

**Paul Weß**

## **Der Seelsorger als Theologe**

*Ein Seelsorger – gleichgültig, ob Priester, Diakon oder Pastoralassistent – hat die Aufgabe, sich eingehend mit den wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen, um für seine Gemeinde qualifizierter Gesprächspartner und Wegbegleiter im Glauben zu sein. Am Beispiel der Gottesfrage – die auch bei der Enquete „Woran ich glaube“ in Heft 3/1983 im Vordergrund stand (vgl. den Beitrag von G. Biemer in diesem Heft) – zeigt Pfarrer Weß auf, welche schwierigen theologischen Probleme hier auf den Verkünder zukommen. Er sollte dabei allerdings unterstützt werden durch die Zusammenarbeit mit Pastoraltheologen und dadurch, daß die Vertreter der verschiedensten theologischen Disziplinen gemeinsam an die Beantwortung von schwierigen Fragen, die sich in der Praxis ergeben, herangehen (bis hin zu gemeinsamen Publikationen in Büchern und Fachzeitschriften). red*

Pfarrer Franz Jantsch schreibt in seinem Rück- und Ausblick „Seelsorge im Aufbruch“ über die Verkündigung: „Nun möchte ich in diesem Zusammenhang gleich von dem größeren Problem sprechen, nicht von der Form, sondern dem Inhalt.“<sup>1</sup> Nachdem er auf zwei Seiten ungelöste Fragen der Theologie aufgezählt hat, faßt er zusammen: „Die Fragen stehen im Raum, die Antworten sind offen. Wie kann man damit leben als Priester, als Verkünder, als gläubiger Mensch, ohne seine Identität zu verlieren?“<sup>2</sup>

Was Pfarrer Jantsch so mutig ausspricht, gilt nicht nur von der Verkündigung, sondern von der Seelsorge überhaupt. Es geht nicht um bessere Formen, sondern um den Inhalt. Die wirkliche Not der Kirche liegt heute in den theologischen Grundfragen: Was meinen wir mit Gott? Wie kommen wir dazu, von Gott zu sprechen? Was soll die Allmacht Gottes bedeuten? Möglichkeit und Tatsache einer Offenbarung, Absolutheitsanspruch des Christentums, Christologie, Erlösungslehre, Sakramentenverständnis, Wesen des Amtspriestertums usw.

<sup>1</sup> F. Jantsch, Seelsorge im Aufbruch. Ein Pfarrer erzählt, Graz 1984, 97.

<sup>2</sup> Ebd., 99. Vgl. auch ebd., 185ff.

Um diese Probleme zu lösen, genügen nicht bessere Methoden der Verkündigung oder der kirchlichen Praxis. Wir müssen einen neuen Zugang finden zu den Inhalten des Glaubens, auf denen das Leben und Wirken der Kirche aufbaut. Diese Grundlagen waren jahrhundertlang durch ein religiöses Weltbild und gesellschaftliche Übereinstimmung bzw. Autorität gesichert. Durch die Aufklärung und die Religionskritik einerseits und durch die sozialen Veränderungen und den Pluralismus der Weltanschauungen andererseits wurden sie fundamental in Frage gestellt. Die entsprechende Auseinandersetzung wurde gerade in der katholischen Kirche durch Autorität lange Zeit hinausgeschoben (z. B. durch den sogenannten Antimodernismus). Das Konzil hat die Fenster für diese längst fällige Begegnung geöffnet. Der große Nachholbedarf an kritischer Reflexion hat jedoch in vielen Bereichen dazu geführt, daß grundlegende Wahrheiten des Glaubens im bisherigen Verständnis in Frage gestellt wurden. Daher wurde die Diskussion wieder abgestoppt, bevor noch eine Lösung gefunden wurde (vgl. die Maßnahmen gegenüber H. Küng und J. Pohier). Wer die Suche nach neuen Antworten dennoch nicht aufgeben will, gerät leicht in Häresieverdacht. Viele Christen wollen nicht „verunsichert“ werden, wie sie sagen. In Wirklichkeit dürften sie eben so unsicher sein, daß sie die Fragen gar nicht erst an sich herankommen lassen wollen. Die Amtsträger meinen dann, die „einfachen“ Gläubigen „schützen“ zu müssen, und lassen eine Diskussion bestenfalls nur in wissenschaftlichen Fachzeitschriften zu. Wie sollen diese Christen dann jemals zu Trägern der Verkündigung in der und durch die Gemeinde werden?

Diese Situation bringt den Seelsorger in ein Dilemma. Wenn er in intellektueller Redlichkeit den Menschen von heute den Glauben verkünden und sie wieder zur Verkündigung befähigen will, kann er an diesen ungelösten Grundfragen nicht vorbegehen. Er kann nicht darauf verweisen, daß sie derzeit in Diskussion stehen, und einfach die verschiedenen Ansichten dazu aufzählen, die teilweise einander widersprechen. Er ist um seine persönliche Meinung gefragt, muß



über sie auch Rechenschaft geben können. Weil es sich um Grundfragen handelt, die das Ganze des christlichen Glaubens betreffen, kann er sich auch nicht damit begnügen, eine spätere Klärung in Aussicht zu stellen. Er muß also selbst zum Theologen werden. Nicht nur in dem Sinn, daß er sich theologisch bilden läßt und die entsprechende Literatur verfolgt, sondern indem er sich selbst Antworten erarbeitet und diese auch in der Kirche zur Diskussion stellt, um der Verantwortung seines Amtes, Zeichen und Werkzeug der Einheit zu sein, gerecht zu werden. Das sind aber Anforderungen, die sich normalerweise mit den Aufgaben der Seelsorge schwer vereinbaren lassen; vor allem dann, wenn der Seelsorger Priester und als solcher in Anbetracht des Priestermangels ohnehin überfordert ist. Außerdem setzen sie eine gewisse Kompetenz voraus, zu der man in der normalen Ausbildung nicht geführt wird. Dort gelten die Theologieprofessoren als die zuständigen Fachleute, die aber ihrerseits nur zu einem geringen Teil in der unmittelbaren Verkündigung stehen und eher von „Insidern“ umgeben sind, so daß sie von dieser Not nicht im gleichen Maß betroffen sind.

Es geht also hier nicht nur um ein Theorie-Praxis-Problem, um das Umsetzen der Theologie in eine verständliche und den Menschen treffende Verkündigung, sondern um die Not der Theologie selbst, die den Seelsorger zwingt, sich in vielen Fragen eine eigene Meinung zu bilden. Weil er sich dabei oft überfordert fühlt, steht er in der Versuchung, entweder zu resignieren oder eine nicht genügend fundierte Praxis zu betreiben, auf die Fragen der Menschen ausweichende oder eingelernte Antworten zu geben oder gar sich in den „Betrieb“ zu flüchten, zum großen Organisator, Kirchenbauer oder -renovierer zu werden. Aber auch wenn er sich eine eigene Meinung bildet und diese den Menschen sagt, ist er dabei sehr unsicher und sieht sich oft nicht in der Lage, sie in der kirchlichen Öffentlichkeit zu vertreten. Er hat ja auch die berechtigte Sorge, in Schwierigkeiten mit dem Lehramt zu geraten. Daher behält er seine Meinung lieber für sich (was wieder sehr verhängnisvoll ist, weil dadurch keine Korrektur stattfinden

kann). Diese Umstände erklären wohl, warum auch bei den Seelsorgern untereinander nur dort über solche Fragen geredet wird, wo eine persönliche Vertrauensbeziehung besteht. In den normalen Priesterkonferenzen und -tagungen werden sie lieber verschwiegen.

Fragen, die sich m. E. dabei aufdrängen, mögen zeigen, wieviel Grundlegendes noch ungeklärt erscheint. Zunächst in bezug auf Gott selbst. W. Kasper schreibt in „Der Gott Jesu Christi“ über die religiöse Erfahrung: „Solche religiöse Erfahrungen sind zutiefst ambivalent . . . Aus dieser Ambivalenz und Vieldeutigkeit folgt, daß dieses Geheimnis in der Kulturgeschichte der Menschheit viele Namen erhalten konnte und *vielfältiger Deutung fähig* ist. Es wäre deshalb sehr voreilig, die Erfahrung dieses Geheimnisses ohne weiteres als Gotteserfahrung auszugeben. Es kann theistisch gedeutet werden; es kann aber auch pantheistisch, atheistisch, nihilistisch verstanden werden. Es kann schließlich – wie sehr oft in unserer modernen Zivilisation – auch anonym und unbenannt bleiben.“<sup>3</sup> Er sieht in Gott einen „Geist, der Mensch und Welt nochmals umgreift“<sup>4</sup>. Gott wird hier als der Größere gesehen, als den Menschen übersteigendes, umfassendes und damit in sich selbst unerreichbares Geheimnis.

Andererseits kann W. Kasper schreiben: „Jeder endliche Begriff setzt einen Vorgriff auf das Unendliche voraus. Auf Grund dieser Vorgriffsstruktur menschlicher Freiheit und Vernunft ist in der menschlichen Freiheit und Vernunft je schon eine implizite und latente Erkenntnis des Unbedingten und Unendlichen mitgesetzt.“<sup>5</sup> Der Mensch kann demnach auf das ihn umgreifende Geheimnis Gottes vorgreifen, er kann ihm begegnen: „Nur in der Begegnung mit absoluter Freiheit findet der Mensch inneren Frieden und innere Erfüllung.“<sup>6</sup>

Diese Aussagen scheinen schwer vereinbar zu sein. Wird nicht mit der Behauptung des Vorgriffs auf Gott das Größersein Gottes wieder aufgehoben? Gilt nicht die Kritik,

<sup>3</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 115.

<sup>4</sup> Ebd., 142.

<sup>5</sup> Ebd., 130.

<sup>6</sup> Ebd., 138.



welche W. Kasper gegen K. Rahner richtet, auch für ihn selbst? Er schreibt: „Doch Gott als Auslegung der Transzendenz des Menschen, das ist, wie die ganze neuzeitliche Entwicklung deutlich gemacht hat, eine überaus doppeldeutige Aussage, die in Gefahr ist, die Transzendenz Gottes entweder nicht mehr voll wahren zu können oder sie – was bei Rahner eher die Gefahr ist – zu einem namenlosen Geheimnis, in dem der Mensch steht und das er mehr anschnitzen als ansprechen kann, zu machen.“<sup>7</sup>

Aus dieser Problematik der Transzendenz Gottes ergeben sich auch die Fragen bezüglich seiner Erkennbarkeit durch den Menschen. Auch diesbezüglich ist W. Kasper einerseits sehr vorsichtig, wenn er z. B. schreibt: „Doch entspricht diesem Gedanken Realität?“<sup>8</sup> Er sieht die Notwendigkeit einer Erfahrung Gottes in der Geschichte: „Deshalb kann dieser Gottesbeweis *nur eine Art Hypothese* sein, die sich im Fortgang der Geschichte erst bestätigen muß . . . *Gott kann nicht im strengen Sinn des Wortes bewiesen werden, er muß sich selbst erweisen.*“<sup>9</sup>

Auf der anderen Seite kann der Mensch nach W. Kasper auf Grund der Analogie auf Gott vorgreifen. Diese Analogie wird im Sinne Hegels verstanden: „Man könnte mit Hegel eher sagen: Die *via negationis* setzt die *via positionis* voraus; sie ist keine totale, sondern eine bestimmte Negation, die nur den endlichen Modus der positiven Vollkommenheit, nicht jedoch diese selbst negiert.“<sup>10</sup> So kommt W. Kasper zu folgendem Ergebnis seiner Überlegung über die natürliche Gotteserkenntnis: „*Der Mensch ist das Wesen, das in den Erfahrungen seines Lebens, in seinem Sprechen und in seinem Erkennen vorgreift auf das absolute Geheimnis seiner unbedingten, vollkommenen Freiheit. Dieser glaubende und hoffende Vorgriff setzt sein Erkennen und Handeln in dieser Welt erst frei.*“<sup>11</sup>

Wird nicht auch hier wieder aufgehoben, was W. Kasper vorher selbst über die Problematik dieses Vorgriffs gesagt hat? Gilt nicht sein

Zugeständnis an die Projektionstheorie Feuerbachs auch für ihn selbst: „Aus der intentionalen Unendlichkeit des Menschen folgt freilich noch nicht, daß dem Transzendieren des Menschen eine reale Transzendenz entspricht.“<sup>12</sup> Kann ein seinsmäßig endliches Geschöpf auf ein ihm überlegenes Unendliches real vorgreifen? Wird hier nicht mit Hegel eine Unendlichkeit des menschlichen Geistes vorausgesetzt, welche das Geheimnis Gottes letztlich wieder aufhebt und aus dem Menschen einen werdenden Gott macht? In einem innerweltlichen Vergleich gesprochen: Wenn ein Mensch krank ist, will er gesund werden. Er hofft auf Gesundheit, „greift auf sie vor“. Doch ist deshalb Gesundheit bei jeder Krankheit real möglich? Wenn dies der Fall wäre, müßten wir alle Krankheiten heilen und damit den Tod besiegen können. Dieses Beispiel zeigt, daß auch ein auf Erfahrungen beruhender Vorgriff möglich ist, der es offen lassen muß, ob er intentional auf eine bloß gedankliche (irreale) oder auf eine reale Möglichkeit gerichtet ist.

Untrennbar mit der Frage nach der Erkenntnis Gottes verbunden ist die nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit seiner Offenbarung. Wieder W. Kasper: „*Im Akt der Offenbarung hebt Gott sein Geheimnis nicht auf; er entschleiert es nicht, so daß wir nun über Gott Bescheid wüßten. Offenbarung besteht vielmehr darin, daß Gott sein verborgenes Geheimnis, nämlich das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Person, offenbart. Offenbarung ist also Offenbarung der Verborgenheit Gottes.*“<sup>13</sup> – Hier wird das Geheimnis Gottes als Geheimnis seiner Freiheit verstanden. Es liegt also nicht mehr im Wesen Gottes begründet, sondern darin, daß die Liebe nicht begreifbar ist. Diese Verborgenheit der Person gilt aber doch schon vom Mitmenschen. Gottes Geheimnis hingegen gründet bereits in seinem „Größersein“, in seiner wesenhaften Transzendenz. Kann er sich dann selbst den Menschen mitteilen und damit die Begrenztheit des Geschöpfes wieder aufheben? Die übliche Antwort lautet, daß der Mensch eben für das Unendliche offen sei. Doch selbst wenn man in einem rein quantitativen Bild bleibt: Ein begrenztes Ge-

<sup>7</sup> Ebd., 76.

<sup>8</sup> Ebd., 138.

<sup>9</sup> Ebd., 143.

<sup>10</sup> Ebd., 127f.

<sup>11</sup> Ebd., 150.

<sup>12</sup> Ebd., 46.

<sup>13</sup> Ebd., 160.



fäß kann nicht eine unbegrenzte Menge aufnehmen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um qualitative Dimensionen: Was Gott vom Menschen unterscheidet, kann das Geschöpf nicht erkennen. Müßten dann nicht auch unsere Aussagen über Gott – z. B. über seine Allmacht und sein Verhältnis zur Welt – viel vorsichtiger sein? Entstehen nicht viele Fragen – z. B. die Unvereinbarkeit des Leides mit der Liebe Gottes – dadurch, daß wir falsche (Wunsch-)Vorstellungen von Gott haben und so in Schwierigkeiten kommen? Gerade auf Grund der oben angeführten Aussagen W. Kaspers über die Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis<sup>14</sup> könnte man die Offenbarung doch auch anders verstehen: Sie besteht in den Erfahrungen, in denen der *intentionale* Vorgriff des Menschen auf Gott, den er auf Grund seiner Kontingenz in der Gottesfrage notwendig macht, bestätigt wird. Das Sprechen von Gott bleibt auch dann noch anzieland und insofern eine Projektion. Aber es ist eine durch Erfahrungen legitimierte Projektion. Wieder in dem oben schon angeführten innerweltlichen – daher nicht in jeder Hinsicht geeigneten – Vergleich gesprochen: Erst durch die Aussage eines vertrauenswürdigen Arztes, daß seine – ihm selbst noch unerklärliche – Krankheit bei einer bestimmten Behandlung bzw. Operation geheilt werden kann, kann der Patient wenigstens in bedingter Form auf eine reale Möglichkeit seiner Gesundung „vorgreifen“ (auch dann noch nicht auf die Realität, weil er die tatsächliche Heilung ja nicht von sich aus erreichen kann). Ebenso braucht es vertrauenswürdige Erfahrungen, um aus der Projektion des Gottesbegriffes eine legitimierte Projektion zu machen (welche aber auch niemals Gott in sich erreichen kann). Entspricht dies nicht eher dem biblischen Denken (vgl. Ex 3)? Offenbarung würde dann nicht heißen, daß aus einem im Vorgriff des Geistes schon erkannten schweigenden Gott ein redender Gott wird, sondern daß die Wirklichkeit Gottes an ihren Auswirkungen in der Geschichte erkannt wird<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. Anm. 9.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Fragenkreis den Versuch einer Auseinandersetzung mit der Theologie auf der Basis einer idealistischen Metaphysik: P. Weß, Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners, in: Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980), 343ff.; auch P. Weß, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Graz 1970.

Die Tatsache der Offenbarung in Jesus Christus kann nicht damit bewiesen werden, daß Jesus nach dem Zeugnis der Schrift mit messianischer Autorität auftritt. Das wäre ein Zirkelschluß. Sie kann nur durch Erfahrungen gewiß werden, die es dem Menschen ermöglichen, das seinem Leben zugrundeliegende Geheimnis als Liebe zu deuten. Solche Erfahrungen hat Jesus in den Menschen geweckt. Deswegen ist er „Anführer und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12, 2) und der „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2, 5). Auch für Jesus war Gott das verborgene, ihn umgreifende und damit wesentlich größere Geheimnis, an das er geglaubt hat. Auch er ist durch Erfahrung zu seinem Glauben gekommen. Wenn wir durch ihn zum Glauben finden sollen, kann dies nur durch ähnliche Erfahrungen geschehen, durch die seine Verkündigung bestätigt wird.<sup>16</sup> Wenn Jesus selbst geglaubt hat, dann ist die offizielle Sprechweise von Jesus Christus als „Gott und Mensch“ irreführend. Hier werden mit einem Namen zwei verschiedene – wenn auch nicht getrennte – Personen (im heutigen Sinn dieses Wortes) bezeichnet. Das führt notwendig zu dem weitverbreiteten monophysitischen Mißverständnis, zu einer Vermischung von Gott und Mensch, wodurch sich der Glaube bei Jesus erübrigen würde. Damit untrennbar verbunden ist die populäre – der Sache nach häretische – Auffassung von der Dreifaltigkeit, nach der es in Gott zwei bzw. drei Personen im heutigen Sinn dieses Wortes gibt. Denn wenn Jesus so mit Gott „vermischt“ wird, dann betet er als ein eigenes (zweites) göttliches Wesen mit eigenem Selbstbewußtsein und eigener Freiheit zum Vater. Es kommt zu einer Zweigötterlehre, wobei der Heilige Geist als die Liebe zwischen den beiden gesehen wird. Wenn der Heilige Geist hingegen auch als Person im heutigen Sinn dieses Wortes verstanden wird, kommt es zu einer Dreigötterlehre. Dürfen wir uns wundern, wenn die Menschen mit solchen widersprüchlichen „Glaubenswahrheiten“ nichts anfangen können?

Diese Sprechweise von Jesus Christus ist geschichtlich entstanden. Auf dem Konzil von

<sup>16</sup> Vgl. G. Lohfink, Der Tod ist nicht das letzte Wort, Freiburg 1976, 11ff.



Nizäa haben weder die Arianer noch ihre Gegner an eine menschliche Seele Jesu gedacht<sup>17</sup>. Es ging eigentlich um die Frage, ob der Logos, der für beide Parteien die Stelle der menschlichen Seele einnahm, göttlich oder geschaffen ist. Es wurde also auf diesem Konzil nicht die Gottheit Jesu, sondern die Gottheit des Logos definiert. Daraus erklärt sich die übliche Sprechweise und die Formulierung des Glaubensbekenntnisses, durch die immer wieder das monophysitische Mißverständnis bewirkt wird. Dieses Übersehen der vollen Menschheit Jesu wurde zwar auf dem Konzil von Chalkedon korrigiert, jedoch wurde die einmal eingeführte Sprachregelung beibehalten. Deshalb sind auch heute viele Christen der Auffassung, daß Jesus Gott ist im Sinne einer Realidentifikation. Wenn jemand diese Fehlentwicklung zu korrigieren versucht, kommt er leicht in den Ruf, Häretiker zu sein. Er muß sich aber dieser Gefahr aussetzen, wenn er den Glauben intellektuell redlich verkünden und den Menschen unnötige Schwierigkeiten ersparen will. Denn jene mißverständliche Sprechweise führt dazu, daß der Glaube auch in diesem Punkt als ein Für-wahr-Halten von in sich widersprüchlichen und damit sinnlosen Sätzen erscheinen muß (die dann noch als „Geheimnis“ ausgegeben werden). Bereits im Neuen Testament finden sich verschiedene Christologien, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen. Im Laufe der Kirchengeschichte wurde nur eine davon weiterentwickelt. E. Schillebeeckx schreibt: „Es gibt doch in unserer kulturellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung Faktoren,

<sup>17</sup> Vgl. dazu J. Liébaert im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I (Freiburg 1957), Sp. 847f.: „Die Leugnung einer menschlichen Seele in Christus gehörte von Anfang an zu den Dogmen des Arianismus. . . . Wenn die Arianer ernsthaft eine solche Inkarnationslehre vertreten konnten, die theologisch und philosophisch so ungenügend war (der Logos als zwar geschaffener, aber nicht menschlicher Geist ergibt doch durch die Einigung mit einem Leib keinen wahren Menschen!), und wenn im 4. Jh. nur sehr wenige ihrer Gegner an eine Bekämpfung auch dieser Lehre dachten, dann kann aller Wahrscheinlichkeit nach die Lehre von der Annahme einer menschlichen Seele durch den Logos damals nicht so evident wie uns heute gewesen sein. Zum Verständnis dieser Tatsache muß man beachten, daß die damals gängige Philosophie den Menschen einfach als einen inkarnierten Geist auffaßte.“ Vgl. auch A. Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Freiburg 1979, 375.

die ständige Fragen an die dominierende Geschichte der nizänischen Christologie stellen und dadurch Perspektiven eröffnen, die einen Ausblick auf vornizänische Möglichkeiten bieten. Zum Scheideweg von damals zurückkehren, um dann den anderen, damals alternativen Weg einzuschlagen, ist hermeneutisch und historisch unmöglich.“<sup>18</sup> – Wenn das Neue Testament der bleibende Maßstab für die Kirche ist, dann stellt sich folgende Frage im Interesse einer Verbesserung der oben skizzierten geschichtlichen Entwicklung der Lehre über Jesus Christus: Muß es nicht doch bzw. warum sollte es nicht möglich sein, auf die andere christologische Linie in der Schrift zurückzugreifen und diese als Grundlage für das Glaubensverständnis und -bekenntnis zu nehmen; etwa im Sinn von 1 Tim 2, 5: „Einer ist Gott, Einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus.“?

Damit stoßen wir auf die Frage der Geschichtlichkeit der Wahrheit. Auf Grund der idealistischen griechischen Philosophie, welche die Theologie weitgehend geprägt hat, wird die Notwendigkeit der Verbesserung auch von Dogmen noch nicht genügend gesehen. Wenn auch H. Küng durch die Wahl des Beispiels („Humanae vitae“) und durch manche Formulierungen zum Teil unnötigen Widerstand geweckt hat, so ist doch seine Anfrage („Unfehlbar?“, Einsiedeln 1970) noch lange nicht beantwortet. Sie wurde durch die disziplinäre Maßnahme gegen ihn nur verdrängt<sup>19</sup>. Damit im Zusammenhang steht auch die Frage des Absolutheitsanspruchs des Christentums.

Diese Geschichtlichkeit der Wahrheit betrifft natürlich auch bereits die Bibel selbst. Bezüglich der naturwissenschaftlichen Aussagen wird dies nach langen Auseinandersetzungen, die zu einer tragischen Spaltung zwischen Naturwissenschaft und Glaube geführt haben, ja schon zugegeben. Bezüglich der philosophischen und theologischen Aussagen wird der Zeitbedingtheit biblischer Formulierungen noch nicht genügend Rech-

<sup>18</sup> E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, 505.

<sup>19</sup> Vgl. zu dieser Problematik und der damit verbundenen Frage der Dogmenentwicklung: P. Weß, Zickzackweg zur Wahrheit, in: Publik-Forum 9 (1980), 23ff.



nung getragen. Ein schwerwiegendes Beispiel dafür sind die Osterberichte. Wieweit ist die Rede vom leeren Grab von zeitbedingten Vorstellungen geprägt und von der damaligen Naherwartung bestimmt? Wie kann nach unserem Verständnis ein leeres Grab mit Auferweckung verbunden sein, wenn diese gerade nicht eine Rückkehr in dieses Leben bedeuten soll? Werden die Berichte vom leeren Grab nicht geradezu zu einem Argument gegen die Auferweckung<sup>20</sup>?

Solche und ähnliche Fragen kann man vielleicht in einer Monolog-Predigt noch umgehen, im kritischen Glaubensgespräch lassen sie sich nicht vermeiden.

Ähnliches gilt von vielen anderen Fragen, die hier nicht mehr berührt werden können. Als Seelsorger steht man dauernd vor dem Problem, welches Buch man jenen in die Hand drücken kann, welche um eine verständliche und kritische Darstellung des christlichen Glaubens bitten; und vielleicht kann es sinnvoll sein, selbst ein Glaubensbuch zu schreiben<sup>21</sup>. Wenn dazu auch nur wenige Seelsorger Gelegenheit haben, so sollte sich doch ein jeder um ein inhaltlich bestimmtes Leitbild für sein Wirken bemühen. Eine tiefere Reflexion auf das Wesen von Kirche und Gemeinde<sup>22</sup> ist aber wohl nicht möglich, wenn der Seelsorger nicht auch Theologe ist. Es wäre ja überhaupt zu wünschen, daß Fachtheologen und Seelsorger, Pastoraltheologen und Vertreter anderer theologischer Disziplinen mehr zusammenarbeiten und gemeinsam Antworten suchen würden, die der Kritik standhalten und Grundlage für das Leben und Wirken der Gemeinden sein können.

<sup>20</sup> G. Lohfink schreibt: „Zwar bereitet heutzutage das leere Grab dem theologisch-systematischen Denken eher Schwierigkeiten, als daß es ihm hilft. Das darf jedoch für den Historiker kein Grund sein, für eine vom Anfang bis zum Ende konstruierte Erzählung zu plädieren“ (G. Lohfink, Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde, in: Theologische Quartalschrift 160 [1980], 172).

<sup>21</sup> Vgl. als einen solchen Versuch P. Weß, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann, Graz 1982.

<sup>22</sup> Vgl. die biblische Grundlegung eines solchen Bemühens in: G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1982; sowie den Versuch, daraus die theologischen und pastoralen Konsequenzen zu ziehen, in P. Weß, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Mainz 1983.

**Walter J. Hollenweger**

## **Ave Maria**

### **Mariologie bei den Reformatoren**

*Den meisten Katholiken ist wohl kaum bekannt, daß die Reformatoren Maria als jungfräuliche Gottesmutter verehrten, Marienfesttage feierten, über Maria predigten, Mariengebete und -lieder schufen. Der folgende Beitrag resümiert einen Vortrag, der vor der „Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary“ in Birmingham gehalten wurde. Er bringt einen Überblick über protestantische Positionen zu wichtigen Punkten der Mariologie und Marienfrömmigkeit und stellt die Frage nach der Funktion (oder Nichtfunktion) der Marienfrömmigkeit in der Spannung zwischen männlichen, rationalen, linearen und weiblichen, intuitiven, multidimensionalen Kulturelementen.* red

„Daß eine seriöse Mariologie zum Glaubensverständnis eines ernsthaften Christen gehört, ist eine relativ neue Einsicht, angenommen natürlich für die katholischen Christen, die orthodoxen Ostkirchen und den anglokatholischen Flügel der anglikanischen Kirche.“<sup>1</sup> So beginnt der anglikanische Theologe John de Satgé sein Buch über Maria und das Evangelium. Dagegen ist festzustellen, daß das in dem Zitat ausgedrückte Mißverständnis so falsch wie verbreitet ist. Im allgemeinen wird angenommen, ein echter Protestant könne in Maria lediglich die Mutter Jesu, ein besonderes Glied der *Communio sanctorum*, ein Vorbild sehen. Sie sei keiner besonderen Verehrung würdig und solle in Liturgie und Gebet nicht erwähnt werden.

Diese These stimmt für die Reformatoren nicht! Luther, Zwingli, Calvin und Bullinger schrieben ausführlich über die Verehrung Marias. Luther hat verschiedene Liedstrophen zu Ehren Marias gedichtet, die übrigens in unseren Kirchengesangbüchern bis auf den heutigen Tag enthalten sind. Zwingli und Bullinger hielten berühmte Predigten

<sup>1</sup> John de Satgé, *Mary and the Christian Gospel*, London 1976, 1.