

Die Texte dieses Bd.s sind thematisch locker im Sinne der durch die kirchlichen Glaubenssymbole vorgegebenen Strukturen geordnet. Dies bedeutet, dass es zunächst um die Themen der christlichen Gotteslehre geht: Gott der Dreieine, der sich mitteilende Gott, sodann Jesus Christus, schließlich der Heilige Geist. Die dann folgenden Texte, die mehr als die Hälfte des Buches ausmachen, gelten ekklesiologischen Themen. Die *Communio-Ekklesiologie* des II. Vatikanums spielt eine große Rolle. Verständlicherweise erörtert Sch. immer wieder die Fragen, die sich im Blick auf die Ämter in der Kirche stellen. Dabei ist das heikle Thema „Frauenordination“ nicht ausgeklammert. In den Raum der ekklesiologischen Themen gehören auch die Texte zu Fragen der Ökumene. In ihnen begegnet man Sch. als dem engagierten Ökumeniker, der sich auch im konkreten Gespräch mit den Christen und Theologen anderer Kirchen zu bewähren hatte. Er vertritt die Positionen seiner Kirche, lässt aber auch seine Ungeduld über die Langsamkeit der ökumenischen Annäherungsprozesse deutlich erkennen. Sch. war immer in besonderer Weise an den Themen der Sakramententheologie, zumal der Theologie der Eucharistie, interessiert. Er gehörte immer zu den Theologen, die sich auf diesem Feld der Wort meldeten. Dabei war es ihm wichtig, die neuen Akzente, die es im Rahmen einer konziliaren eucharistischen *Communio-Ekklesiologie* gibt, herauszustellen. – Am Ende der Reihe der Texte stehen schließlich einige Aufsätze zur Eschatologie.

In den drei Dutzend Texten, die D. Sattler im vorliegenden Bd. zusammengestellt hat, wird ein Mensch und Christ und Theologe erkennbar, der einerseits der Kirche, der er zugehört und in deren Auftrag er tätig ist, aufrichtig verbunden ist und bleibt und der andererseits die Möglichkeiten auszuschöpfen willens und auch fähig ist, die dem Ziel dienlich sind, das ja auf jeden Fall erreicht werden soll: dass die Menschen unserer Tage von der Botschaft des Evangeliums erreicht und ein aufrichtiges, neues Ja dazu zu sprechen angeregt werden. Diesem Ziel dient auch die um Genauigkeit und Gefälligkeit bemühte Sprache, die Sch. zu Gebote stand. Sie ist frei von allem theologischen Fachjargon, sie atmet stattdessen eine werbende Wärme.

Soweit es aus den drei Texten, die dem Thema Ökumene gelten, erkennbar ist, war es für das ökumenische Programm Sch.s von besonderer Bedeutung, dass die am Gespräch beteiligten Kirchen miteinander auf das verbindliche, ursprüngliche Überlieferungsgut der Bibel und der frühen Kirche zurückblicken und es unter den gegenwärtigen Bedingungen neu aufleben lassen. In dem Maße, wie dies gelänge, würden die konfessionellen Traditionen der späteren Zeiten relativiert und möglicherweise wechselseitig anerkennt. Für dieses Konzept spricht vieles. Aber es könnte und müsste wohl um einige Punkte ergänzt werden. Um nur einen solcher Punkte zu nennen: Für eine Diagnose der im 16. Jhdt. in der abendländischen Kirche aufgebrochenen Spaltungen wäre es hilfreich, die unterschiedlich gesichtete und gewertete Herkunft der Kirche aus Gottes erwähltem Volk Israel in den Blick zu nehmen. Auf diesem Wege käme es wohl zu einem neuen Verstehen der katholisch- evangelischen Differenzen und auch zu einem neuen Wahrnehmen einiger Schritte, die eine Heilung der Spaltungswunden möglich machten.

Der Bd. schließt mit zwei Anhängen. Der erste stammt aus der Feder der Herausgeberin und gilt einer Skizze des Lebens und des Werkes Sch.s. Er bietet einen knappen, aber aus großer Vertrautheit hervorgegangenen biographischen Blick auf den Jubilar. Der zweite zeigt eine Serie von Photographien, die Sch. an den verschiedenen Stationen seines Lebens zeigen.

Der Bd. ist im Ganzen nicht nur für Sch., der sich über ihn freuen darf, sondern auch für alle, die ihn als Zeitgenossen kennen und schätzen, ein kostbares Geschenk. Dies ergibt sich vor allem daraus, dass die Texte in die persönlichen Anliegen des Menschen und Christen Sch. Einblick nehmen lassen.

W. LÖSER S.J.

OSTER, STEFAN, *Person und Transsubstantiation*. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 678 S., ISBN 978-3-451-32292-1.

Die eindringliche Studie geht der Frage nach, „ob es möglich ist, die Substanz nicht – wie zumeist bisher – als Gegensatz zur Person zu interpretieren, sondern umgekehrt: ob

nicht die Person als Wesen der Beziehung gerade als solches zugleich als Inbegriff der Substanz, die in sich gründet, verstanden werden kann“ (20). Dies geschieht, nach dem einleitenden Aufriss (I), in vier Etappen: II Ausgang von der Erfahrung, III Personale Erfahrung, IV Theologische Anthropologie, V Person und Transsubstantiation.

II (34–171) Oster (= O.) orientiert sich für die Erfahrung zunächst an H. G. Gadamer. Dem geht es mehr als um deren Resultate um sie als Prozess. An dem betont er die Negativität, das Durchkreuzen der Erwartungen: zu größerer Offenheit für neue Erfahrungen. Dies würde freilich bloße Negativität nicht erreichen. So liegt O. an einer tieferen Positivität: der Anerkennung der Wirklichkeit, wie sie ist. Dafür richtet O. den Blick auf die von Gadamer übergangene Kindesoffenheit (G. Siewerth, F. Ulrich, H. U. v. Balthasar). Das führt kritisch weiter: zur Personalität des Geschehens und zum Ernst der Wahrheitsfrage, schließlich über Gadamer hinaus zur Glaubenserkenntnis. Dafür zieht O. den Denkweg von C. S. Lewis heran.

III (173–321) Aus dieser Grundlage lässt sich nun eine ausführliche Phänomenologie personaler Erfahrung entfalten, eröffnet durch eine Skizze von Indizien kindlich-personalen Erfahrens, zunächst im mütterlichen, dann im elterlichen Raum (Anerkennung, Bindung und Vertrauen, Haus und Dinge, Ganzheit und Identität, Sprechen und Glauben. Grundformel: Spielendes Dasein als gegenwärtiges Sich-Gegebensein (beim Erwachsenen später in Muße und Kontemplation). Ein Zwischenkap. bezieht A. K. Wucherer-Huldenfelds „ursprüngliche Erfahrung“, die „transzendente Erfahrung (mit R. Schaefflers Kritik) ein, wie überhaupt eine Fülle von Autoren aufgenommen werden, ohne dass sie alle hier genannt werden können. (Das Literaturverzeichnis füllt knapp 30 Seiten, leider fehlt ein Namenregister.) Eigens wird die Verbindung von Subjektivität und Objektivität bedacht: in personaler „Sachlichkeit“ (H.-E. Hengstenberg). Schließlich werden auf 60 Seiten die ins Personale zu integrierenden Weisen der Erfahrung behandelt: sinnlich-leiblich, psychisch-emotional (hier wird auch Wojtyłas *Person und Tat* einbezogen, mit leichtem Einspruch [276] gegen die „zu deutliche“ Akzentuierung der Selbstherrschafft, Kant näher als Aristoteles), zuletzt Wissenserfahrung. In all dem wäre die auch bei Hegels Vermittlung noch wirksame Entgegensetzung von Substanz und Subjekt personal aufzuheben. – Vor dem Übergang zur theologischen Anthropologie bilanziert O. den philosophischen Ertrag. Die Welt und ihre Dinge erscheinen dem Kind in seiner Armut und Bedürftigkeit als geschenkter Reichtum. (Die dem entsprechende vertrauensvolle Offenheit würde ich freilich nicht Optimismus nennen [319], und erst recht nicht Dostojewski/Sartre zustimmen, dass [320] ohne Gott alles erlaubt sei.) „Ontologische Differenz ist primär dialogische Differenz“ (325) als Schöpfungsdifferenz.

IV (323–511) Zum Person-Sein befreit. Durch Thomas über ihn hinaus (352) fasst O. das Subsistieren der geschaffenen Person als Selbstverhältnis im Verhältnis zum Anderen, zentriert in dem, was biblisch Herz heißt: „Selbstvortrag als in sich geeintes In-sich-Gründen im und als Sein-beim-Anderen“ (364), und sieht darin ein analoges Bild der Trinität. Die (auch graphische) Feinausführung, zuerst für das Ich, dann für das Wir, lässt sich hier weder darzustellen noch gar diskutieren. Angemerkt sei nur mein Unbehagen angesichts der Bestimmung des Heiligen Geistes als Liebes-Differenz zwischen Vater und Sohn (325 – wie schon bei den Kirchenvätern), was für mich auf die Trias einer Zweieinigkeit hinausläuft (wie – bewusst – bei Hegel), während in der Dreieinigkeit der Geist doch (analog dem seinerseits hörenden und antwortenden Wort) auch selbst geliebt wird und liebt (was im sogenannten Gnadenstuhl gänzlich ausfällt). In seiner theologischen Personologie jedoch gibt O. dem Geist sehr wohl die Schlüsselstellung; im Gefolge v. Balthasars, dem äußerst wichtig ist, wie in Menschwerdung und Leben das Wort über sich vom Geist verfügen lässt (zeugend freilich [380] sollte der nicht heißen [ebenso 442 läse ich lieber „Empfängnis“]; auch hier fände ich es hilfreich, über Aktiv und Passiv hinaus das Medium zu berücksichtigen, im Deutschen mit „lassen“ wiederzugeben, das nicht bloß den Sohn, sondern auch gerade den Geist charakterisiert – und das „Fiat“ Mariens). Bedeutsam ist eine gewisse Kontinuität vom natürlichen Glauben des Urvertrauens zur christlichen *fides quae* wie *qua*; ebenso die Tradition einer „Hyperanthropologie“: der *theosis* bzw. des *athanizein*. Doch darf auch das Dunkel des Todes nicht unterschlagen werden. – Das Zielthema des Kap.s aber ist die stellvertretende Liebe

(Hauptautor wieder v. Balthasar), im Ausgang von der Muttererfahrung eines kranken Kindes. Im Blick nun auf Jesus Christus ist zuerst von der Gottesentfremdung des Menschen zu sprechen. Gottes Antwort in der kenotischen Annahme einer menschlichen Natur durch eine göttliche Person, die zunächst eher instrumental erscheinen mag, zeigt sich als personal dialogisch im Verkündigungsgeschehen. Mit ihrem Glaubens-Ja, in Stellvertretung für die Menschheit, wird Maria zum „personale[n] Inbegriff“ (432) der Kirche. Zu diesem Ja aber ist der Mensch nicht aus Eigenem fähig; er muss dazu befreit und begabt sein: „voll der Gnade“. Zugleich ist dieser Mensch dann das geschaffene personale Subjekt der dem Wort geschenkten menschlichen Natur (dazu besonders W. Klein SJ, prägender Spiritual am Germanikum), und dies so, dass es in diesem Empfangen zugleich das Wort selbst trägt: „wirklich Theotokos“ (441). Aus diesem Einssein nimmt O. seinen Vorschlag, die hypostatische Union zu denken, auch und gerade im Blick auf „die Akte leiblich-biologischer Trennung oder die emotionale Distanzierung Jesu von der Mutter“ (445 – bis zum Höhepunkt der Weggabe vom Kreuz herab, während er den Aposteln fremd bleibt bis zum Pfingstereignis). So gilt auch für ihrer beider Verhältnis das „unvermischt und ungetrennt“. Denn dialogisch erging erstlich von ihr das menschliche Ja (gegen den Monotheletismus) zur Aufnahme der menschlichen Natur durch den Logos. In solcher „Wir-Gestalt“ kommen Maria und die Zeitgestalt der Kirche überein, konzentriert im genannten Kreuzesabschied. Deshalb bedauert O., mit Hinweis auf LG, die marginale Rolle Mariens in neuen Ekklesiologien [wobei „Ab-“ und „Ebenbild“ (483) durch „Bild“ zu ersetzen wären]. Als Gestalt des Liebes-Raums der Stellvertretung könnte sie das viel diskutierte „subsistit“ (LG 8) erhellen (Exempel: die kleine Therese oder Charles de Foucauld), bis hinein in kosmische Dimensionen.

V (513–647) Person und Transsubstantiation. Die skizzierte Personal-Perspektive soll nun auch die Eucharistie erschließen. Zeit wie Raum sind inter-personal zu verstehen. O. möchte am liebsten von „Personalpräsenz“ sprechen [schon „Aktualpräsenz“ wäre der „Realpräsenz“ vorzuziehen, da „real“ zu „res“ gehört; wie noch bei Kant zu lesen]. Tatsächlich ist Gottes Gegenwart in der Raumzeit unerfahrbar. Darum bedarf es des Glaubens als Substanz (statt bloß Überzeugtsein): Hoffnung und Seinsdank (538). O. begleitet zunächst meditativ den Ablauf der Eucharistiefeier, vom Wortgottesdienst zur Vergegenwärtigung der zweiten göttlichen Person und der daraus ergehenden Sendung. Die „Logik der Gabe“ besteht in der gegenseitigen Hingabe von Christus und Kirche (als Wir-Leib). Damit kann er sich schließlich der Zielfrage zuwenden: Transsubstantiation und Transsignifikation/Transfinalisation (575 – mit bedenkenswerten Anfragen schon an die Verdeutschung „Wesensverwandlung“, da es statt um Form, Natur, Wesen um das konkrete Ganze geht: nicht einmal um Leib und Blut, sondern um Christus selbst). Als Gesprächspartner wählt er den Aquinaten, um dessen aristotelisch-naturphilosophischen Ansatz dialogphilosophisch fortzuführen (was nicht meint, Thomas denke einfach dinglich-gegenständlich; wir haben es nicht bloß mit lebendiger Substanz zu tun, sondern obendrein mit geistiger, die anders „in loco“ ist als *corpora* [604]). Brot und Wein sind keine substantialen Wesensformen wie Lebendiges, sondern Produkte aus Materialien, in denen der Mensch sich ausdrückt (wie z. B. in einem Buch). Ubiquität wie Wandlung sind von Liebe und Hingabe her zu denken. So schlägt O. vor, auch die „trägerlosen Akzidentien“ als Verweis auf das „Brot des Lebens“ statt auf „das Brot, das sie waren“ zu sehen (607). Sie sind in der Tat nicht Akzidentien des Christusleibes, sondern, dreifach aufgehoben, ein eschatologischer Vorausverweis, von endlich personaler Gegenwart im Gegenständlichen (der Autor in seinem Buch) zur übergreifenden Präsenz des Christus in seiner Kirche (*Christus totus, caput et membra*) im Konzentrat der Eucharistie. Die hiesige Materie setzt der Erfahrbarkeit Grenzen, doch handelt es sich um ein „*signum prognosticum*“. *Transsignifizierung* und *-finalisierung* sind dabei einbeschlossen, doch als Momente an der personal-dialogischen *Transsubstantiation*. – Anstelle einer Gesamtzusammenfassung geht O. zum Schluss auf die N. Slenczka's Untersuchung (1993) „Realpräsenz und Ontologie“ ein. Von dem Vorwurf, die Vertreter der neuen Namensvorschläge hätten ein ungenügendes Substanzverständnis, sieht er sich selbst nicht getroffen: „Die personale Gegenwart Christi in Maria-Ekklesia als Gegenwart der unendlichen relatio subsistens in der endlichen (und umgekehrt!) ist jeder anderen Form von Gegenwart des Herrn in seiner Kirche vorausgesetzt. ‚Realprä-

senz‘ und ‚Transsubstantiation‘ bestimmen sich zuerst von dort her, d. h. von dem ‚Ort‘, in dem auch der Gegensatz von Idealismus und Realismus oder von phänomenologischem bzw. transzendentalphilosophischem Subjektdenken und scholastischem Substanzdenken überwunden ist“ (646f.).

Eine zu knappe Anzeige. Der Rez. kann nur hoffen, sie verlocke zu eigener Lektüre. Die nämlich mit ihren Funden und Anstößen möchte er mehr noch als dem Verfasser dessen Lesern gönnen.

J. SPLETT

MÜLLER, GERHARD LUDWIG (HG.), *Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche*. Studien der Kongregation für die Glaubenslehre. Übersetzung und Redaktion: *Karl Pichler* (Römische Texte und Studien; 4). Würzburg: Echter 2010. 208 S., ISBN 978-3-429-03092-6.

Der vom gegenwärtigen Bischof von Regensburg herausgegebene Bd. ist einem Thema gewidmet, das insbesondere durch den orthodox-katholischen Dialog neue Aktualität bekommen hat; denn seit Oktober 2007 in Ravenna beschäftigt sich die Dialog-Kommission mit „der Rolle des Bischofs von Rom in der *Communio* der Kirche“, einer zentralen Frage des Dialogs nicht nur mit der Orthodoxie. Der Bd. enthält die (aktualisierten) „Erwägungen“ der Glaubenskongregation zusammen mit Beiträgen von sieben Theologen zu einzelnen Aspekten, die im Vorwort der Glaubenskongregation als „Kommentare“ bezeichnet werden (16). Im italienischen Original erschien das Buch bereits 2002 als Bd. 19 der von der Kongregation für die Glaubenslehre seit 1985 herausgegebenen Reihe „*Documenti e Studi*“ (dazu vgl. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents)). Die deutsche Version wurde nun in der von Gerhard Ludwig Müller herausgegebenen Reihe „Römische Texte und Studien“ publiziert, die bereits mit Bd. 1 (Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „*Dominus Iesus*“, 2003) und Bd. 3 (Von „*Inter Insigniores*“ bis „*Ordinatio Sacerdotalis*“. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation, mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, 2006) deutsche Versionen der römischen Reihe „*Documenti e studi*“, nämlich Bd. 18 (2002) bzw. Bd. 5 (1996), präsentierte. Bd. 2 (Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven) brachte Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat (2004), die auch der Glaubenskongregation untersteht.

Zur Vorgeschichte dieses Buches muss man Folgendes erwähnen (worauf auch das Vorwort eingeht): In seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995 hatte Papst Johannes Paul II. die an ihn gerichtete Bitte aufgegriffen, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (nr. 95). Die Glaubenskongregation veranstaltete daraufhin vom 2.–4. Dezember 1996 ein Symposium „*Il primato del successore di Pietro*“. Die Akten dieses Symposiums wurden 1998 (unter diesem Titel) publiziert (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998, 512 S.). Den Ertrag dieses Symposiums fassen die „Erwägungen“ (*considerazioni*) der Glaubenskongregation gewissermaßen zusammen, ein Text, „der den höchsten Instanzen der Kongregation zur Approbation vorgelegt und dem Heiligen Vater zur Kenntnis gebracht wurde, der seine Veröffentlichung, unterzeichnet vom Kardinalpräfekten [damals: Kardinal Ratzinger] und vom erzbischöflichen Sekretär der Kongregation [damals: Erzbischof Bertone], gutgeheißen hat“ (16). Dieser so mit hoher Autorität versehene Text will „die *wesentlichen* Punkte der katholischen Glaubenslehre über den Primat in Erinnerung rufen“ (16, 19). Die „Erwägungen“, in Italienisch ursprünglich am 31.10.1998 im „*Osservatore Romano*“ publiziert, standen schon am Ende der 1998 publizierten Akten des Symposiums von 1996.

Bereits 1989 hatte das Päpstliche Komitee für Geschichtswissenschaften (Pontificio Comitato di Scienze Storiche) unter ihrem damaligen Präsidenten Michele Maccarrone (1963–1989, † 1993) ein Symposium „*Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*“ veranstaltet, dessen umfangreiche Akten (IX/782 S.) 1991 publiziert wurden. Auf diese Arbeiten konnte zurückgegriffen werden (den Inhalt beider Symposien findet man ebenfalls auf der Homepage der Glaubenskongregation).