigenes Ethos; damit soll nicht behauptet werden, daß die sogleich darzustellenden Grundhaltungen der klassischen Wissenschaft völlig fremd gewesen seien, sie traten jedoch hinter den umfassenden Einstellungen der Lebenswelt durchaus zurück.

Beginnen wir mit dem Ethos der Wissenschaft. Es mag hier, um den zentralen Gedanken sichtbar zu machen, genügen, drei Haltungen des Wissenschaftlers zu erläutern, die wir gewöhnlich als ganz unverzichtbar ansehen, wenn wir „Wissenschaft als Beruf“⁹ zu erläutern suchen. Der Wissenschaftler muß mit leidenschaftlicher Hingabe bei seiner Sache sein, dabei jeder Kritik offen gegenüberstehen und schließlich sein Geschäft mit intellektueller Redlichkeit betreiben. Das sind keine neuen Einsichten, sondern Selbstverständlichkeiten, die jedoch wesentlich dem Konzept der neuzeitlichen Wissenschaft entsprechen und hier ihren eigentlichen Ort haben. Denn in dem Maße, in dem die möglichen Gegenstände wissenschaftlichen Verfahrens von sich aus keine sachliche Rangordnung repräsentieren, die zugleich als Rechtfertigung für das Interesse an diesen Gegenständen dienen könnte – in diesem Sinne ziehen die Dinge die Aufmerksamkeit der Vernunft entsprechend ihrer ontologisch begründeten Seinshierarchie gewissermaßen „von selbst“ auf sich –, in dem Maße also, in dem der ontologisch begründete Rang der Gegenstände wissenschaftlich gleichgültig wird, muß das subjektiv motivierte Inter-

⁹ Vgl. zum folgenden M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. WINCKELMANN (1968) 583 – 613.

esse an der Sache um ihrer selbst willen um so deutlicher hervortreten. Die leidenschaftliche Hingabe an die Sache als eine den Wissenschaftler auszeichnende moralische Grundhaltung läßt sich in ihrer emphatischen Bedeutung also verstehen als Antwort auf die ihre Gegenstände ontologisch neutralisierende Wirkung neuzeitlicher Wissenschaft.

Auch die Betonung der Offenheit gegenüber sachlich begründeter Kritik ist eine moralische Konsequenz aus dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis. Natürlich gab es diese Haltung auch vorher schon. Korrekturen an der eigenen Position aufgrund kritischer Einwände eines Diskussionspartners sind durchaus bekannt. Aber damit verband sich nicht der Gedanke einer eigenen moralischen Qualität des Wissenschaftlers. Solange nämlich ein absoluter Wahrheitsanspruch als Ideal wissenschaftlicher Vernunft gilt, bleibt die Offenheit für Kritik ein marginales Phänomen. Das ändert sich erst, wenn im Zuge der neuzeitlichen Theoriebildung die grundsätzlich hypothetische Struktur von Wissenschaft in den Blick kommt. Wissenschaftliche Theorien sind niemals endgültig zu sichern, weil ihre Bewährung an der Erfahrung vorläufig bleiben muß: Theorien behaupten immer mehr, als sich empirisch sichern läßt. Schon aus diesem Grunde muß auf der Theorieebene stets mit der Möglichkeit des Irrtums gerechnet werden. Sobald dies erkannt und anerkannt wird, muß man vom Wissenschaftler eine entsprechende Offenheit für Kritik verlangen. Eine solche Haltung kann – wie gesagt – begriffen werden als Antwort auf die Hypothesisierung des wissenschaftlichen Verfahrens.

Ähnlich steht es mit der Forderung nach intellektueller Redlichkeit. In dieser Grundhaltung liegen Forderungen an den Wissenschaftler begründet, die wir moralisch für selbstverständlich halten. Danach ist es z. B. nicht erlaubt, Resultate von Untersuchungen ohne entsprechende Gründe als wissenschaftlich auszugeben; danach verbietet sich die Manipulation wissenschaftlicher Verfahren zugunsten politischer, ökonomischer oder weltanschaulicher Interessen; danach sind Irrtümer anzuerkennen, Fehler einzugestehen, ist die Basis wissenschaftlicher Arbeit offenzulegen. Dies sind nun allerdings – gemessen an den sittlichen Ansprüchen der Lebenswelt – bare Selbstverständlichkeiten, die zu betonen jedoch ganz nützlich sein mag. Darin liegt nicht das Neue dieser Haltung. Vielmehr zeigt sich in ihr ein Moment der Resignation. Das mag überraschend klingen für den, der das optimistische Pathos neuzeitlicher Wissenschaft im Auge hat. Aber das ist nicht die ganze Wahrheit dieses Vorganges. Vielmehr sind die Erfolge neuzeitlicher Rationalität erkaufte durch den Verzicht auf ein Maß an Genauigkeit und Verlässlichkeit, das jenseits menschlicher Möglichkeiten liegt. Man hat – nicht zu Unrecht – darauf verwiesen, daß die mittelalterliche Wissenschaft die in ihr angelegten Möglichkeiten deshalb nicht hat nutzen können, weil sie sich an Maßstäben orientierte,

die nicht realisierbar sind¹⁰. Umgekehrt geht dann der Übergang zur neuen Wissenschaft einher mit einem Verzicht auf absolute Ansprüche der Sicherheit. Und genau diesem Verzicht entspricht die sittliche Haltung der intellektuellen Redlichkeit, die deshalb nicht in erster Linie zu interpretieren ist als die auch dem Wissenschaftler aufgegebene Verpflichtung zur Wahrheit, sondern als das der wissenschaftlichen Existenz eigene Eingeständnis menschlicher Endlichkeit und Begrenztheit. – Man kann vor diesem Hintergrund den Rationalismus und den deutschen Idealismus als kompensatorische Versuche begreifen, den alten religiösen Absolutheitsanspruch mit philosophischen Mitteln noch einmal zu begründen.

Die Veränderung wissenschaftlicher Rationalität im Laufe der Neuzeit macht nicht nur ein eigenes Ethos erforderlich, sondern wirkt sich auch auf die individuellen und sozialen Erwartungen aus, die die Menschen an die Wissenschaften stellen. Nach klassischem Verständnis ist Wissenschaft wesentlich Vermittlung von Einsicht in die Wirklichkeit, eine Erwartung, die selbstverständlich nach wie vor besteht. Aber neben dieses theoretische Moment tritt zunehmend ein technisch-praktisches. Und dieser Wandel in der Einstellung dürfte nach dem Gesagten plausibel sein: Wenn die Übereinstimmung von Geist und Welt fragwürdig wird, wenn sich die Wirklichkeit nur erschließt, wenn der Mensch sie unter von ihm selbst entworfene Voraussetzungen stellt, dann erhebt sich natürlich die Frage, wozu diese Veranstaltung denn überhaupt diene, wenn nicht dem Nutzen des Menschen. Kurz, Wissenschaft tritt ausdrücklich unter menschliche Maßstäblichkeit. Dazu gehört – wie gesagt – sicher nach wie vor der Wille zur Erkenntnis der Wirklichkeit, eine vollständige Instrumentalisierung wissenschaftlicher Rationalität widerspricht dem Selbstverständnis der Wissenschaftler und den Leistungen der Wissenschaft selbst. Aber es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, würde man die gesellschaftliche Akzeptanz von Wissenschaft ausschließlich von der theoretischen Dimension ableiten. Entscheidender bleibt die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse durch die Wissenschaft. In dem Maße, in dem es ihr gelingt, diesen Bedürfnissen Rechnung zu tragen, können die aufwendigen wissenschaftlichen Unternehmungen damit rechnen, gesellschaftlich umfassend akzeptiert zu werden.

Daß dies im übrigen kein dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis fremder Gedanke ist, zeigt ein Blick auf jenen Denker, der zu Beginn der Neuzeit nach eigenem Selbstverständnis und nach dem Urteil von Zeitgenossen und Historikern die Nützlichkeit der Philosophie und der Wissenschaften gegen die reine Spekulation der mittelalterlichen Tradition betont: Descartes. Nicht

¹⁰ So A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (1955) 402.

die Metaphysik als unverzichtbare Grunddisziplin, sondern Medizin, Mechanik und Moral sind die eigentlichen Ziele des ganzen Unternehmens Wissenschaft¹¹. Dieser Hinweis macht deutlich, wie eng die Befriedigung von menschlichen Bedürfnissen mit dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis zusammenhängt.

Die von Descartes programmatisch formulierten Zielsetzungen haben sich auf eine Weise realisiert, von der zu Beginn der Neuzeit nicht einmal geträumt werden konnte. Erst das 19. und 20. Jahrhundert bringt jene Resultate hervor, die dann von einer wissenschaftlich-technischen Welt zu sprechen erlauben. All das, was heute für die Bewohner einer solchen Welt zu den selbstverständlichen Voraussetzungen ihres Lebens gehört: eine lange Lebenserwartung, die medizinischen Dienstleistungen und Möglichkeiten, die weitgehende Befreiung von körperlichen Härten und Plagen, auch die Steigerung von Kommunikation und kultureller Vielfalt, all das verdankt sich im wesentlichen der Wissenschaft, die in dieser Hinsicht auch von niemandem ernsthaft in Zweifel gezogen wird. Die Korrespondenz von gesellschaftlichen Erwartungen und wissenschaftlichen Leistungen verschaffen den neuzeitlichen und modernen Wissenschaften vielmehr eine Geltung, die sich bis zur Wissenschaftsgläubigkeit steigert. Die durch den sozialen Wandel erzeugten neuen Bedürfnisse erfahren immer wieder auf erstaunliche Weise eine Erfüllung, die auf grenzenlose Möglichkeiten der wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit zu verweisen scheinen, ob man hier an die Steigerung der Mobilität, an die Verdichtung der Kommunikation bis hin zu weltweiter unmittelbarer Präsenz, an die Bereitstellung einer unüberschaubar gewordenen Fülle kultureller Leistungen oder an die Befriedigung grundlegender vitaler Bedürfnisse denkt, nirgendwo geht es ohne Wissenschaften und überall traut man ihr immer noch mehr zu.

Dies alles bereitet ethisch keine Schwierigkeiten, solange zwischen den Bedürfnissen und Erwartungen der Gesellschaft einerseits und den Leistungen der Wissenschaft andererseits eine grundlegende Korrespondenz besteht, und das bedeutet genauer: solange die Leistungen der Wissenschaft in ihren Folgen prinzipiell vorhersehbar und in die Erwartungen der Gesellschaft integrierbar bleiben. Unter solchen Voraussetzungen bedarf es keiner eigenen Ethik, die den wissenschaftlichen Prozeß – gewissermaßen von außen – regulieren müßte. Das Ethos der Wissenschaft, wie es sich im Verlaufe der Neuzeit ausbildet und für das Selbstverständnis der Wissenschaftler nach wie vor maßgebend ist, sowie das Ethos der jeweiligen Gesellschaft reichen aus, dem wissenschaftlichen Prozeß – wenigstens prinzipiell – seine humane Dimension zu bewahren. „Der Forscher tut recht und stellt den Erfolg inclusive der Konsequenzen

¹¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (Oeuvres publ. par Ch. Adam et P. Tannery, VI, 61 f.).

der Gesellschaft anheim“ (Max Weber). Angesichts des Gleichgewichts von wissenschaftlicher Leistung und gesellschaftlicher Erwartung treten eigene ethische Fragenkomplexe nicht auf.

Die Situation ändert sich in dem Maße, in dem dieses Gleichgewicht gestört wird. Die gegenwärtige Diskussion erwächst zu wesentlichen Teilen aus der Spannung zwischen wissenschaftlichen Möglichkeiten und gesellschaftlichen Erwartungen. Diese sind zu begreifen als die Einstellung einer gegebenen Gruppe zu Leistungen der Wissenschaft, und zwar unter dem Gesichtspunkt der für diese Gruppe nützlichen und förderlichen Resultate. Es ist klar, daß eine solche Einstellung sich mit der Wissenschaft selbst verändert, die Erwartungen wachsen mit dem wissenschaftlichen Angebot. Schon aus diesem Grunde – von anderen Gründen zu schweigen – dürfte es schwer sein, gesellschaftliche Erwartungen unmittelbar als Maß der Wissenschaft zu behaupten. Solche Erwartungen sind nicht objektivierbar, und es dürfte zumindest problematisch sein, „wahre“ von „falschen“ zu unterscheiden und jene zu Kriterien zu machen für das, was der Wissenschaft erlaubt ist und was nicht.

Nun besteht die neue Lage darin, daß die wissenschaftlichen Möglichkeiten über das hinauswachsen, was lebensweltlich sinnvollerweise noch erwartet werden kann. Ich gehe davon aus, daß solche technischen und wissenschaftlichen Prozesse den lebensweltlichen Erwartungshorizont prinzipiell transzendieren, die nicht mehr in Kontinuität mit der je gegebenen Lage stehen. Zwar kann diese durchaus unterschiedlich sein, das hängt von historischen und sozialen Zuständen und Gegebenheiten ab; grundsätzlich aber gilt, daß sie unter ethischem Aspekt dem Menschen die Möglichkeit geben muß, ohne äußeren Zwang in ihr zu leben. Diese Grundbedingung, die für alle sozialen Situationen zutrifft, die menschlich genannt zu werden verdienen, macht jedenfalls plausibel, daß wissenschaftlicher Fortschritt nicht mehr sein darf als Verbesserung und Veränderung einer gegebenen Situation. Wäre es mehr als das, nämlich ein von der Lebenswelt gänzlich getrennter, in sich allein ablaufender Prozeß ohne angebbares Ziel – und wissenschaftlicher Fortschritt, der sich nicht als Verbesserung der menschlichen Lage begreift, hat kein Ziel –, dann könnte man einen solchen Vorgang ganz auf sich beruhen lassen. Das tun wir ja mit all jenen menscheitsbeglückenden Überlegungen, die dem Geist mitleidiger, phantasievoller, verrückter Mitmenschen entspringen. Hier gibt es keine Folgen, die für das Leben der Menschen oder der Menschheit von Bedeutung wären. Das trifft jedoch bei der Wissenschaft nicht zu. Sie ist und bleibt konstitutiv für unsere Lage.

Deshalb kann es nicht gleichgültig sein, ob wissenschaftliche Entwicklung und gesellschaftliche Erwartung inkommensurabel werden. Es könnte nämlich sein, daß die Wissenschaft sich derart verselbständigt, daß sie – in sich fortschreitend – die Lebenswelt in einem Maße neu gestaltet, welches von der

jeweiligen Gegenwart aus nicht mehr antizipierbar und vorstellbar ist. So lassen sich die Folgen der neuen wissenschaftlichen Möglichkeiten vor allem im Bereich der atomaren Forschung und Technik sowie im Bereich der Molekularbiologie und Gentechnik nicht mehr einfachhin überblicken und schlicht als Verbesserungen der menschlichen Lage interpretieren. Die Befruchtung außerhalb des Mutterleibes bleibt z. B. durchaus auf menschliche Erwartungen bezogen, wenn dieser Vorgang als medizinische Antwort auf die verständlichen Wünsche unfruchtbarer Mütter verstanden werden kann. Ohne einen solchen Bezug müssen dagegen alle Versuche bleiben, die die Erbmasse im Sinne eines biologisch vollkommenen Wesens umzugestalten sich bemühen. Es gibt kein sinnvolles Maß für die biologische Vollkommenheit des Menschen. Und ethische Vollkommenheit läßt sich aus biologischen Voraussetzungen nicht ableiten.

Mit den neuen Möglichkeiten wissenschaftlichen Fortschritts wird die Frage drängend, was jetzt zu tun sei. Man kann natürlich den Standpunkt vertreten und hat es getan, daß die Wissenschaft ihren Gang zu gehen hat, wertfrei, neutral, nüchtern nur ihren eigenen Gesetzen folgend. Wie soll man schließlich Entwicklungen steuern, korrigieren und vielleicht gar beenden, deren Resultate kaum abzuschätzen sind? Mit dieser Position, die alles beim alten läßt und dafür vor allem auf die Geschichte der Wissenschaften verweisen kann, die immer dann am erfolgreichsten waren, wenn sie sich frei entfalten konnten, sperrt sich die Wissenschaft gegen alle äußeren Maßstäbe. Der Wissenschaftler folgt seinem Ethos, indem er sich leidenschaftlich seiner Sache verschreibt und ihr allein ohne Rücksicht auf Ideologien und Interessen dient. Diese Auffassung dürfte im ganzen nach wie vor ihre Gültigkeit haben, verkennt aber für die fraglichen Grenzbereiche der Forschung die eigentliche Schwierigkeit, nämlich den Umstand, daß Wissenschaft ohne Rückbezug auf lebensweltliche Erwartungen sinnlos wird. Dabei muß dieser Rückbezug keineswegs immer faktisch hergestellt werden, er muß nur möglich sein. Der Sinnlosigkeitsverdacht ließe sich nur dann neutralisieren, wenn Wissenschaft sich auf den Status folgenloser Spekulation zurückzöge. Damit ist nicht nur nicht zu rechnen, man kann es sinnvollerweise auch nicht wünschen.

Eine andere Antwort auf die Frage, was angesichts der neuen Lage zu tun sei, besteht darin, Wissenschaft und Technik auf das notwendige Maß zu reduzieren oder sich ganz aus der wissenschaftlich geprägten Welt zurückzuziehen. Ein derartiger Rückzug ist selbstverständlich nur möglich, wenn Wissenschaft und Technik weiter Bestand haben. Denn ein umfassender Verzicht auf die wissenschaftlichen und technischen Leistungen hätte den Tod von Millionen und Milliarden von Menschen zur Folge und würde den Rest der Menschheit in einen ständigen Kampf um das Überleben treiben. – Aber auch die Reduktion auf ein „notwendiges Maß“ hat ihre eigenen Schwierigkeiten. Es

gibt nämlich keines, das sich objektivieren ließe¹². Zwar kann man mit einiger Genauigkeit die für die Erhaltung des Existenzminimums erforderlichen Güter angeben; aber das Existenzminimum zum Maßstab menschlichen Lebens zu erklären, hieße, es aller Steigerungen der Existenz berauben. Man wird vielmehr vom gegebenen Zustand ausgehen müssen, sofern dieser ohne äußeren Zwang von den betreffenden Menschen bejaht wird oder billigerweise bejaht werden kann. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit einer entwickelten Wissenschaft und Technik verbunden, ohne die der gegebene Zustand weder entstanden noch auch zu halten wäre. Man kann also davon ausgehen, daß weder ein völliger Rückzug aus der wissenschaftlichen Welt noch eine nennenswerte Reduzierung von Technik und Wissenschaft als legitime und vernünftige Antworten auf die Herausforderungen der neuen Lage gelten dürfen.

Wenn man das Problem in dem hier dargelegten Sinne begreift, kann man sich mit den beiden skizzierten Auskünften also nicht zufrieden geben. Gibt es keine anderen Möglichkeiten, wissenschaftliche Rationalität auch dort mit der Vernunft der Lebenswelt zu verknüpfen, wo die Forschung über die lebensweltlichen Vorstellungen weit hinausgeht? Diese Frage hat eine moralische und eine im engeren Sinne politische Dimension. Politisch findet dieses Problem dort seinen Niederschlag, wo sich die gesellschaftlichen Erwartungen so artikulieren können, daß sie die Entscheidungsprozesse indirekt oder gar direkt beeinflussen. Dies gilt insbesondere für die Finanzierung von Forschungsvorhaben. Hier kann die öffentliche Meinung durchaus Einfluß auf die Verteilung von Forschungsmitteln nehmen und so den wissenschaftlichen Prozeß, der ohne entsprechende Finanzierung gar nicht mehr möglich ist, mitbestimmen. Man sollte diesen Aspekt, der wegen seiner unmittelbar politischen Bedeutung in der ethischen Diskussion eher etwas zurücktritt, nicht unterschätzen. Denn moralische Erwägungen vermögen – zumindest kurzfristig – weniger zu bewirken als politische Willensbildungsprozesse. Voraussetzung für die Wirksamkeit der öffentlichen Meinung ist natürlich eine „offene Gesellschaft“, in der die Forschungspolitik und die Finanzierung der Wissenschaft in ihren wesentlichen Zügen der Öffentlichkeit zugänglich sind und einer wirksamen Kontrolle unterliegen. Es ist im übrigen auch moralisch nicht gleichgültig, ob Wissenschaft in einer offenen oder geschlossenen Gesellschaft betrieben wird. Unterliegt nämlich Forschung einer offenen Diskussion, in der sich die gesellschaftlichen Erwartungen wirksam aussprechen können, ist die Gefahr eines sich gänzlich verselbständigenden wissenschaftlichen Prozesses weit weniger groß als in einer geschlossenen Gesellschaft, deren Führungselite ihre partikulären Interessen ohne Rechtfertigungszwang verfolgen kann.

¹² Vgl. dazu W. KLUXEN, Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: A. HERTZ, W. KORFF, T. RENDTORFF, H. RINGELING (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik III (1982) 379 – 424, bes. 387 – 391.

Die moralische Dimension der Frage, wie wissenschaftliche Prozesse, die weit über die lebensweltlichen Vorstellungen hinausgehen, mit der Lebenswelt und ihren Erwartungen zu verknüpfen sind, steht im Mittelpunkt der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Dabei scheint mir im ganzen Übereinstimmung darin zu bestehen, daß Wissenschaft, Forschung und Technik eines Maßes bedürfen. Und es ist im wesentlichen anerkannt, daß dieses Maß wegen der eigenartigen Ziellosigkeit des wissenschaftlichen Prozesses nicht in der Wissenschaft selbst liegen kann. Wie immer man Wissenschaft auch begreift, ob als Fortschritt in der Erkenntnis der Wirklichkeit oder als wachsende Beherrschung der Natur oder als Verbesserung der menschlichen Lage, immer ist es der Mensch, von dem der wissenschaftliche Prozeß ausgeht und auf den er sich bezieht: sei es der Mensch als Erkennender, Herrschender oder Bedürftiger. Deshalb besteht auch darin im Prinzip Übereinstimmung, daß das Maß der Wissenschaft ihre Humanität ist.

Dieser Gedanke ist jedoch wegen seiner Allgemeinheit nicht unmittelbar anzuwenden. Aus ihm geht weder hervor, was Humanität als handlungsorientierende Größe besagt noch wie Wissenschaft als welt- und wirklichkeitsbestimmender Prozeß eigentlich zu deuten ist. Wer – wie Mumford oder Jonas¹³ – Wissenschaft und Technik als eine objektiv einheitliche Größe begreift und ihre einzelnen Leistungen mit ihren Folgen zu einem Ganzen summiert, wird nicht umhin können, dem wissenschaftlichen Fortschritt mit Bedenken und deutlichen Vorbehalten zu begegnen. Es ist jedoch fraglich, ob die partikulären Ansätze, Methoden und Resultate der empirischen Wissenschaften – und um diese geht es vor allen Dingen – sich überhaupt zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen lassen. Ein einheitlicher Weltbegriff ist aus den empirischen Wissenschaften jedenfalls nicht zu gewinnen; er mag ihnen zugrundeliegen, kann aber legitimerweise nicht in den wissenschaftlichen Prozeß selbst eintreten. Man tut deshalb besser daran, Wissenschaft und Technik in ihrer Partikularität zu belassen. Das bedeutet konkret: Die Bedrohung durch die Atombombe ist sinnvollerweise nicht mit inhumanen Genmanipulationen auf einen Nenner zu bringen, ebensowenig wie diese unmittelbar mit der Umweltzerstörung in einen Zusammenhang gebracht werden kann, den man im ganzen der modernen Wissenschaft anlastet. Wer unsere Welt als „mechanisierte und elektrifizierte Wüste“ begreift¹⁴, die zugunsten einer technisierten Großapparatur und auf Kosten der Menschen geschaffen werde, macht aus Wissenschaft und Technik einen Mythos, der die Partikularität dieser menschlichen Leistungen negiert und damit partikuläre Antworten auf die durch den wissenschaftlichen Prozeß erzeugten Probleme unmöglich macht.

¹³ L. MUMFORD, *The Myth of the Machine*, Vol. I and II (1967 – 1970); H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979).

¹⁴ So L. MUMFORD, a. a. O., Vol. II, 76.

Die von Jonas in die Diskussion eingeführte „Heuristik der Furcht“¹⁵ ist ein Reflex auf den Mythos einer weltumfassenden Technokratie. Heuristik der Furcht meint einen Grundsatz, der angesichts der unvorhersehbaren Folgen von Wissenschaft dem möglichen Übel ein größeres Gewicht einräumt als ebenso möglichen günstigen Perspektiven. Im Zweifel ist deshalb der Bewahrung, der Erhaltung und der Verhütung der Vorzug zu geben von dem Fortschritt und der Vervollkommnung. Man kann diese Empfehlung natürlich in einem trivialen Sinne interpretieren als den Hinweis darauf, in der Gestaltung wissenschaftlichen Fortschritts Behutsamkeit und Vorsicht walten zu lassen. Dem kann kein vernünftiger Mensch widersprechen. Die Problematik des Gedankens liegt jedoch in dem Versuch, einerseits das menschenwürdige Überleben der Menschheit für eine unbeschränkte Zukunft zu sichern und dabei andererseits jedes Risiko zu vermeiden. Darin liegt jedoch im Grunde ein den Menschen überforderndes Verlangen, nämlich mit dem Leben angesichts möglicher Gefährdungen zugleich auch eine Art Sicherheitsgarantie zu fordern. Die Widersprüchlichkeit des Ansatzes wird deutlich, wenn man sich die Frage stellt, wie Eltern sich angesichts möglichen Unheils, das über diese Welt kommen kann, gegenüber der Forderung verhalten sollen, dem Anspruch der Menschheit, auf unbegrenzte Zeit zu überleben, gerecht zu werden. Kinder zu zeugen, widerspräche der Heuristik der Furcht, keine zur Welt zu bringen, dem Anspruch auf „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“¹⁶. Man kann die Überlegung von Jonas als den Versuch deuten, der wachsenden Gefährdung der Menschheit durch Aufhebung oder doch wenigstens durch Minimalisierung menschlicher Kontingenz zu begegnen. Das übersteigt jedoch die begrenzten Möglichkeiten des Menschen und bedeutet so eine nicht einlösbare Zumutung; Jonas – so könnte man mit einer zugespitzten Formulierung sagen – überschätzt den Menschen, indem er ihn unterschätzt.

Demgegenüber gilt es zunächst, die Situation des neuzeitlichen Menschen vernünftig einzuschätzen. Er muß mit wachsenden Gefährdungen leben, die ja nichts anderes darstellen als den Preis ebenfalls wachsender menschlicher Daseins- und Lebenschancen. Daß diese gerechter verteilt werden können und müssen, versteht sich für eine ethische Betrachtung von selbst. Worauf es jedoch in diesem Zusammenhang ankommt, ist ein anderer Aspekt. Das, was Jonas durch seine Heuristik der Furcht moralisch aufzuheben trachtet, nämlich die Dimension Zukunft, wird für den Menschen unter gegenwärtigen Bedingungen zur ausdrücklichen Aufgabe¹⁷. Diese wäre unlösbar, wenn der von Mumford beschworene Mythos der Megamaschine, also die Konzentration

¹⁵ Das Prinzip Verantwortung, 63 f. und 70 ff.

¹⁶ A. a. O., 36.

¹⁷ Vgl. W. KORFF, Kernenergie und Moralthologie (1979) 42 f.

und Realisierung des technischen Wissens zu einer einheitlichen Größe, wirklich existierte. Davon kann jedoch nicht die Rede sein. Vielmehr gilt es, an der schon erwähnten und im übrigen notwendigen Partikularität der wissenschaftlichen Prozesse festzuhalten. Die eigenartige Dämonisierung der technischen Welt und ihrer Möglichkeiten verstellt den Blick für die dem Menschen mögliche Verantwortung angesichts wissenschaftlicher Leistungen. Zwar ist durch die wissenschaftlichen Möglichkeiten inzwischen auch die Natur selbst zum Gegenstand menschlicher Verantwortung geworden; aber daraus läßt sich nicht die Schlußfolgerung ziehen, daß die darin liegende Gefährdung durch einen Verzicht auf die neuen Möglichkeiten zu bannen wäre. Ein solcher Verzicht hätte vielmehr zur Folge, die neue Verantwortung überhaupt nicht wahrnehmen zu können. Entgegen der Heuristik der Furcht ist vielmehr auf den wissenschaftlichen Prozeß und seine Fortschritte zu setzen, um der durch die Wissenschaft selbst hervorgerufenen Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts und der Erschöpfung der Ressourcen überhaupt begegnen zu können.

Es ist eine andere Frage, wie man den nicht mehr durch gesellschaftliche Erwartungen mit der Lebenswelt verknüpften Prozeß wissenschaftlicher Forschung unter das Maß der Humanität stellen kann. Dies scheint mir nach wie vor durchaus möglich zu sein, vor allem dann, wenn man Wissenschaft nicht dämonisiert, sondern sie in ihrer Partikularität begreift. Denn dieser Umstand betrifft nicht nur den faktischen Vollzug, sondern auch das Selbstverständnis der Wissenschaft. Im Überschwang ihrer Leistungen und der entsprechenden gesellschaftlichen Anerkennung neigte sie vielleicht dazu, sich selbst einen absoluten Sinn zu geben und die Spannung zur Lebenswelt dadurch aufzuheben, daß sie sich an deren Stelle glaubte setzen zu können. Ein Reflex dieses Selbstbewußtseins findet sich immer noch in all jenen wissenschaftlich überschwenglichen Programmen zur Lösung der Weltprobleme: angefangen von der Züchtung eines vollkommenen Menschen bis hin zum Aufbau einer wissenschaftlich einwandfrei funktionierenden Welt. Der hinter solchen Vorstellungen stehende Gedanke von der vollständigen Beherrschbarkeit der Welt und des Menschen ist inzwischen der Einsicht gewichen, daß Wissenschaft nur Stückwerk ist. Dadurch wird es dem Wissenschaftler möglich, zu der Erkenntnis zu kommen, daß der wissenschaftliche Vollzug gewissermaßen „in der Luft hängt“, wenn er sich nicht der Frage gegenüber öffnet, wozu er denn eigentlich gut sei: Dies ist nämlich das genuin Neue an unserer Situation, daß der Wissenschaftler sich diese Frage nunmehr eigens zu stellen und sie zu beantworten hat, weil die gesellschaftlichen, lebensweltlichen Vorstellungen von sich aus keine Antwort mehr bereithalten. Dazu bedarf es keiner neuen Ethik, wohl aber eines neuen Ethos des Wissenschaftlers, der neben der leidenschaftlichen Hingabe an die Sache die Frage nach dem Sinn seines Tuns in seine Überlegungen einzubeziehen hat. Der Hinweis auf die regulierende Kraft

einer offenen Gesellschaft ist sicher nicht gering zu schätzen, es hieße aber, den Wissenschaftler nicht ernst genug nehmen, wollte man ihm die Frage nach dem Sinn seines Tuns ersparen. Daß diese Frage erst in unserer Gegenwart mit aller Dringlichkeit gestellt wird, liegt an den wachsenden Möglichkeiten der Wissenschaft. Daß hier der Wissenschaftler in ethische Überlegungen einzutreten hat, liegt an den jenseits lebensweltlicher Erfahrungen angesiedelten Schwierigkeiten, die eben nur der Wissenschaftler selbst angemessen zu formulieren vermag; es darf, es muß ihm also zugemutet werden, sein Tun und dessen Folgen im Blick auf Humanität und Menschenwürde einer ausdrücklichen Prüfung zu unterziehen. Daß die Ethik – ungeachtet ihrer Begründungsaufgaben – sich auf diesen Prozeß mit all seinen Unwägbarkeiten ebenfalls einlassen muß, ist die dem hier skizzierten Vorgang korrespondierende neue Lage der praktischen Philosophie.

Habilitation und Berufung von Nichtpriestern zu Hochschullehrern der Katholischen Theologie

Seit 1972 können Nichtpriester in Ausnahmefällen zur Habilitation in allen theologischen Fächern zugelassen und in gleichem Umfang zu Professoren der Theologie bestellt werden. Diese Regelung wurde durch das Akkommodationsdekret von 1983¹ bestätigt. Ein Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom Herbst 1983 hat die Diskussion um diesen Punkt erneut und heftig aufflammen lassen.

Das Problem der Habilitation und Berufung von Nichtpriestern (unter Nichtberücksichtigung der Diakone), unzutreffend verkürzt auf die Fragen der Laienhabilitation und der Berufung von Laien zu Professoren der Katholischen Theologie, betrifft alle Katholisch-Theologischen Fakultäten, unabhängig davon, ob sie in kirchlicher oder in staatlicher Trägerschaft stehen. Was die Katholisch-Theologischen Fakultäten in den deutschen staatlichen Universitäten anlangt, ist das Gesamtgefüge der diese Fakultäten regelnden Normen zu beachten, das entscheidend durch das Konkordatsrecht und das dementsprechend in staatliches Recht transformierte kirchliche Hochschulrecht geprägt ist².

1. Die Genese der Ausnahmeregelung

Schon ein Blick auf die Genese der einschlägigen Bestimmungen kann diesen Fragenkreis entschärfen:

- 1° Beim Abschluß der Konkordate in den Jahren 1924 bis 1933 gingen die Vertragspartner entsprechend der bis dahin bestehenden Rechtslage und den tatsächlichen Gegebenheiten davon aus, daß die Professoren der

¹ SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA (= SCInstCath), Decretum de Facultatibus Theologicis Catholicis in studiorum universitatibus civilibus in ambitu conferentiae episcoporum Germaniae sitis, quo praescripta Constitutionis Apostolicae «Sapientia Christiana» atque adnexarum «Ordinationum» eidem rite accommodantur et applicantur (= Akkommodationsdekret), in: AAS 75, 1983, I 336 – 341; abgedruckt in: AfkKR 152, 1983, 178 – 182; in deutscher Übersetzung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 9 (2. Aufl. 1983), 50 – 55.

² Vgl. zu diesem Fragenkreis die ausführliche und umfassende Darstellung von MARTIN HECKEL, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen 1986; zu durch das Akkommodationsdekret aufgeworfenen Fragen siehe HERIBERT SCHMITZ, Katholisch-Theologische Fakultäten im Spannungsfeld kirchlichen und staatlichen Hochschulrechts, in: AfkKR 154, 1985, Heft 2.

Theologie Priester sind. „Eine andere Möglichkeit bestand nicht und wurde auch nicht als Ausnahmemöglichkeit gesehen“³. Priester aber konnte man nur werden nach erfolgreichem Abschluß des vom Kirchenrecht vorgeschriebenen theologischen Studiums. Damit war aber über das Erfordernis der Priesterweihe implizit auch das entsprechende Studium als Voraussetzung für die Berufung zum Theologieprofessor verlangt.

- 2° Auf dem Kongreß der Katholisch-Theologischen Fakultäten in Delhi 1975 hat der Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen bemerkt, daß das bislang in der Lateinischen Kirche Priestern vorbehaltene Lehramt in theologischen Disziplinen mehr und mehr auch

³ OTTO VOLL, Handbuch des Bayerischen Staatskirchenrechts (= HdbStKirchR), München 1985, 137. Im Blick auf das Reichskonkordat stellt WERNER WEBER, Das Nihil obstat, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 99, 1939, 193 – 244 (abgedruckt in: Werner Weber, Staat und Kirche in der Gegenwart, Tübingen 1978, 28 – 74), fest: „Es gibt verschiedene Fälle, in denen die Berufung eines Geistlichen in ein staatliches Amt nicht mehr oder weniger zufällig erfolgt, sondern in denen gerade Geistlichen als solchen ein staatliches Amt übertragen wird, das sie nur in ihrer Eigenschaft als Geistliche wahrnehmen können. Die staatlichen Dozenten und Professoren der katholischen Theologie beispielsweise sind immer Geistliche, . . .“ (200 bzw. 35). Vgl. dazu auch die historische Nachweise bei HEINZ MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche, Mainz 1979. – Hinzuweisen ist aber auch auf das Schlußprotokoll zu Art. 12 Abs. 1 Satz 2 des PREUSSISCHEN KONKORDATS VON 1929 (AAS 21, 1929, 521 – 541), in dem das Priestertum der Hochschullehrer der Katholischen Theologie vorausgesetzt ist, wenn als Beanstandungsgrund ein schwerer und ärgerlicher „Verstoß gegen die Erfordernisse des priesterlichen Lebenswandels“ genannt ist. Auch das NIEDERSÄCHSISCHE KONKORDAT VON 1965 (AAS 57, 1965, 834 – 856) geht durch die normative Verweisung auf Art. 12 Abs. 1 des Preussischen Konkordats davon aus, daß die Professoren der zu gegebener Zeit an der Universität Göttingen zu errichtenden Katholisch-Theologischen Fakultät Priester sind; in der Regierungsbegründung zu § 2 der Anlage des Konkordats (zu Art. 4 Abs. 1) wird die Bestimmung, daß bei der Konstituierung der Fakultät die Vorschlagslisten für die Berufung der Professoren von einer vorhandenen Katholisch-Theologischen Fakultät aufgestellt werden, damit begründet, daß „deren Mitglieder als Priester in Bindungen zur Kirche stehen“ (abgedruckt in: WERNER WEBER, Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart II, Göttingen 1971, 89 – 112, 104). Im VERTRAG ZWISCHEN DEM HEILIGEN STUHL UND DEM SAARLAND über die Errichtung eines Lehrstuhls für Katholische Theologie vom 9. April 1968 (AAS 60, 1968, 780 – 781; W. WEBER, Die deutschen Konkordate II 142 f.) ist in § 2 vereinbart, Art. 12 Abs. 1 des Preussischen Konkordats und die im dazugehörendem Schlußprotokoll beigefügte Ergänzung auf die Besetzung des Lehrstuhls, der nicht einer Katholisch-Theologischen Fakultät, sondern der Philosophischen Fakultät zugehört, entsprechend anzuwenden; in Nr. 2 des Zusatzprotokolls heißt es dazu: „Auf den Lehrstuhl soll ein Geistlicher berufen werden“, der italienische Text lautet: „Alla detta Cathedra deve essere chiamato un ecclesiastico.“ Erst das BAYERISCHE KONKORDAT in der Fassung des Vertrages vom 4. September 1974 (AAS 66, 1974, 601 – 619, BayGVBl 1974, 541 – 550) berücksichtigt die Möglichkeit, daß Nichtpriester Professoren der Katholischen Theologie sein können, wie aus dem authentische Interpretationen enthaltenden Notenwech-

Laien übertragen worden sei⁴. Mehrere Gründe dürften zu dieser Entwicklung geführt haben. Es war sicherlich nicht nur der zunehmende Mangel an Priestern, der auch zu einem fühlbaren Mangel an für das wissenschaftliche Lehramt qualifizierten Priestern geführt hat. Es war die in Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils beruhende Erkenntnis, daß die sakramentale Weihe zwar eine besondere Hinordnung des Geweihten auf den kirchenamtlichen Verkündigungsdienst bewirkt (vgl. c. 1008 CIC) und damit auch eine besondere Qualifikation für die Theologie als der wissenschaftlichen Form des Dienstes am Wort Gottes in sich schließt, daß aber diese Bestimmung nicht exklusiv ist, sondern daß Theologie in Forschung wie Lehre auch von Laien betrieben werden kann⁵.

sel vom gleichen Tag zu Art. 3 § 3 (abgedruckt in: AfkKR 143, 1974, 582 – 585) hervorgeht: „Priester, die dem Priesterstand nicht mehr angehören, und wiederverheiratete Geschiedene können dem theologischen Fachbereich nicht angehören.“ Im VERTRAG ZWISCHEN DEM HEILIGEN STUHL UND DEM LAND NORDRHEIN-WESTFALEN vom 26. März 1984 (AAS 77, 1985, 294 – 304; Abl Köln 125, 1985, 69 – 73) muß zu der vereinbarten entsprechenden Anwendung des Art. 12 Abs. 1 Satz 2 des Preußischen Konkordats von 1929 und dem dazugehörenden Schlußprotokoll im Schlußprotokoll zu Art. II und Art. III festgehalten werden: „Die Bestimmungen . . . finden auf selbständig Lehrende in Katholischer Theologie, die nicht Priester sind, entsprechende Anwendung; an die Stelle der Erfordernisse des priesterlichen Lebenswandels treten in diesen Fällen die Erfordernisse eines Lebenswandels nach den Ordnungen der Katholischen Kirche.“ Im VERTRAG ZWISCHEN DEM HEILIGEN STUHL UND DEM SAARLAND vom 12. Februar 1985 (AAS 78, 1986, 221 – 230; Abl Trier 129, 1985, 217 – 222) ist in Art. 4 Abs. 1 und Abs. 3 und im Schlußprotokoll zu Art. 4 Abs. 1 ebenfalls die entsprechende Anwendung von Art. 12 Abs. 1 Satz 2 des Preußischen Konkordats von 1929 und dazugehörendem Schlußprotokoll vereinbart, wobei jedoch die Anwendung ausdrücklich auf die Professoren und die selbständig Lehrenden erstreckt wird. Die beiden letztgenannten Fälle lassen erkennen, daß die Bestimmungen des Preußischen Konkordats das Priestertum der Professoren der Katholischen Theologie zugrundegelegt hatten und daß sie bis heute in diesem Sinn verstanden wurden.

⁴ SCInstCath, Declaratio (in qua) exprimuntur et explicantur criteria et rationes quibus Ecclesiae prohibet ne sacerdotes ad statum laicalem reducti theologiam doceant in Facultatibus Ecclesiae vom 15. August 1975, abgedruckt in: XAVERIUS OCHOA, Leges Ecclesiae post CIC editae V, Romae 1980, n. 4396 col. 7043 – 7044; vgl. HERIBERT SCHMITZ, Die Entwicklung des kirchlichen Hochschulrechts von 1917 – 1980, in: AfkKR 151, 1982, 424 – 478, 464 f.

⁵ Vgl. VATICANUM II, Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ Art. 62 Abs. 7, ferner c. 229 § 3 CIC; WINFRIED AYMANS, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, in: HdbKathKR 533 – 540, 537. Nach ERNST-LÜDER SOLTE, Theologie an der Universität, München 1971, 253 Fn. 23, kann „die Ordination mit der Funktion der Pflege der Theologie und der Ausbildung der Geistlichen durchaus in einem inneren Zusammenhang stehen und damit von Relevanz für den staatskirchenrechtlichen Status des katholischen Universitäts-theologen sein“. Vgl. aber die anders akzentuierende Auffassung der Internationalen Theologenkommission, nach welcher die Theologen ihre spezifische theologische Autorität nicht wie das kirchliche Lehramt aus der sakramentalen Ordination, sondern „aus ihrer wissenschaftlichen Qualifikation (haben), die allerdings nicht getrennt werden kann vom

- 3° Für die Katholisch-Theologischen Fakultäten im Bereich der deutschen Diözesen wurde die Möglichkeit zur Habilitation und Berufung von Nichtpriestern bereits aufgrund eines Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz vom März 1968⁶ durch Dekret der SCInstCath vom 25. Juli 1968⁷ unter bestimmten Voraussetzungen im Einzelfall in den sogenannten Brückenfächern eröffnet. Als Brückenfächer wurden jene bezeichnet, „für die über das theologische Studium hinaus eine Fachausbildung in einer anderen Disziplin erforderlich ist, nämlich 1. Philosophie (christliche Philosophie, scholastische Philosophie), 2. Christliche Soziallehre, 3. Christliche Archäologie, 4. Christliche Kunstgeschichte, 5. Sakrale Musik, 6. Pastoralmedizin, 7. Religionspädagogik und Religionsdidaktik“⁸.

Dabei wurde an dem Grundsatz festgehalten, „daß in den Katholisch-Theologischen Fakultäten wegen ihrer überragenden Bedeutung für die Priesterbildung gemäß den kirchlichen und konkordatären Vorschriften nur Priester zur Habilitation oder zu einem Lehrstuhl zugelassen werden“⁹. Man ging also davon aus, daß nach Konkordatsrecht nur ein Priester einen Lehrstuhl in einer Katholisch-Theologischen Fakultät innehaben könne. Aus diesem Grund sollte die kirchliche Dispens erteilt werden „unter der Bedingung, daß auch die Landesregierung, soweit erforderlich, zu einer Dispens bereit ist“¹⁰.

- 4° Mit Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 20. April 1972¹¹ wurde die Einschränkung auf die sogenannten

eigentümlichen Charakter dieser Wissenschaft als Glaubenswissenschaft; sie kann nicht ausgeübt werden ohne lebendige Erfahrung und Praxis des Glaubens“ (These 6 Nr. 2); die Aufgabe eines Theologen kann von allen Getauften ausgeübt werden, „sofern sie einerseits das Leben der Kirche tätig leben, andererseits wissenschaftliche Kompetenz besitzen“ (These 7 Nr. 2): *Theses der Magisterii Ecclesiastici et Theologicae adinvicem reallione*. Commissio Theologica Internationalis 6 junii 1976, in: *Gregorianum* 57, 1976, 549 – 563; zit. nach der deutschen Übersetzung: Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander, in: *TheolPhil* 52, 57 – 66, 59, 60.

⁶ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Protokoll der Frühjahrs-Vollversammlung vom 4. – 7. März 1968, Anlage 12, S. 74 – 75, teilweise abgedruckt in: JOHANNES NEUMANN, Kirchenrechtliche Stellungnahme, inwieweit Nichtordinierte zur Habilitation an Katholisch-Theologischen Fakultäten zugelassen oder als Professoren an sie berufen werden können, in: KARL RAHNER, Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg 1969, 99 – 110, 104 Anm. 10.

⁷ Das Dekret wurde nicht veröffentlicht; sein Text ist nicht zugänglich. Das Dekret wird in dem in Anm. 11 genannten Dekret 1972 genannt und als aufgehoben erklärt.

⁸ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Protokoll (Anm. 6).

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ SCInstCath, Dekret vom 20. April 1972 (Prot. N. 223/72/13), abgedruckt in: *Priesterausbildung und Theologiestudium* (Nachkonziliare Dokumentation 25), Trier 1974, 536 – 537 (lat.-dt.), nur in deutscher Übersetzung in: *Verlautbarungen* (Anm. 1) 59.

Brückenfächer aufgehoben und wurden die Voraussetzungen neu formuliert. Das Dekret setzt einen in Anlage beigefügten entsprechenden Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom Februar 1972 in Kraft¹². Danach wird an dem Grundsatz festgehalten, „daß in der Regel nur Priester als Theologieprofessoren bestellt werden sollen“. Die Formel „in der Regel“ wird dahin gehend gedeutet, daß „für alle theologischen Disziplinen in Ausnahmefällen auch Nichtpriester habilitiert und berufen werden können“. Der genannte Grundsatz war entnommen der zwar nur für die Priesterseminare erlassenen „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“ von 1970¹³. Er hat jedoch durch das Dekret des Apostolischen Stuhles von 1972 für die Katholisch-Theologischen Fakultäten und die Philosophisch-Theologischen Hochschulen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz Rechtsgeltung erhalten. Das Dekret des Apostolischen Stuhles präzisierte die Ausnahmemöglichkeit über den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz hinaus dahin, daß die betreffenden Nichtpriester zur rechtmäßigen Bildung von Priesterkandidaten wirklich geeignet sein müssen¹⁴. Das

¹² BESCHLUSS DER VOLLVERSAMMLUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ vom 21. – 24. Februar 1972 „Habilitation und Berufung von Nichtpriestern an den Katholisch-Theologischen Fakultäten und Philosophisch-Theologischen Hochschulen“, abgedruckt in: Priesterausbildung und Theologiestudium (Anm. 11) 538 – 539; Verlautbarungen (Anm. 1) 57 – 58.

¹³ SCInstCath, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis vom 6. Januar 1970, in: AAS 62, 1970, 321 – 384; abgedruckt mit deutscher Übersetzung in: Priesterausbildung und Theologiestudium (Anm. 11) 68 – 263.

¹⁴ SCInstCath, Dekret vom 20. April 1972 (Anm. 11): „Cauto tamen ut candidati non sacerdotum . . . ii intelligentur qui vere sunt idonei ad aspirantes ad sacerdotium rite efformandos.“ Auf die Bedeutung des Priesters im akademischen theologischen Lehramt weist H. MUSSINGHOFF hin: Nachdem er festgestellt hat, daß der CIC „keine Beschränkung des Zugangs für Nichtpriester zum theologischen Lehramt“ kennt und die (universalkirchlich nur für die Priesterseminare, nicht für die theologischen Fakultäten geltende) „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“ in der Neufassung von 1985 (Editio apparata post CIC promulgatum, Romae 1985) „an dem Regelerfordernis des Priesters als Hochschullehrer für die Priesterbildung festhält“, wird ausgeführt: „Eine Schwierigkeit ergibt sich, wenn die zahlenmäßige Gewichtung zwischen Priestern und Laien an theologischen Fakultäten einseitig verschoben wird. Es ist daran festzuhalten, daß die deutschsprachigen Konkordate den theologischen Fakultäten als Kernaufgabe ‚die wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen‘ zugewiesen haben (z. B. Art. 12 Abs. 1 S. 1 PrK) und der Lehrkörper einer Fakultät für diese Aufgabenstellung aus kirchlicher Sicht geeignet bleiben muß. Das bedeutet, daß ein ausgewogenes Verhältnis im Lehrkörper zwischen Geistlichen und Laien bestehen muß.“, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, hrsg. v. K. Lüdicke, Essen 1985 (Loseblattwerk, Stand: Mai 1986) zu c. 812 Rdnr. 13.

Akkommodationsdekret von 1983 hat das Dekret von 1972 samt dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz in Nr. 9 bestätigt¹⁵:

„Hinsichtlich der Dozenten, die Laien sind, sind die von der Deutschen Bischofskonferenz am 21. bis 24. Februar 1972 beschlossenen und von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen mit Dekret vom 20. April 1972 approbierten Normen zu beachten.“

2. Die Zulässigkeit der Ausnahmemöglichkeit

Ein derartiges Regel-Ausnahmeverhältnis für Habilitation und Berufung von Nichtpriestern ist kirchenrechtlich unter bestimmten Voraussetzungen zulässig. Weder die hochschulrechtlichen Normen des CIC noch die Vorschriften der Apostolischen Konstitution „*Sapientia Christiana*“ kennen entsprechende Einschränkungen. Es ist jedoch dem kirchlichen Gesetzgeber unbenommen, den in diesen allgemeinkirchlichen Normen selbstgesetzten Rahmen durch spezielle Bestimmungen, z. B. hinsichtlich der Qualifikationserfordernisse, auszufüllen, wenn dies aufgrund besonderer Gegebenheiten sich als erforderlich erweist.

Auch die Grundnorm des c. 229 § 3 CIC, daß Laien einen Auftrag zur Lehre in theologischen Wissenschaften erhalten können, steht dem nicht entgegen. Denn diese Vorschrift statuiert keinen Rechtsanspruch des Laien auf Erteilung eines Auftrags zur theologischen Lehre, sondern spricht ihm lediglich die Fähigkeit zu, eine derartige Beauftragung erhalten zu können. Die Möglichkeit einer solchen Beauftragung steht unter dem Schrankenvorbehalt der „Beachtung der hinsichtlich der erforderlichen Eignung erlassenen Vorschriften“. Zu diesen Vorschriften zählen die genannten Bestimmungen über Habilitation und Berufung von Nichtpriestern zum theologischen Lehramt. Sie sind nicht gesamtkirchliches Recht, sondern Sonderrecht für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz.

Die genannten Bestimmungen sind auch staatskirchenrechtlich zulässig. In den Konkordaten und übrigen Staatskirchenverträgen sind die Personalangelegenheiten der Katholisch-Theologischen Fakultäten betreffend Rechtsstatus und Berufungsverfahren geregelt. Einzelheiten über die Ausbildungserfordernisse und Zulassungsvoraussetzungen sind, abgesehen vom vorausgesetzten Priestertum und dem damit gegebenen abgeschlossenen theologischen Studium, in ihnen nicht enthalten. Die Regelung der spezifisch kirchlichen Aspekte bleibt der kirchlichen Autorität überlassen. Dementsprechende kirchliche Bestimmungen gehören zu den subsidiär beizuziehenden „einschlägigen kirch-

¹⁵ AKKOMMODATIONSDEKRET Nr. 9: „*Ad docentes laicos quod attinet, servantur normae a Conferentia Episcopali Germanica diebus XXII–XXIV m. Februarii a. D. MCMLXXII manatae atque a S. Congregatione pro Institutione Catholica approbatae Decreto diei XX m. Aprilis eiusdem anni.*“

lichen Vorschriften“, die gemäß Art. 19 Satz 2 des Reichskonkordats im Rahmen der konkordatären Grenzziehung zu beachten sind. Den kirchlichen Vorschriften über Habilitation und Berufung von Nichtpriestern kommt aufgrund dessen auch staatskirchenrechtliche Geltung zu¹⁶.

3. Die Anwendung der Ausnahmemöglichkeit

Die Entscheidung über die Anwendung der Ausnahmemöglichkeit obliegt dem für die betreffende Fakultät zuständigen Diözesanbischof. Er ist dabei an eine verbindliche Weisung der Bischofskonferenz nicht gebunden, da dieser hierzu keine Gesetzgebungsbefugnis gemäß c. 455 CIC zuerkannt ist¹⁷. Die deutschen Bischöfe haben im Rahmen der Beratungen über die Frage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie übereinstimmend festgestellt, daß energische Maßnahmen der Diözesen, darunter die verstärkte Freistellung von Priestern für die Wissenschaft, erforderlich sind, um die vorhandenen Professorenstellen auch künftig in ausreichender Zahl mit Priestern besetzen zu können. Die Bischöfe haben sich in diesem Zusammenhang wie folgt einvernehmlich verständigt¹⁸:

„Der Charakter der Katholisch-Theologischen Fakultäten als Priesterfakultäten muß wegen der hier erfolgenden Priesterausbildung unbedingt gewahrt bleiben. Dies bedeutet, daß der Anteil der Laien am Lehrkörper der Katholisch-Theologischen Fakultäten nicht über den gegenwärtigen Anteil hinausgehen sollte.“

¹⁶ Nach E.-L. SOLTE, *Theologie an der Universität* (Anm. 5) 253 Fn. 24 (254), würde das staatliche Verfassungsrecht „einem Rechtssatz nicht entgegenstehen, der allein Kleriker zur Wahrnehmung des theologischen Lehramts und zur wissenschaftlichen Ausbildung der Geistlichen zuläßt. Das folgt aus der Tatsache, daß die religiösen Aspekte des konfessionellen Staatsamts der alleinigen Regelungszuständigkeit der Kirche unterliegen.“ Damit weist E.-L. Solte Argumentationspunkte von J. NEUMANN, *Kirchenrechtliche Stellungnahme* (Anm. 6) und von WILHELM STEINMÜLLER, *Kirchen- und staatskirchenrechtliche Probleme der Laienhabilitation an Katholisch-Theologischen Fakultäten der Bundesrepublik Deutschland*, in: KARL RAHNER, *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg 1969, 111 – 124, zurück. Seit 1968 gibt es mit dem Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 25. Juli 1968 (Anm. 6 – 7) einen derartigen für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz als Sonderrecht erlassenen Rechtssatz, nach dem Nichtpriester nur in Ausnahmefällen zur Habilitation und zum akademischen Lehramt der Katholischen Theologie zugelassen werden können.

¹⁷ Den Bischofskonferenzen sind durch Art. 4 SapChrist und Art. 5 Ord (vgl. Nr. 2 Akkommodationsdekret) nur begrenzte Kompetenzen im hochschulrechtlichen Bereich im Wege der besonderen Anordnung (*peculiare Apostolicae Sedis mandatum*, c. 455 § 1 CIC) übertragen. Vgl. zu diesem Problem grundlegend WINFRIED AYMANS, *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in: AfkKR 152, 1983, 46 – 61.

¹⁸ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Beschluß betr. die Frage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie*, in: *Protokoll der Herbst-Vollversammlung vom 19. – 22. September 1983*, zu TOP VIII/40.

Der gegenwärtige Anteil der Laien am Lehrkörper der Katholisch-Theologischen Fakultäten wurde mit 15 % angegeben^{19, 20}.

Die Konferenz der Dekane der bayerischen Katholisch-Theologischen Fakultäten hat diesen Beschluß der deutschen Bischöfe mit Sorge und Bedenken zur Kenntnis genommen und den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz um nähere Auskunft gebeten²¹. In seiner Antwort an den Vorsitzenden der bayerischen Dekanekonferenz schreibt Kardinal Höffner, daß der genannte Beschluß im größeren Kontext des Problems des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Theologie gesehen werden müsse²²:

„Damit ist deutlich, daß es keineswegs darum geht, die Berufung von Laien auf eine Professur in den Katholisch-Theologischen Fakultäten künftig einzuschränken. Es muß aber das Anliegen aller Verantwortlichen und insbesondere der Bischöfe sein, verstärkte Bemühungen zur Förderung qualifizierter Priester für die wissenschaftliche Theologie zu unternehmen. Der freie wissenschaftliche Concours soll hiermit in keiner Weise eingeschränkt werden. Es muß aber dafür Sorge getragen werden, daß in diesem Wettbewerb für alle theologischen Disziplinen eine ausreichende Zahl entsprechend qualifizierter Priester bereitsteht.“

Bis allerdings die verstärkten Bemühungen der Bischöfe Früchte tragen werden, wird noch geraume Zeit vergehen. Denn Versäumnisse eines Zeitrau-

¹⁹ Vgl. die Berichte des Vertreters der Bischöflichen Kommission VIII für Fragen der Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Ludwig Averkamp, auf den Katholisch-Theologischen Fakultätentagen von 1984 und 1985 und die anschließenden Diskussionen, in: Protokoll des Katholisch-Theologischen Fakultätentages vom 5. – 7. Februar 1984, zu TOP 4d, 2, S. 9 – 12, 9, und vom 27. – 29. Januar 1985, zu TOP 5a, S. 10 – 15.

²⁰ Die Sprechweise des Beschlusses der deutschen Bischöfe von den „Priesterfakultäten“ bleibt zu bemängeln. Priesterfakultäten gibt es nicht. Nach den konkordatären Vereinbarungen dienen die staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in erster Linie der wissenschaftlichen Ausbildung der Priesterkandidaten, in der Fassung des Bayerischen Konkordats Art. 4 § 1: „vornehmlich den Bedürfnissen des priesterlichen Berufes, daneben anderer seelsorgerischer Dienste nach Maßgabe der kirchlichen Vorschriften“. Die Fakultäten dienen aber auch den Erfordernissen der Lehrerbildung (Art. 4 § 2 BayK). Man sollte daher sachlich zutreffend von den Fakultäten als den vornehmlichen wissenschaftlichen Priester(aus)bildungsstätten sprechen und die Frage so formulieren, ob und wie diese Fakultäten auf Dauer ihren Charakter als wissenschaftliche Priester(aus)bildungsstätten erhalten können, an denen Priesteramtskandidaten (vornehmlich, in erster Linie) durch Priester als Professoren wissenschaftlich (aus)gebildet werden.

²¹ KONFERENZ DER DEKANE DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄTEN AN DEN UNIVERSITÄTEN IN BAYERN, Ergebnisprotokoll der Konferenz vom 25. November 1983, zu TOP 2a; SCHREIBEN DES VORSITZENDEN DIESER KONFERENZ vom 28. November 1983 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz.

²² SCHREIBEN DES VORSITZENDEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ vom 2. Januar 1984 (V 12853/83) an den Vorsitzenden der Konferenz der Dekane der Katholisch-Theologischen Fakultäten an den Universitäten in Bayern.

mes, der mehr als ein Jahrzehnt umfaßt, lassen sich nicht von heute auf morgen beheben.

Der für die betreffende Fakultät zuständige Diözesanbischof übt seine Entscheidungskompetenz über die Anwendung der Ausnahmemöglichkeit bei der Berufung im Rahmen des vorgängigen oder vorbeugenden Mitwirkungsrechtes in der Erteilung oder Verweigerung des „Nihil obstat“ aus, oder – bayerisch gesprochen – „im Rahmen seines Erinnerungsrechtes gegenüber dem zuständigen Minister aus“²³. In diesem Rahmen hat der Diözesanbischof zunächst zu entscheiden, ob er von der Ausnahmemöglichkeit überhaupt Gebrauch machen kann und will. In einem zweiten Schritt hat er zu prüfen, ob gegenüber dem betreffenden Kandidaten bezüglich Lehre und Lebenswandel Erinnerungen zu erheben sind²⁴.

²³ O. VOLL, HdbBayStKirchR (Anm. 3) 138. – Der Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz betr. Berufung von Laien als Hochschullehrer an Katholisch-Theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten, die aufgrund konkordatärer Vereinbarungen der Priesterbildung dienen (Protokoll der Frühjahrs-Vollversammlung vom 17. – 20. Februar 1986, zu TOP VIII/23) geht wie die Beschlüsse von 1968 und 1972 davon aus, daß gemäß der konkordatären Rechtslage nur Priester zu Professoren berufen werden konnten, daß seit 1968 in Brückenfächern und seit 1972 in allen theologischen Disziplinen in Ausnahmefällen auch Laien berufen werden können und daß die Entscheidung darüber, ob überhaupt und ob in dem konkret anstehenden Fall von der Ausnahmemöglichkeit Gebrauch gemacht werden kann und soll, in die alleinige Kompetenz des für die Fakultät zuständigen Diözesanbischofs fällt, der in seiner Entscheidung nicht durch den Beschluß der Bischofskonferenz, sondern allein durch konkordatsgemäß verbindliches Recht gebunden ist. Dementsprechend lautet Nr. 3 des Beschlusses von 1986: „Es fällt in die Verantwortung des zuständigen Bischofs, im Rahmen der vom kirchlichen Recht gegebenen Grenzen und Möglichkeiten im Einzelfall über das Vorliegen des Ausnahmefalles zu entscheiden und der Berufung eines Laien zuzustimmen.“ Da die Deutsche Bischofskonferenz zur verbindlichen Beschlußfassung in dieser Frage keine Kompetenz besitzt, kommt diesem Beschluß allenfalls deklarative Funktion zu; was im Beschluß von 1972, der erst durch das Dekret der SCInstCath vom 20. April 1972 Rechtsverbindlichkeit erhalten hat, festgelegt ist, wird klarstellend interpretiert.

²⁴ Bezüglich der Habilitation von Nichtpriestern können nach bayerischem Hochschulrecht die Habilitationsordnungen der Katholisch-Theologischen Fakultäten vorsehen, „daß der Bewerber zum Habilitationsverfahren nur zugelassen wird, wenn er ein Zeugnis (des für die betreffende Fakultät zuständigen) Diözesanbischofs vorlegt, daß gegen eine Feststellung der Lehrbefähigung für das Fach Katholische Theologie (richtig: für ein Fachgebiet der Katholischen Theologie) keine Erinnerung zu erheben ist“ (Art. 74 Abs. 4 Satz 5 BayHSchG). Von dieser Kannbestimmung des BayHSchG Gebrauch zu machen, sind die Katholisch-Theologischen Fakultäten kraft Verweisung des Staatskirchenrechts auf die „einschlägigen kirchlichen Vorschriften“ gehalten. Der für die betreffende Fakultät zuständige Diözesanbischof übt seine Entscheidungskompetenz dadurch aus, daß er dem betreffenden Habilitanden das von diesem erbetene und im Habilitationsverfahren vorzulegende Zeugnis ausstellt, nachdem er die Frage in der oben genannten Weise und Reihenfolge geprüft hat. Erinnerungen können nur bezüglich Lehre und Lebenswandel erhoben werden; vgl. ALEXANDER HOLLERBACH, Die theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsfüge von Staat und Kirche, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (16): Theologie in der Universität, Münster 1982, 83 f.; ERNST-LÜDER SOLTE, Theologie an der Universität, München 1971, 157 mit Fn. 155.

4. Die Anforderungen an den Nichtpriester

Die kirchlichen Bestimmungen betreffend die Zulassung von Nichtpriestern zum wissenschaftlichen theologischen Lehramt statuieren in Absatz I Nr. 1 folgende Voraussetzungen, die Nichtpriester erfüllen müssen:

- a) Übereinstimmung der Lehre des zu Habilitierenden (bzw. des zu Berufenden) mit der ganzen Glaubens- und Sittenlehre der Katholischen Kirche.
- b) Leben aus dem Glauben; das schließt die Erfüllung der Pflichten eines Katholiken ein.
- c) Mehrjährige hauptamtliche praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten, vor allem außerhalb der Hochschule.“

Die beiden ersten, unter Buchst. a und b genannten Voraussetzungen sind konkordatsrechtskonform zu interpretieren. Sie beziehen sich – in gleicher Weise wie bei einem Priester, jedoch unter Beachtung des nichtpriesterlichen Status – auf Lehre und Lebenswandel des Kandidaten. Die Beurteilung anderer Gesichtspunkte, z. B. der wissenschaftlichen Qualifikation, der Lehrbefähigung oder der pädagogischen Eignung ist der kirchlichen Mitwirkung verschlossen²⁵. Dem Diözesanbischof steht im Rahmen der vorgängigen oder vorbeugenden Mitwirkung – wie auch die zutreffende Kurzbezeichnung des Vorgangs mit „Nihil obstat“ erkennen läßt – nur eine begrenzte „negative“ Einflußnahme zu in der Weise, daß er gegen einen wegen seiner Lehre und/oder seines Lebenswandels nicht geeigneten Kandidaten Erinnerungen vorbringt. Eine „positive“ Einflußnahme im Hinblick auf einen bestimmten, vom Diözesanbischof favorisierten Kandidaten, den sogenannten „Wunsch Kandidaten“, ist dem Diözesanbischof verwehrt.

Wenn aufgrund der gegenüber anderen Konkordaten andersgearteten Formulierung des Bayerischen Konkordates („keine Erinnerung“ zu erheben sind) andere Auffassungen vertreten sein sollten oder noch vertreten werden dahin gehend, daß zu erhebende Erinnerungen nicht auf Lehre und Lebenswandel beschränkt sein müssen, sind diese als mit der die Länder bindenden Weisung eines in den Grundzügen übereinstimmenden Fakultätenrechts, wie sie Art. 19 Satz 3 des Reichskonkordates enthält, nicht zu vereinbaren²⁶. Eine Verweigerung des „Nihil obstat“ bzw. das Vorbringen von Erinnerungen, die nicht in Lehre und Lebenswandel gründen, muß eindeutig als Mißbrauch des

²⁵ Vgl. A. HOLLERBACH, Die theologischen Fakultäten (Anm. 24) 83 mit Fn. 73; E.-L. SOLTE, Fakultäten, Theologische, in: TRE 10, 788 – 795, 793; O. VOLL, HdbBayStKirchR (Anm. 3) 136 f.

²⁶ Zur Problematik von Art. 19 Satz 3 RK siehe M. HECKEL, Die theologischen Fakultäten (Anm. 2), 49 mit Fn. 85.

konkordatär vereinbarten kirchlichen Mitwirkungsrechtes in den Personalangelegenheiten der Fakultäten bezeichnet werden.

Die Anwendung der dritten Voraussetzung „mehrfähige hauptamtliche praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten, vor allem außerhalb der Hochschule“, läßt sich demnach allenfalls im Rahmen der Beurteilung des Ausnahmefalles der Zulassung von Nichtpriestern konkordatsgemäß rechtfertigen. Diese Forderung begegnet aber Bedenken in tatsächlicher und rechtlicher Hinsicht.

Dieses Erfordernis hat von Anfang an Schwierigkeiten bereitet, weil es von den wenigsten Kandidaten erfüllt werden konnte. Die Bestimmung mußte daher meistens großzügig ausgelegt werden, wenn nicht sogar ganz von ihr dispensiert werden mußte. Da die Nichtpriester jedoch auch in Zukunft eine ausreichende Vertrautheit mit dem pastoralen kirchlichen Dienst besitzen sollen, wird eine Modifizierung dieser Voraussetzung schon aus diesem Grund unvermeidbar sein. Eine erste annehmbare Erleichterung würde schon der Wegfall der Forderung einer „hauptamtlichen“ Tätigkeit bedeuten²⁷.

Eine Änderung der Zulassungsvoraussetzung ist aber auch aus rechtlichen Gründen geboten. Wenn die kirchliche Autorität von dem staatskirchenrechtlich und verfassungsrechtlich möglichen Erfordernis der Priesterweihe für das wissenschaftliche theologische Lehramt absehen will, kann sie für Nichtpriester weder nach allgemeinem Kirchenrecht noch unter Berufung auf Konkordats- und Staatskirchenrecht in legitimer Weise wesentlich andere Voraussetzungen fordern als für Priester.

Amtliches Verkünden der katholischen Glaubenslehre, zu dem auch die Tätigkeit im wissenschaftlichen theologischen Lehramt zählt, erfordert eine Beauftragung durch die zuständige kirchliche Autorität, gleich, ob es sich um Priester handelt oder nicht. Für die Verkündigung in der Weise der Predigt erhalten Priester und Diakone die erforderliche Befugnis aufgrund ihrer im Sakrament der Ordination zuteil gewordenen Befähigung von Rechts wegen (c. 764 CIC), Laien dagegen durch besondere Beauftragung (vgl. c. 766 CIC). Für das wissenschaftliche theologische Lehramt wird diese Unterscheidung aber vom kirchlichen Gesetzbuch gerade nicht gemacht. Gemäß c. 812 CIC muß jeder, der an einer Hochschule eine theologische Disziplin vertritt, unabhängig davon, ob er Priester, Diakon oder Laie ist, einen Auftrag der

²⁷ Vgl. auch die Äußerung von Bischof Dr. Ludwig als Averkamp Vertreter der Bischöflichen Kommission VIII für Fragen der Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz auf dem Katholisch-Theologischen Fakultätentag 1985, in: Protokoll (Anm. 19) zu TOP 5a, S. 15: „... die deutschen Bischöfe können vom Erfordernis der pastoralen Praxis nicht absehen, sie könnten jedoch andere Elemente kirchlich-pastoralen Handelns in summa als Äquivalent ansehen“.

zuständigen kirchlichen Autorität haben (vgl. auch c. 818 CIC). Im Blick auf das Konkordatsrecht könnte man argumentieren: Wenn schon vom Erfordernis der Priesterweihe abgesehen werde, so könne für Nichtpriester doch nicht auf eine praktische kirchliche Tätigkeit in pastoralen Diensten verzichtet werden. Diese Argumentation trägt deswegen nicht, weil Priesterweihe und praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten keine äquivalenten Größen darstellen und daher nicht als austauschbare Voraussetzungen angesehen und verbindlich normiert werden können. Eine „mehrjährige hauptamtliche praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten, vor allem außerhalb der Hochschule“ zu fordern, ist nur zulässig, wenn diese Voraussetzung in gleicher Weise auch von den Priestern rechtlich verbindlich verlangt wird²⁸. Andernfalls stellt die Forderung auch nach allgemeinem Kirchenrecht eine nicht in der Sache begründete und daher nicht zu verantwortende Ungleichbehandlung von Priestern und Nichtpriestern dar. Solange von den Priestern nur faktisch, ohne jedwede rechtliche Verbindlichkeit und nur in der Regel eine mehrjährige praktische pastorale Tätigkeit gefordert wird, ist das Gebot der Rechtsgleichheit und der auch im kanonischen Recht geltende Grundsatz, daß Gleiches gleich zu behandeln ist, verletzt²⁹. Andererseits ist zu bedenken, daß zur Ausbildung der Priester auch praktisch-pastorale Elemente gehören, die (nach Abschluß der wissenschaftlichen Ausbildung) in der zweiten Bildungsphase im Pastorseminar vor der Priesterweihe ihren Platz haben³⁰. Ein Äquivalent für diesen Ausbildungsteil ist gemäß dem Gleichheitsgrundsatz auch von Nichtpriestern zu fordern, die das wissenschaftliche theologische Lehramt anstreben. War dieses dritte Erfordernis der praktischen pastoralen Tätigkeit vor der Zulassung eines Bewerbers zur Habilitation vom zuständigen Diözesanbischof wirklich oder vermeintlich als erfüllt angesehen worden, kann dieses Erfordernis vor Berufung zum Hochschullehrer keiner erneuten Prüfung mehr unterliegen oder kann seine Nichterfüllung nicht nachträglich geltend gemacht werden, wogegen die in Buchst. a und b genannten Zulassungsvoraussetzungen einer erneuten Beurteilung bedürfen.

²⁸ Der Hinweis, daß „Priester, bevor sie für das Lehramt freigestellt wurden, seit jeher in Preußen eine mehrjährige seelsorgliche Tätigkeit ausüben mußten“ (H. MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten (Anm. 3) 477 Fn. 424) und Behauptungen, daß dem auch heute noch so sei, gehen am Kern der Sache vorbei, da nur auf eine faktische Übung, nicht aber auf rechtliche Verbindlichkeit abgestellt ist.

²⁹ Vgl. hierzu HERIBERT SCHMITZ, Anmerkungen zu dem römischen Dekret vom 20. 4. 1972 über Habilitation und Berufung von Nichtpriestern (masch., 15 SS., vom 6. September 1972, nicht veröffentlicht; den Katholisch-Theologischen Fakultäten und den zuständigen Diözesanbischöfen übersandt), besonders 7 – 10.

³⁰ Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Rahmenordnung für die Priesterbildung von 1978 (in: Die deutschen Bischöfe, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 15) Nr. 128, 132, 137 – 139.

BÄTZING, Georg: Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar. Kriterien, Bd. 74. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1986, 164 Seiten, kart. 24,- DM.

Zentrum des Büchleins sind Darlegungen über die Teilhabe der Kirche am Kreuzesopfer Christi. Beispielhaft scheint sie auf in Maria, in Petrus und Johannes. Die Fußwaschung gewinnt besondere Bedeutung für die Erklärung dieses Geheimnisses und dann vor allem das Stehen Marias unter dem Kreuz. Diese Betrachtungen erlangen theologische Tiefe als Deutung johanneischer Theologie. Die Erwägung „der kirchlichen Teilhabe (am Opfer Christi) im geschehenlassenden Ja' Mariens“ (75 ff.) erweist sich als fruchtbarer Ansatz, um das Verhältnis des Opfers Christi zum Opfern der Kirche zu erhellen. Das Opfer Christi selber wird beschrieben in seiner „trinitarischen Eingebundenheit“ (39). Vf. zeigt das Besondere der Opfertheologie von Balthasars auf dem Hintergrund der Geschichte der Theologie, besonders in unserem Jahrhundert. Der Einfluß Adrienne von Speyers wird ausführlich erörtert (116 ff.). Eindringlich nimmt Vf. Stellung zur Kritik von Theo Schneider am Ansatz von Balthasars (123 ff.). Im ganzen eine hilfreiche und gute Einführung in wichtige Gedanken von Balthasars.
R. Weier, Trier

BUCHHEIM, Fides: Der Gnadenstuhl – Darstellung der Dreifaltigkeit. Würzburg: Echter 1984. 84 Seiten, 8 Vierfarbbilder, 17 Schwarzweißbilder. Pappband mit vierfarbigem Überzug. 39,- DM.

Das mit einem Vorwort von Abt Dr. Christian Schütz OSB aus Schweiklberg versehene Werk umfaßt Gnadenstuhlbilder aus dem 12. – 19. Jahrhundert. Dieses meditative Werk befaßt sich mit der „bedeutsamsten Bildschöpfung im Rahmen der verschiedenen Entwürfe und Formen, die man zur Darstellung der Trinität entwickelt hat“ (S. 6). – Seinen Ursprung hat dieses Bild in der Illuminierung des „Te igitur“. Schütz stellt dazu fest: „Dieses Gebet wendet sich an den Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist und bittet, er möge das Opfer annehmen. Es bildet gleichsam einen erneuten Auftakt, der zur Eucharistie als Zentrum und zum Zentrum der Eucharistie hinführen will. Dieses kreist um das Werk der Erlösung des Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes. Bild und Gebet sind dabei zunächst eine Einheit. Das Bild demonstriert Bewegung, Ziel und Inhalt allen christlichen Betens, wofür die Eucharistie in besonderer Weise Modell steht. Das Gebet expliziert und interpretiert, was das Bild in konzentrierter Form vorstellt und darstellt. In diesem Verweis auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes tut sich gleichsam das Tor zur Innenwelt und zum Tiefenreichtum christlichen Betens, christlicher Liturgie auf. Alles Beten ist Anbetung, Lob und Dank, gerichtet an den Vater . . . Das Bild vom Gnadenstuhl wird so zur Richtschnur unseres Betens. Es lädt uns dazu ein, in jene Bewegung einzuschwingen und einzustimmen, die von Gott her auf uns zugeht und uns ergreift. Wer sich auf diese Weise betend dem Mysterium der Trinität nähert, dem erschließt sich gleichzeitig das christlich-trinitarische Gottesbild“ (S. 6). – Buchheim gliedert das Werk in die Abschnitte: „Du brennender Gott in deiner Sehnsucht“; „Dich, gütigster Vater“; Gottes Geheimnis; Das Bild des unsichtbaren Gottes; Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit; „Fürchtet euch nicht“; Das Lamm wird geschlachtet; Durch Leiden zur Herrlichkeit; In seine Ruhe; Im Blick Gottes; Verherrlichung durch den Geist; „Ich bin nicht allein“; Sein Blut für mich; Der Anwalt der Wahrheit; Der erniedrigte Gott; Dynamik Gottes; Im Abgrund des Todes; Gottes Barmherzigkeit; Erhöht über alle Himmel; „Großes hat getan der Mächtige“; Schau in das Geheimnis der Liebe; „Daran erkennen wir die Liebe“; „Gepriesen sei die Heilige Dreifaltigkeit“; Gottes Mitleiden; Der offene Himmel. –
E. Sauser, Trier

FROSSARD, André: Wenn Steine reden – Das Evangelium nach Ravenna. Ins Deutsche übertragen von Ortrud Cuhlmann. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1985. 120 Seiten mit 47 Farbbildern, davon 9 doppelseitig. 68,- DM.

Das Buch – eines von sehr vielen zum Thema „Ravenna“ – hat inmitten all der Vielfalt ravennatischer Literatur dennoch seine Besonderheit: Es versucht sehr eindrucksvoll und nachhaltig, Grundaussagen über die Mosaiken von Ravenna neu zu formulieren – Grundaussagen, die allgemein verständlichen theologischen Charakter zeigen, die aber in der Tat von den Bildern selbst ausgehen und auch wieder zu ihnen zurückkehren. – Zu dieser Feststellung nun einige Beispiele. – Im Hinblick auf das sogenannte Mausoleum der Galla Placidia sagt Frossard: „Die Malerei hat unzählige Male das irdische Paradies dargestellt . . . Ravenna ist etwas ganz anderes: eine Zukunftsvision, die Vision einer Welt, wie sie sein wird, nachdem Christus sie erlöst hat, eine versöhnte Welt, verwandelt durch das Licht – die Farbe der göttlichen Liebe. Wenn Sie Ihr ewiges Leben interessiert, gehen Sie nach Ravenna“ (S. 33). – Oder: „In Ravenna wird nämlich nirgends das Böse oder der Schmerz dargestellt, auch nicht deren Vollstrecker. Das Böse und der Schmerz gehören der weltlichen Geschichte an – und die hat in Ravenna aufgehört zu existieren: Der Schmerz und das Böse haben sich aufgelöst, sind vom Guten aufgesogen worden oder ganz einfach aus dem Gedächtnis gefallen. In dieser Welt der Gnade und des Segens finden Sie keinen jener gehörnten Dämonen, Repräsentanten der Sünde und Versuchung, wie sie später in der mittelalterlichen Kunst geradezu wimmeln. Unter so vielen Bildern des Friedens gibt es nur wenige Quadratdezimeter, die eine Anspielung auf die Bösewichte des Evangeliums darstellen und die Hartnäckigkeit der Sünde symbolisieren. Und diese wenigen Quadratdezimeter strahlen in einem so schönen Blau, daß die Hoffnung auf Erleuchtung an keinem Punkt ausgeschlossen ist“ (S. 37). – Im Hinblick auf die berühmte Passionsfolge in S. Apollinare Nuovo wird diese grundlegende Sicht noch in besonders origineller Weise spezifiziert und mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Auf der anderen Seite des Mittelschiffs, über dem Festzug der Märtyrer, wird die Passion erzählt – übrigens mit typischen Hervorhebungen und Auslassungen. Hervorgehoben wird die Rolle des Judas, der dreimal auftritt, ausgelassen werden die grausamen Strafen: Geißelung, Dornenkrönung, Kreuzigung. Christus, diesmal mit Bart, dem Zeichen der Reife, aber auch des Alterns, ist deutlich größer als die anderen Personen, er geht durch die große Prüfung, ohne daß dadurch auch nur eine Falte seines Mantels in Unordnung gerät. Man muß sich wirklich fragen, ob der Arianismus – der Bauherr dieses Teils der Kirche – . . . uns eigentlich das Leben Jesu oder nicht vielmehr eine christianisierte Variante des Herkules-Mythos erzählt: die Taten des Helden auf der einen Seite der Kirche, seine Vergöttlichung auf der anderen“ (S. 53). – Allerdings wird hier sicher falsch vermutet – denn diese Art der siegreichen Passion findet durchaus den literarischen Hintergrund in entsprechenden Kirchenväteraussagen, so etwa Papst Leos d. Gr., dessen diesbezügliche Gedankenwelt ohne Zweifel auch den arianischen Ostgoten bekannt gewesen sein dürfte. Nicht ohne Originalität ist weiter der Hinweis angesichts der großen Gestalt des Bischofs Apollinaris inmitten der Apsis von S. Apollinare in Classe: „Je tiefer wir heute in barbarische Zeiten fallen, desto größer wird die Bedeutung der Bischöfe sein, insofern als sie die einzige noch stabile Institution repräsentieren werden, wenn ringsum alles zusammenbricht. Sie werden dann mehr als einmal zum Schutzbild für jene Völker werden, die mit Gewalt verfolgt werden oder vor Angst nicht wissen, wohin sie gehen sollen. Die Bischöfe werden wie damals bald Gelegenheit haben, einen festen Standpunkt innerhalb der sich bekämpfenden Ideologien einzunehmen, von denen allein die christliche Moral überleben wird“ (S. 104). – Schließlich sei noch das zusammenfassende Wort vom Ende des Buches vorgestellt: „Das Geheimnis Ravennas in seiner Schönheit kann die Zeit eines Tages unserem Blick entreißen, nicht jedoch den Herzen jener, die es gesehen haben. Das Geheimnis ist die Darstellung einer endlich versöhnten Welt, die innige Vereinigung von Himmel und Erde. Leiden, Angst und Sünde sind aufgehoben in der unauflösbaren Ehe von Opfer und Freude, Himmel und Erde verschmelzen ineinander. Die Erde wird vom Himmel buchstäblich geschluckt und strahlt in unzerstörbarem Glück. Und der Himmel ruht in der Erde wie in einer Wiege“ (S. 109).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ALIOTTA, Maurizio: *La Teologia del Peccato in Alano di Lilla. Cristianismo Band 3.* Palermo: Edizioni Augustinus 1986, 167 Seiten, kart.
- BODE, Franz-Josef: *Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Joseph Scheeben.* Paderborner Theologische Studien Band 16. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1986, 522 Seiten, kart., 68,- DM.
- BOEKHOLT, Peter: *Durchbrüche wagen. 25 thematische Jugendgottesdienste.* München: Don Bosco Verlag 1986, 208 Seiten, kart., 24,80 DM.
- DIE KRAFT DER HOFFNUNG. *Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof DDr. Josef Schneider zum 80. Geburtstag.* Hrsg. von der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg. Bamberg: St.-Otto-Verlag 1986, 324 Seiten, geb., 49,80 DM.
- ENICHLMAYR, Johann: *Wieder verheiratet nach Scheidung. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung.* Wien: Herder & Co. 1986, 196 Seiten, Pp., 26,80 DM.
- ERWACHSENENBILDUNG. *Bilanz und Zukunftsperspektiven. Festgabe für Franz Pöggeler zur Vollendung des 60. Lebensjahres.* Hrsg. von Alfons Benning. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1986, 478 Seiten, kart., 48,- DM.
- ETHIK UND RELIGION. *Reader.* Hrsg. v. Rita G. Fischer. Frankfurt am Main: R. G. Fischer Verlag 1985, 121 Seiten, Pp., 12,80 DM.
- GNILKA, Joachim: *Das Matthäusevangelium 1. Teil: Kap. 1, 1 – 13, 58.* Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band I, 1. Freiburg: Verlag Herder 1986, 520 Seiten, geb., 108,- DM (Subskriptionspreis 98,- DM).
- GRIESBECK, Josef: *Zukunft. Perspektiven und Materialien für die Jugendarbeit.* München: Don Bosco Verlag 1986, 160 Seiten, kart., 17,80 DM.
- GRUBER, Elmar: *Maria – Weg des Glaubens. Meditative Neuansätze.* München: Don Bosco Verlag 1986, 112 Seiten, kart., 17,80 DM.
- KILWARDBY, Robert: *Quaestiones in Librum primum Sententiarum.* Hrsg. von Johannes Schneider. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt Band XIII. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1986, 308 Seiten, 65,- DM.
- KIRCHENGEMEINSCHAFT – ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT. *Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg. Stuttgart: Calwer Verlag 1986, 335 Seiten, geb., 68,- DM.
- LEUENBERGER, Samuel: *Cultus Ancilla Scripturae. Das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie – ein Vermächtnis des Puritanismus.* Theologische Dissertationen Band XVII. Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag 1986, 404 Seiten, kart., 38,- DM.
- LORENZ, Werner: *Examinibus. Tragikomödie in fünf Akten.* Frankfurt am Main: R. G. Fischer Verlag 1983, 153 Seiten, Pp., 12,80 DM.
- LUTHER IN FINNLAND. *Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung.* Hrsg. von Miikka Ruokanen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy 1984, 218 Seiten, kart.

- PARONETTO, Vera: Augustinus. Botschaft eines Lebens. Augustinus – heute Band 4. Würzburg: Augustinus-Verlag 1986, 252 Seiten, kart., 25,- DM.
- RÖSLER, Roland: Rohstoff Mensch. Embryohandel und Genmanipulation. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1986, 216 Seiten, Pp., 18,- DM.
- RUOKANEN, Miiikka: Doctrina Divinitus Inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration. Publications of Luther-Agricola Society B 14. Helsinki: Maarit Mäkelä Verlag 1985, 163 Seiten, kart.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I: Von Jesus zur Urkirche. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband I. Freiburg: Herder Verlag 1986, 272 Seiten, geb., 48,- DM.
- SCHOONENBERG, Piet: Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Hrsg. von Wilhelm Zauner. Wien: Herder & Co. 1986, 267 Seiten, Pp., 35,- DM.
- TILLICH, Paul: Symbol und Wirklichkeit. 3., um ein Nachwort von Joachim Ringleben erg. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 76 Seiten, kart., 10,80 DM.
- ZUR BILANZ DES LUTHERJAHRES. Hrsg. von Peter Manns. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 19. Wiesbaden: Verlag Franz Steiner 1986, 160 Seiten, kart. mit Schutzumschlag, 28,80 DM.

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät
Trier

Eine Auswahl:

Band 7 Heinrich Groß

Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament
1956. XVIII, 185 Seiten (Nachdruck 1967).
36,- DM

Band 11 Anton Arens

Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes
Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengebets
1961. XIX, 228 Seiten (Nachdruck 1968).
42,- DM

Band 19 Hansjörg auf der Maur

Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier
1967. XV, 194 Seiten. 40,- DM

Band 20 Heribert Schützeichel

Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton
Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert
1966. XXXII, 347 Seiten. 45,- DM

Band 23 Wilfried Hagemann

Wort als Begegnung mit Christus
Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus
1970. XXXI, 236 Seiten. 58,- DM

Band 24 Ernst Haag

Der Mensch am Anfang
Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3
1970. VII, 209 Seiten. 45,- DM

Band 25 Anton Bodem

Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan
Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation
1971. XXIII, 219 Seiten. 46,- DM

Band 27 Helmut Fox

Die Theologie Max Thurians
Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog. Mit einem Geleitwort von Max Thurian
1971. XXIV, 299 Seiten. 52,- DM

Band 32 Helmut Pfeiffer

Gotteserfahrung und Glaube
Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'
1975. XI, 293 Seiten. 45,- DM

Band 33 Peter Krämer

Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts
Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils
1977. XXIX, 162 Seiten. 35,- DM

Band 34 Andreas Heinz

Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier
von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts
1978. XXXII, 479 Seiten, 2 Karten. 89,- DM

Band 35 Reinhold Bohlen

Der Fall Nabot
Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)
1978. 440 Seiten, 3 Tafeln. 79,- DM

Band 36 Lothar Heiser

Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858-867)
Ein Zeugnis päpstlicher Hirten Sorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel
1980. 503 Seiten. 84,- DM

Band 37 Heribert Schützeichel

Katholische Calvin-Studien
1980. 136 Seiten. 24,80 DM

Band 38 Rudolf Thomas (Hrsg.)

in Verbindung mit Jean Jolivet, Paris - L. M. de Rijk, Leiden - D. E. Luscombe, Sheffield
Petrus Abaelardus (1079-1142)
Person, Werk und Wirkung
1980. 339 Seiten. 58,- DM

Band 39 Manfred Probst

Der Ritus der Kindertaufe
Der Reformversuch der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches
1980. 310 Seiten. 48,- DM

Bitte Sonderprospekt „Trierer Theologische Studien“ anfordern! Die Reihe wird fortgesetzt.

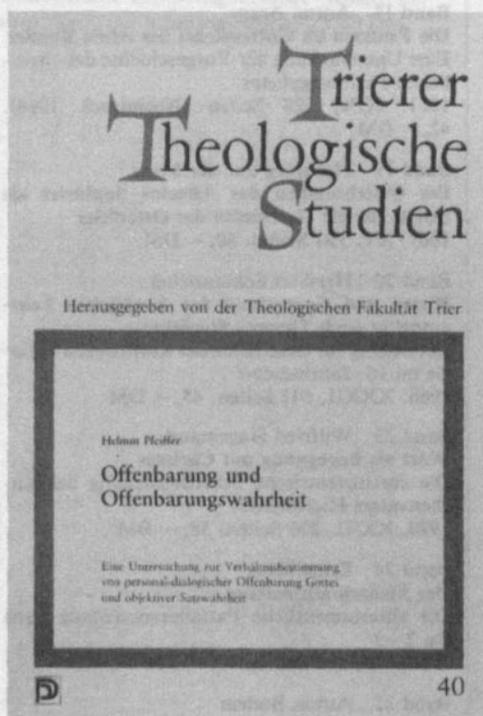
Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Das Offenbarungsverständnis der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wird im allgemeinen wie folgt zusammengefaßt: Die göttliche Offenbarung wird gesehen als ein personal-dialogisches Geschehen, das sich in Wort und Tat vollzieht, also heilsgeschichtlich ist und in eschatologischer Spannung steht.

Mit dem heilsgeschichtlichen Charakter ist zugleich auch der christologische und christozentrische Grundzug der Offenbarung angesprochen, denn Jesus Christus ist Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung. Die Christozentrik steht aber nicht isoliert in sich, sondern ist in eine trinitarische Konzeption aufgenommen. Damit ist allerdings die Frage aufgeworfen, wie sich die in der Kirche immer selbstverständliche Rede von Offenbarungswahrheit(en) mit dem genannten Offenbarungsverständnis vereinbaren läßt. Das ist das Thema dieser Studie. An den Anfang dieser Untersuchung zur Verhältnisbestimmung personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satz-wahrheit wird eine philosophische Erörterung über ein Moment gestellt, das sich am geschaffenen Sein selber findet, nämlich über die Wahrheit.

Eine umfassende Erörterung aus dem Gesamt des Sachzusammenhangs wird der fundamentaltheologischen Aufgabe am ehesten gerecht. Leitfrage ist: Wie nähert sich der Mensch der Wahrheit, wenn er etwas und überhaupt erkennt; was wird an Wahrheit erfaßt, wenn eine wahre Aussage gemacht wird? Ziel ist es, ein wenig zur Klärung der Frage beizutragen, ob überhaupt und inwiefern die göttliche Offenbarung sich auch in Offenbarungswahrheiten bzw. -wahrheit artikulieren kann. Die Frage geht aber nicht im dogmatischen Hinblick auf bestimmte Glaubenswahrheiten.

Band 40 Trierer Theologische Studien. 276 Seiten, kartoniert, 45,- DM



Alle Bände in einem kostenlosen Prospekt.

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier



pastorale bildung

Anton
Arens



Rolf Zertß

Lektoren dienst



Paulinus-Verlag Trier

Peter Krämer
Johannes Mohr

Charismatische Erneuerung der Kirche

Chancen und Gefahren



Paulinus-Verlag Trier

Anton Arens (Hrsg.)

Pastorale Bildung

Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst

310 Seiten, 8°, kart., 44,80 DM

ISBN 3-7902-0001-8

Wenn die Gemeinde als Subjekt der Heilseelsorge verstanden wird, dann bedeutet priesterliche Existenz in diesem Kontext Dienst an den vielfältigen Charismen.

Rolf Zertß

Lektorendienst

Fünfzehn Regeln für Lektoren und Vorbeter

5., verbesserte Auflage, 76 Seiten, 4 Abbildungen, kl. 8°, kart., 8,80 DM
ISBN 3-7902-0109-X

Das Buch enthält Regeln, die im Untergrund wirksam sind, wenn in der Kirche gut gelesen und gut vorgebetet wird. Es sind Gesetze, an die man sich halten muß, will man, daß das Wort auch das Herz erreichen soll.

Peter Krämer/Johannes Mohr Charismatische Erneuerung der Kirche

Chancen und Gefahren

153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM

ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.

Josef Blank/Peter Hünemann/Paul M. Zulehner

Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie

Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament

Herausgegeben von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer

69 Seiten, 8°, kart., 8,80 DM

ISBN 3-7902-0036-0

Die SOG Speyer hat sich als Reformgruppe im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils das Ziel gesetzt, drängende Fragen der Kirche immer wieder ins Gespräch zu bringen. Es wird versucht, Antworten zu finden auf die bedrückende Frage, ob die für die katholische Lehre typische Einheit von Wort und Sakrament auseinanderfallen wird.

Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie

Die bedrohte Einheit
von Wort und Sakrament

Herausgegeben von der
Solidaritätsgruppe
katholischer Priester
der Diözese Speyer

Mit Beiträgen von
Josef Blank
Peter Hünemann
Paul M. Zulehner



Alfred Lapple

Priesterlose Gemeinde – Modell der Zukunft?

Ca. 160 Seiten, 14,8 × 20,5 cm, kart., ca. 16,80 DM

ISBN 3-7902-0039-5

Wie wird die Kirche der Zukunft aussehen? Welche Seelsorgsmöglichkeiten können angesichts des sich verschärfenden Priestermangels noch verwirklicht werden? Fakten – Diagnosen, Prognosen werden realistisch vorgelegt. Gleichzeitig wird untersucht, ob die priesterlose Gemeinde auf Dauer lebensfähig ist und ob Maßnahmen getroffen werden sollen, um den Weg zum Priestertum weiter zu öffnen und um dadurch die kirchliche Krisensituation wenigstens vorläufig meistern zu können. Dieses Werk zeichnet sich aber auch als Nachschlagewerk aus, denn es bietet für die verschiedensten Laufbahnen im pastoralen Dienst die von der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten und in Kraft gesetzten Rahmenbestimmungen.

Durch jede
Buchhandlung



Lassen Sie sich durch eine hervorragende Feder über Vinzenz von Paul unterrichten

Den Kreuzzug der Liebe, den Vinzenz von Paul in der ungeheuren Not seiner Zeit initiiert und angeführt hat, gemäß den heutigen Erfordernissen und Möglichkeiten nach Kräften fortzusetzen, das ist die allein angemessene Jubiläumsfeier zum 400. Geburtstag des ‚Patrons aller Werke der Caritas‘, in einer Menschheit, ‚die, wenn wir die gegenwärtigen Zustände in der Welt untersuchen, unseren Augen als ein Ozean des Elends erscheint‘, wie der französische Soziologe Pater Lebreton OP es formuliert hat.

Alfons Erb

Kreuzzug der Liebe

**Leben und Werke des heiligen Vinzenz
von Paul**

**60 Seiten, 4 schwarz-weiße Abbildungen,
14,5 cm × 20,5 cm, kt., 9,80 DM**

**Ein kleines Meisterwerk
über einen Heiligen, das sich
mit höchstem
Genuß lesen
läßt.**



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
Fleischstraße 62-65
5500 Trier

