

Kooptation auch in die historische bischöfliche Sukzession gegeben, und das implizit ohnehin gegebene „votum sacramenti“ ginge über in das Sakrament selbst.

P. KNAUER S. J.

HAUKE, MANFRED, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 46). Paderborn: Bonifatius 1982. 496 S.

Die von Leo Scheffczyk betreute und 1981 angenommene Dissertation vertritt die These, daß der Ausschluß der Frau vom Amtspriestertum in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung und damit im Willen Gottes resp. Jesu begründet ist, welcher These „wenigstens die Qualifikation ‚fidei proxima‘ angemessen zu sein“ scheint (474), wodurch die Gegenthese einer Häresie bedenklich nahe kommt (vgl. 472f). Ja „die Geschlechterpolarität in ihrer symbolhaften Wirksamkeit ist so tief im menschlichen Sein verankert, daß sich aus ihrer Leugnung in unserer Frage langfristig verheerendere Folgen für das kirchliche Leben ergeben dürften, als wenn manche der ‚traditionellen‘ Häresien vertreten würden“ (474). Geleugnet wird aber die Geschlechterpolarität im Sinn der *Unterordnung* des weiblichen Geschlechts unter das männliche insbesondere vom ‚zeitgenössischen Feminismus‘ und daran anschließend von einer feministischen Theologie, welche sich der ‚androgynen Utopie‘ als der Einheit beider Geschlechter in einer ‚gleichberechtigten‘ Ganzheitlichkeit verschrieben hat (vgl. 63–69). Gerade die ‚Androgynie‘ ist jedoch, wie H. in seinen weitgespannten ‚religionswissenschaftlichen Untersuchungen‘ (117–192) nachweist, „ein weitverbreitetes Zielbild“ (158), das sich z. B. ebenso im fernöstlichen Taoismus und indischen Tantrismus wie im antiken und mittelalterlichen Gnostizismus (Kabbala!) findet. Insofern „eine gleichmäßige Projektion männlicher und weiblicher Eigenschaften auf Gott fast notwendig zum Pantheismus führt“ (173), geht es in der ganzen Frage um das Frauenpriestertum letztlich um das rechte Gottes- und das ihm entsprechende Menschenbild überhaupt. – Zur Erfassung der ‚anthropologischen Grundlagen‘ (81–116) gibt H. deshalb einen Durchblick „von den vielfältigen Ergebnissen der Biologie, Psychologie, Soziologie, Religionswissenschaft und Philosophie“ (80), ohne der Ansicht zu sein, alle „Fragen der Geschlechterdualität gleichsam im Handumdrehen lösen zu können“ (105). Immerhin lassen sich aber doch solche Begriffspaare wie ‚Exzentrizität – Zentralität‘, ‚Asymmetrie – Symmetrie‘ oder ‚Transzendenz – Immanenz‘ als Grundbestimmungen der Geschlechterdifferenz aufstellen, die als *Akzentuierung* verstanden ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ eindeutig ausrichten: „Ihre ‚Formel‘ heißt: *Empfangen* + (Mit-) *Wirken*; die des Mannes: *Wirken* + *Empfangen*“ (114). Auf der Grundlage solcher Erkenntnisse erhellt sich dann auch der soziologische Befund, „daß der Mann für das sich in der ‚widerständigen‘ Öffentlichkeit vollziehende Wirken eines geistlichen Amtsträgers besser geeignet ist als die Frau“ (192), zumal im religiös-kultischen Bereich der Symbolhaftigkeit eine „viel größere Bedeutung als in der profanen Welt“ (191) eignet. Die ‚archetypischen Bezüge‘ des Mannes zur Transzendenz und der Frau zur Immanenz legen mithin die priesterlich-öffentliche Repräsentanz Gottes durch einen Vertreter des männlichen Geschlechts zumindest überall dort nahe, wo „der Transzendenz vor der Immanenz ein unvergleichlicher Vorrang“ (172) zukommt. Eben dies ist aber nach den beiden Schöpfungsberichten von Gen 1 und 2 für das alttestamentliche Gottesbild der Fall, weshalb die Gottebenbildlichkeit und Gleichwertigkeit von Mann und Frau die Vorstellung von einer gewissen Unterordnung der Frau durchaus einschließt (vgl. 194–200).

Im 2. Hauptteil untersucht H. die „Frage nach dem Priestertum der Frau vor dem Hintergrund der Erlösungsordnung“ (201–476), wobei neben der Bedeutung des Vater-, Mutter- und Ehesymbols auch die Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung, der atl. ‚Frau Weisheit‘ und der ‚weiblichen‘ Symbolik des Heiligen Geistes erörtert wird. Ausführlich wird daran anschließend die heilsgeschichtliche Stellung Mariens als Urbild und Mutter der Kirche gewürdigt (292–321), um endlich „das Verhalten Christi“ (321–334), nämlich die Wahl ausschließlich männlicher Apostel, in seiner normativen Geltung vor den Blick zu bringen. Ein für die gegenwärtige Diskussion neuer Ge-



sichtspunkt ergibt sich für Verf. aus der Exegese von 1 Kor 14, 33b–38, wonach das ‚Redeverbot‘ als ein ‚Lehrverbot‘ zu verstehen ist, „das sich gegen eine Beteiligung der Frau an der lehramtlichen Tätigkeit während des Gemeindegottesdienstes richtet“ (375), und dies unter ausdrücklicher Berufung auf ein ‚Gebot des Herrn‘ (vgl. 352–399). Daß der Kirche trotz der einhelligen Ablehnung des Frauenpriestertums in der „Zeit der Kirchenväter“ (399–440) und im „Mittelalter“ (440–464) gleichwohl „das formelle Bewußtsein vom ‚Gebot des Herrn‘ in 1 Kor 14, 37 gefehlt hat“ (433), führt H. auf den „publikumswirksamen‘ Irrelehrer“ Marcion zurück, dessen Einfluß auf die Textgeschichte des NT offenbar am ehesten die Unstimmigkeiten der verschiedenen Textvarianten gerade auch von 1 Kor 14 erklärt (vgl. 385–389). Damit steht aber dem Frauenpriestertum nichts weniger als Jesu Gebot selbst entgegen, dies freilich „nicht nur als positive Satzung“ (391), sondern als Äußerung des allen Zeitumständen vorgeordneten ‚Willens Christi‘: „Die scholastische Reflexion sieht diesen Willen schon in der Menschwerdung Gottes als *Mann* wirksam und verbindet ihn über die Symbole des ‚Hauptes‘ und des ‚Bräutigams‘ mit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung“ (463). – Gegenüber einer kurzschlüssig bloß soziologisch argumentierenden Erklärung behaftet H. die genuin *theologische* Reflexion bei ihrer Verantwortung für eine tragfähige Lösung der tiefgreifenden Problematik um das Frauenpriestertum. Darin liegt unstreitig das Verdienst dieser die verschiedenen Argumente sorgfältig zusammentragenden und abwägenden Untersuchung, die damit eine wichtige Grundlage für die weitere Diskussion bildet. Freilich gehörte zu einer theologisch heute verantwortbaren Methode zur Lösung der anstehenden Problematik unabdingbar auch so etwas wie eine fundamentale Reflexion über das *eschatologische* Zusammenfallen von historischem Faktum („das Verhalten Jesu“) und bleibend gültiger Norm („Erlösungsordnung“) im überlieferten Christumysterium, welche Reflexion in vorliegender Untersuchung jedoch nirgendwo ausdrücklich angestellt wird. Dies mag mit ein Grund dafür sein, daß so manche Aussage ins Mythologische abzugleiten droht, so etwa die Vermutung, daß Christus – gleich Adam (?) – „auch als erwachsener Mann auf dieser Erde (hätte) erscheinen können“ (301). Und ist es nicht widersprüchlich zu behaupten, die Bedeutung der Geschlechtersymbolik sei „in der Wirksamkeit Jesu begründet“ (434), obwohl sie doch biologisch und psychologisch so „tief im Unbewußten verankert“ ist, daß sie von soziologischen Wandlungen allenfalls „angekratzt“ werden könne (181)? Sind denn die das ‚Unbewußte‘ zur Sprache bringenden Mythen ihrerseits nur unvollkommener Ausdruck des ‚Willens Christi‘, wie es wohl auch der Satz nahe legt, daß in der Geburt Gottes aus der Jungfrau Maria „die Ursprungsmythen der Religionsgeschichte ... ihre unerwartete Erfüllung“ finden (301)? Dann wäre aber zumindest auch zu fragen, inwiefern nicht das religionsgeschichtlich so weit verbreitete ‚androgyn‘ Zielbild in einem (entmythologisierten) ‚androgynen‘ Christusbild ‚aufgehoben‘ werden könnte, zumal Christus „Vorbild nicht nur für den Mann, sondern für beide Geschlechter“ sein soll (261). Die Aussagen über das (zentrale!) ‚Herz Jesu‘ als „Ausdruck der ganzheitlichen Integration der ‚weiblichen‘ Komponente in seine (sc. Jesu) männliche Menschennatur“ (270) ließen sich jedenfalls zusammen mit dem patristischen Topos von der Geburt der Kirche aus dem Herzen des zweiten Adam sowie dem mystischen Gedanken von der „geistlichen Ehe zwischen dem Sohn Gottes und der menschlichen Natur“ (446) im Geheimnis der Inkarnation durchaus in diesem Sinn verstehen. Vorausgesetzt wäre dazu allerdings ein differenzierterer Begriff von ‚Androgynie‘, wie ihn etwa Franz von Baader in seinen religionsphilosophischen Schriften entwickelt hat, den H. in seiner Diskussion der ‚androgynen Utopie‘ völlig übergeht, während andere bedeutende Autoren für diesen Gedanken wie etwa Solowjew oder Berdjajew nur eben pauschal erwähnt werden (vgl. 262). Nach diesem Begriff schließt ‚Androgynie‘ die Über- und Unterordnung der Geschlechter gerade nicht aus, akzentuiert sie aber auch nicht, sondern betont die Bedeutung des ‚Weiblichen‘ für ein ganzheitliches Selbst- und Weltverständnis, das letztlich in einem konsequent *trinitarischen* (und nicht bloß monotheistischen) Gottesverständnis mit den ihm allein eigenen ‚Ordnungsverhältnissen‘ (vgl. 394) gründet. Und ist es nicht angesichts eines weltweiten *Atheismus* (und nicht etwa Pantheismus!) heute an der Zeit, konsequent trinitarisch und damit auch ‚androgyn‘



zu denken? Gerade ein solches theologisches Denken könnte sich im Ergebnis noch einmal mit dem Fazit der Untersuchung H.s treffen, wenn auch nicht in jedem Punkt hinsichtlich seiner Begründung.

K. W. HÄLBIG

LOCHBRUNNER, MANFRED, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien 120). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 350 S.

Ohne Zweifel gehört H. U. v. Balthasar (i. f. B.) zu den überragenden katholischen Theologen unseres Jahrhunderts. Erstaunlich ist nicht nur der Umfang seines Werkes. Aufgrund der außerordentlichen Breite seiner Kenntnis der abendländischen Geistesgeschichte, der großen Kirchenväter, der mittelalterlichen und neuzeitlichen Tradition der Theologie, Mystik und Spiritualität, der europäischen Literatur und Kunst, seiner intensiven Begegnung mit Philosophen, Theologen, Mystikern und Dichtern der Gegenwart bringt B. seinem theologischen Aussagewillen eine fast unerschöpfliche „Materie“ entgegen. Diese Eigenart B.s, der sich am universalen Stoff souverän explizieren kann, macht es freilich auch notwendig, in der Rezeption seiner Theologie nach dem inneren Prinzip oder dem rhythmischen Urmotiv zu fragen, das dem Werk strukturierend zugrunde liegt, soll es nicht in eine Masse heterogener Einzelleistungen zerfallen. – Diesen „Einheitspunkt, die Mitte des Werkes“ (21) B.s herauszufinden, macht der Vf. vorliegender Studie zum Gegenstand seiner Untersuchung. Den Ansatzpunkt findet er – um es vorwegzunehmen – am Ende in einer *analogia caritatis*, die über die Analogien des Seins und des Glaubens hinausreicht und sie innerlich verbindet. Die *analogia caritatis* entspringt der Erschließung der trinitarischen Liebe im Ereignis Christi und der Ausgießung des Geistes, worin die Kirche zur geliebten Braut wird hin zur endzeitlichen „Hochzeit des Lammes“ als Offenbarsein der zwischen-Gott-menschlichen und aller zwischen-menschlichen Einigung in der Liebe. – So deutlich dieser Ansatz vor allem in der nun vollendeten „Theodramatik“ (I–IV, Einsiedeln 1973–1983) ins Auge fällt, so beachtlich ist dennoch die Leistung L.s, der sich nicht nur einen Einblick in die uferlose Fülle des Materials verschaffen mußte, sondern der auch in den zeitlichen und sachlichen, wie inhaltlichen und formalen Überlagerungen der Motive, Problemstellungen und Aussagerichtungen den durchdringenden Grundimpuls zum Vorschein und auf den Begriff bringen mußte.

Der Vf. geht in drei Schritten auf sein Ziel zu. Im 1. Teil (27–76) gibt er einen werkgeschichtlichen und biographischen Durchblick auf die Genese des Werkes, die inneren Motive und die Begegnung mit den prägenden Geistern, um sich dann der eigenen Denk- und Sprachgestalt B.s. zu stellen. Sie ist geprägt von einem antsystematischen Duktus und einer nicht-schulmäßigen Terminologie. Seine Sprache taucht ein in Geist und Stil der Bibel und der Väter. Dabei steht ihm aus seiner literarischen Bildung eine beneidenswerte Vielfalt von Darstellungsmitteln zur Verfügung. – Im 2. Teil (79–239) kommt dem Versuch L.s die Theologie B.s in ihren Grundzügen darzustellen, ein offensichtliches Gliederungsmoment in den verschiedenen Entwürfen wie ein Koordinatennetz entgegen. Der Orientierung an den Transzendentalien *pulchrum-bonum-verum* entsprechen drei monumentale Werke, die „Herrlichkeit“ als „Theoästhetik“, die „Theodramatik“, wobei der Vf. sich nur auf die ersten Bände beziehen konnte, und schließlich die geplante „Theologik“. L. bezieht sich hier auf die 1947 erschienene Schrift „Wahrheit“, in welcher B. eine im letzten christologisch fundierte Ontologie der Wahrheit ausgearbeitet hatte. In diesen drei umfassenden Ansätzen konvergieren die Spitzen seiner Auslegung der Offenbarung Gottes im Sohn und im Geist. Das Sein erschließt sich theologisch als Liebe und ist mit ihr koextensiv. Die Herrlichkeit Gottes eröffnet sich dem Glaubenden theo-ästhetisch als Sichtbarwerden der trinitarischen Liebe in der Kenose Christi bis zu seiner Hingabe in die Kirche hinein und seiner eucharistischen Verströmung im Sakrament. In der Theodramatik geht die Konvergenz von geschaffener und ungeschaffener Freiheit in der Liebe auf. – Der weite Durchgang durch die Werke B.s gibt nun im 3. Teil (243–303) die Möglichkeit frei, die zentrale Stellung der trinitarischen Liebe als Deutungsprinzip zu entfalten. Nach einem Ertasten aller Facetten des Verständnisses von Liebe in